

М. Э. Посновъ.

Эк.-орд. профессоръ Кіев. Дух. Академіи и привагъ-доцентъ
Университета св. Владимира.

ГНОСТИЦИЗМЪ И ВѢКА

И

ПОБѢДА ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ НАДЪ НИМЪ.

„Nullius enim potest haeresim struere, nisi qui ardentis ingenii est, et habet dona naturae; quae a Deo artifice sunt creata. Talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus. Tales Vardesanes, cujus etiam philosophi admirantur ingenium“.

Hieronimus. Commentariorum in Osee lib. II, c. 10, vers 1.

Migne. Patrologie cursus completus, ser. lat. t. XXV. Hieronymi opera omnia Tomus sextus c. 902.

„Πλείστον οὖν ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ τῆς ἀληθείας ὑπεραγωνιζομένων λογικώτερον τε τῆς ἀποστολικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς δόξης ὑπερμαχούντων, ἤδη τινὲς καὶ διὰ συγγραμμάτων τῶς μετέπειτα προφύλακτικᾶς, αὐτῶν ἤ τούτων τῶν δηλωθεισῶν αἱρέσεων παρῆχον ἐφόδους“.

Eusebius. Hist. eccles. IV, 7. 5. (Die griechischen christlichen Schriftsteller. Leipzig. 1903 Werke. Zweiter Band, erster Teil. p. 310.



К І Е В Ъ. 1917.

Тип. Акц. О-ва Петръ Барскій въ Кіевѣ, Крещатикъ № 40.

Отъ автора.

Намѣреніе заняться изученіемъ гностицизма явилось у меня еще въ 1908 году, когда я, послѣ избранія меня профессоромъ университета св. Владиміра, приготовлялся къ вступительной лекціи, взявъ предметомъ для нея: „Новые типы построенія древней исторіи церкви“. Штудируя тогда курсы коринеевъ церковно-историческихъ школъ XIX в.— Ав. Неандера, Фер. Баура, Альбр. Ричля и Ад. Гарнака, я увидѣлъ, какое громадное значеніе въ исторіи церкви первыхъ трехъ вѣковъ придается ими гностицизму. Послѣдующія занятія въ области этихъ вѣковъ, которые я избралъ для частныхъ курсовъ, еще болѣе убѣдили меня въ этомъ. И мое первоначальное намѣреніе постепенно все крѣпло и крѣпло, пока, наконецъ, не созрѣло и не перешло въ рѣшеніе отдаться изученію гностицизма. Первые мои опыты въ этомъ направленіи появились въ печати въ концѣ 1910 г., подъ заглавіемъ „Главнѣйшія философско-этическія и религіозныя теченія въ вѣкѣ рождества Христова“ въ „Трудахъ Кіев. Дух. Академіи“. Въ этомъ же журналѣ потомъ была помѣщена значительнѣйшая часть моей работы—почти двѣ трети ея.

Долженъ признаться, что не разъ, въ теченіе своихъ занятій гностицизмомъ, я готовъ былъ опустить руки предъ непредвидѣнною вначатѣ сложностью взятаго предмета. Тѣмъ болѣе, отъ нѣкоторыхъ старшихъ лицъ, соприкасававшихся въ своихъ работахъ съ гностицизмомъ, приходилось выслушивать „дружескіе совѣты“: не тратить понапрасну

время и заняться чѣмъ л. другимъ, болѣе благодарнымъ. Если я все-таки не оставилъ работы и, какъ бы то ни было, довелъ ее до конца, то этимъ я главнымъ образомъ обязанъ искусному руководству и драгоцѣнной нравственной поддержкѣ своего дорогого учителя..., которому приношу за все свою самую глубокую и сердечную благодарность.— При детальномъ изученіи предмета, мнѣ приходилось наталкиваться на многіе спеціальные вопросы, между прочимъ, и изъ апостольскаго вѣка. Въ этомъ случаѣ мнѣ очень много помогъ своими совѣтами, справками и даже снабжалъ меня книгами изъ своей обширной домашней библіотеки извѣстнѣйшій профессоръ Петроградской Дух. Академіи Николай Никаноровичъ Глубоковскій, которому я также выражаю свою искреннюю и горячую признательность.

Кіевъ. 1916 г. 25 ноября.

Оглавленіе.

	стр.
Введеніе	I—LVІ

Глава первая—вступительная.

Главнѣйшія философско-этическія и религіозныя теченія въ вѣкъ рождества Христова	1- 80
Стоицизмъ	6
Эпикурейство	26
Скептицизмъ	39
Эклектизмъ	46
Эклектическія религіозно-философскія теченія	52
Религіозный синкретизмъ	69

Глава вторая.

Происхожденіе гностицизма и развитіе его. (Исторія гностицизма)	81—545
До-христіанскій и внѣ-христіанскій гносисъ:	
1) языческій и 2) іудейскій	81
Христіанскій гностицизмъ (I в.)	133
Гностицизмъ II вѣка	196
А. Восточные или сирійскіе гностики.	
I. Офитскія секты	258
II. Саторниль	327
III. Василидь	339
IV—V. Кердонъ и Маркіонъ	372
Исторія маркіонитства	412
VI. Вардесагъ	434
Б. Западные или Александрійскіе гностики.	
I Карпократъ	462
II. Валентинъ	476
Валентиніанство	504
Сущность гностицизма	546—601

Глава третья

Борьба свв. оо. и писателей церкви II в. съ гностицизмомъ и побѣда надъ нимъ	602—805
1. Состояніе христіанской церкви къ половинѣ II в.	602
2. Дѣятельность ересеологовъ II в.	659
Св. Ириней	666
Св. Ипполитъ Римскій	728
Тертуллианъ	735
Климентъ Александрійскій	756
Заключеніе	800
Corrigenda et addenda	807
Указатель собственныхъ именъ	820
Предметный указатель	824

Введеніе.

Во внутренней жизни христіанской церкви первыхъ трехъ вѣковъ гностицизмъ представлялъ собою самое выдающееся явленіе. Но до послѣднихъ десятилѣтій XIX в. это явленіе оставалось далеко не вполне разгаданнымъ и непонятымъ. Только благодаря открытію нѣкоторыхъ гностическихъ и ересеологическихъ памятниковъ въ половинѣ прошлаго вѣка и вслѣдствіе болѣе глубокаго изученія исторіи античнаго міра послѣднихъ вѣковъ предъ рождествомъ Христовымъ, гностицизмъ предсталъ въ своемъ истинномъ и новомъ свѣтѣ. Оказывается, гностицизмъ представлялъ собою не просто христіанскую ересь, а цѣлое, сложное движеніе тогдашняго міра и въ сущности былъ явленіемъ *религознаго* характера, даже его можно назвать прямо религіей: онъ выражалъ собою самую сокровенную думу всего языческаго міра послѣднихъ столѣтій предъ рождествомъ Христовымъ—какъ избавить человѣка отъ бѣдствій его земной жизни и спасти его Въ древнѣйшемъ гимнѣ гностиковъ—наассеновъ¹⁾ человѣкъ, окруженный „лабиринтомъ зла“:

„старается избѣжать мучительнаго хаоса,
„и не знаетъ, какъ бы онъ прошелъ (черезъ него).
„Ради этого пошли меня, отецъ (говорить Христось).
„Имѣя печати, я сойду,
„пройду всѣ зоны (αἰῶνας βλωος),
„открою всѣ тайны (μυστήρια),
„покажу образы боговъ,

¹⁾ Hippolytus, Refutatio, V, 10, p. 176

„и сокровенное св. пути (τὰ κερυμμένα τῆς ἀγίας ὁδοῦ).
„призывавъ гносисъ (γνώσιν καλέσας), передамъ“.

А такъ какъ гностицизмъ смотрѣлъ на тѣло человѣка, какъ злое начало и темницу души, то собственно у гностиковъ шла рѣчь лишь о спасеніи души¹⁾; только ей указать хотѣлось для этого ἀγίαν ὁδὸν и открыть всѣ сокровенности (τὰ κερυμμένα) св. пути. Этотъ путь для восхожденія (ἀνοδος) души человѣка въ царство свѣта чрезвычайно труденъ, ибо власть (εἰραρμένη) надъ этимъ міромъ принадлежитъ архонтамъ. Они изображаются у Офіанъ Оригена²⁾ сидящими при вратахъ и преграждающими путь душѣ; предъ ними нужно читать особыя молитвы, чтобы получить пропускъ. Въ извлеченіяхъ у Елифанія³⁾ изъ гностическаго сочиненія ап. Филиппъ въ евангелии своего имени просить Господа открыть ему, что *должна отвечать душа, восходя чрезъ архонтовъ на небо*. Св. Елифаній⁴⁾ свидѣтельствуетъ, что у гностиковъ барбеліотовъ было

¹⁾ „Отсюда можно видѣть,—конечно иронически замѣчаетъ Преишентъ, насколько мѣтко названіе „гностики“ для тѣхъ людей, весь интересъ которыхъ концентрируется на спасеніи ихъ безсмертной души“ (E. Preuschen Zwei gnostische Hymnen. Gieszen. 1904. S. 61) —Да, разумѣется, съ точки зрѣнія классическаго греческаго языка наименованіе „гностики“ очень не характерно для ихъ основнаго стремленія. Но, съ другой стороны, нужно принять во вниманіе техническій смыслъ, также еще въ древности усвоенный этому имени. Такой именно смыслъ—технический, мистическій—усваивается гносису въ слѣдующемъ характерномъ для гностицизма выраженіи „ἀρχὴ τελειώσεως γνώσις ἀνθρώπου, Θεοῦ δὲ γνώσις ἀπρητισμένη τελειώσις“ Hippolytus, Refutatio. V, 10

²⁾ Origenes. Κατὰ Κέλσου, VI, 31. Die griech. Schriftsteller, Origenes. B. I, p. 118.

³⁾ См. фрагментъ у Елифанія—Ерес. XXVI, 13 „Ἀπεκάλυψέ μοι ἡ κύριος τί τὴν ψυχὴν δεῖ λέγειν ἐν τῷ ἀνίεναι εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ πῶς ἐκίστη τῶν ἀνω Δυνάμεων (sc. τῶν Ἀρχόντων) ἀποκρίνεσθαι“. „Эти положенія, говоритъ Гарнакъ (Texte und Untersuch 1891. S. 116), совершенно въ смыслѣ и стилѣ (ganz im Sinne und Stile) P S“ (=Pistis Sophia). Существованіе евангелія Филиппа подтверждается подлиннымъ гностическимъ сочиненіемъ Pistis Sophia, с 42. С. Schmidt. Koptisch-gnost. Schriften. (Leipzig. 1905). B I, p. 44.

⁴⁾ Елифаній Ерес XXVI, 10

ученіе, по которому душа спасается, проходя чрезъ область архонтовъ и возвышаясь „въ высшую область, гдѣ мать живущихъ Варвило или Варвино; и такимъ образомъ душа спасается“.—У гностиковъ былъ весьма сложный культъ, въ который входило, между прочимъ, иѣніе разныхъ гимновъ и псалмовъ; къ нему принадлежали различныя символическія дѣйствія и особыя мистеріи. Подлинныя гностическія сочиненія—*Pistis Sophia* и книги *Jeû*—заняты религіозными вопросами—о спасеніи души и объ условіяхъ его,—о мистеріяхъ, молтвахъ, таинственныхъ и знаменательныхъ дѣйствіяхъ и т. п.—Такъ какъ гностицизмъ смотрѣлъ на этотъ міръ не какъ твореніе благого Бога, а какъ на произведеніе злыхъ демоновъ, державшихъ въ своей власти и человѣческую душу; то основнымъ настроеніемъ гностицизма является глубокой пессимизмъ.

На гностицизмъ можно смотрѣть, какъ на естественное приготовленіе языческаго міра къ христіанству, который увѣнчиваетъ собою рядъ многочисленныхъ и сложныхъ явленій въ томъ же родѣ. Необходимымъ предположеніемъ гностицизма является *эллинизмъ*, т. е. такое событіе въ жизни древняго міра, когда, во время походовъ Александра Македонскаго въ м. Азію, Востокъ и Западъ подали руки другъ другу, и религіи Востока пришли въ соприкосновеніе, а потомъ объединились съ культурою Запада. Тогда, вслѣдствіе различныхъ причинъ, начался упадокъ теоретической мысли въ философіи и преобладаніе въ ней этическихъ принциповъ, каковыми признаками характеризуются философскія системы стоиковъ, эпикурейцевъ, скептиковъ и эклектическое направленіе Затѣмъ усиливаются религіозныя, синкретическія теченія, подавляя собою всѣ другія; они знаменуютъ собою то время, „когда (люди) потеряли довѣріе къ знанію и бросились въ объятія вѣры“.—Религіи Востока, отличавшіяся индивидуалистическимъ и мистическимъ характеромъ, сдѣлались тогда особенно попу-

лярными и нашли себѣ многочисленныхъ адептовъ на Западѣ. Когда такимъ образомъ создалась повсюду въ языческомъ мірѣ благоприятная почва—общность воззрѣній и господство религиозныхъ интересовъ надъ всеми другими; тогда явился гностицизмъ.—Вопросъ о мѣстѣ рожденія его пока не находитъ общепризнаннаго рѣшенія. Но вѣроятнѣе всего, отцами гностицизма являются вавилонскіе маги и астрологи, тѣ, извѣстные намъ изъ первыхъ страницъ священной евангельской исторіи „волхвы съ востока“, которые занимались изученіемъ судьбы человѣка и вліянія на нее планетнаго міра; они легко могли придти къ выводу, что все страданія души человѣческой происходятъ отъ *εἰσαριετι*, т. е. власти архонтовъ, какую они захватили надъ міромъ. Въ гностицизмѣ, какъ синкретическомъ явленіи, объединилось почти все¹⁾ то дѣйствительно или мнимо-цѣнное изъ античнаго міра, что онъ имѣлъ въ области тео-или фило-софской, моральной или религиозной, мистической и магической. „Гностицизмъ—это эллипсисъ съ двумя фокусами—спекуляціей съ одной стороны и мистикой съ другою“ (Келеръ). Послѣдователями его были и выдававшіеся философы-моралисты, религиозно-настроенные,—и громадныя народныя массы, находившія удовлетвореніе въ мистическомъ культѣ и магіи—Гностицизмъ появился на Востокаѣ, несомнѣнно, ранѣе христіанства. Есть или были такія гностическія секты, въ родѣ офіанъ Оригена, которыя

¹⁾ Конечно, гностицизмъ не былъ единственнымъ выраженіемъ духовной преимущественно религиозной жизни античнаго міра; были и другія направленія, болѣе съ теоретическимъ, религиознымъ характеромъ, какъ платонизмъ, неопифагорейство и особенно нѣсколько позже неоплатонизмъ; но самымъ популярнымъ направленіемъ было гностическое. Неоплатонизмъ, считая себя единственно-законнымъ наслѣдникомъ эллинистической философіи, видѣлъ въ гностицизмѣ опаснаго соперника себѣ. Такой величайшій представитель неоплатонизма, какъ Плотинъ, нашелъ нужнымъ написать противъ гностиковъ спеціальное сочиненіе—„*Πρὸς Γνωστικούς*“

не содержали никакихъ христіанскихъ элементовъ. Теперь признаніе до-христіанскаго гностицизма—считается однимъ изъ положительныхъ результатовъ новѣйшихъ изслѣдованій въ данной области. При своемъ распространеніи въ древнемъ мірѣ, гностицизмъ неизбѣжно долженъ былъ встрѣтиться и дѣйствительно встрѣтился съ христіанствомъ. Онъ увидѣлъ въ немъ сродное ему явленіе по его основнымъ стремленіямъ ко спасенію человѣка, но превосходящее его: онъ призналъ въ христіанствѣ абсолютную религію. Однако гностицизмъ не сдѣлалъ тѣхъ необходимыхъ выводовъ, которые слѣдовали изъ этого признанія. Онъ не отказался отъ своихъ вѣрованій и понятій, а стремился соединить, слить ихъ съ христіанскими. При его синкретическомъ характерѣ это было такъ естественно и понятно. Гностицизмъ хотѣлъ „исправить“ (гесигате) христіанство и восполнить его. Для этого онъ выставлялъ и поводъ, будто ученіе Христа затмилось уже среди первыхъ его послѣдователей¹⁾. Слѣдовательно, гностицизмъ стремился понять христіанство по своему, собственно говоря, взять отъ него лишь имя, форму и наполнить ее своимъ содержаніемъ подмѣнить дѣйствительную цѣнность его фальшивою поддѣлкою.

Изъ сказаннаго видно, что съ точки зрѣнія религіозно-исторической гностицизмъ не былъ простымъ случайнымъ заблужденіемъ религіозной мысли или чувства, а органическимъ недомоганіемъ, естественною болѣзнію человѣческаго духа, при переходѣ въ новую сферу религіозной жизни; онъ не былъ простою христіанскою ересью, а анти-

¹⁾ Въ этомъ пунктѣ знаменитый гностикъ Маркіонъ за цѣлые 17-вѣкъвъ предупредилъ Ново-тубингенскую или Бауровскую школу, высказавъ тезисъ, что ап. Петръ и другіе апостолы—столпы не поняли христіанства, примѣшавъ къ нему іудаизмъ; только ап. Павелъ могъ усвоить универсальное благовѣстіе І. Христа (см. ниже, стр 396).

христіанством¹⁾, цѣлымъ релігіознымъ міровоззрѣніемъ, даже прямо релігіей, стремившейся стать на мѣсто христіанства и въ его одеждѣ. Владѣя сокровищами знанія древняго міра и имѣя среди своихъ послѣдователей людей очень не рѣдко талантливыхъ, или богато одаренныхъ и стоявшихъ на высотѣ научнаго образованія своего времени, гностицизмъ развилъ широкую и весьма успѣшную пропаганду среди христіанъ, у которыхъ наоборотъ не было формулировано основное ученіе, не была организована жизнь, а научная работа едва-едва начиналась. Успѣхъ гностической пропаганды, при такихъ условіяхъ, былъ вполнѣ понятенъ и онъ дѣйствительно былъ очень значителенъ. Не говоря уже о простыхъ вѣрующихъ, даже не рѣдко представители, пастыри церкви, какъ, напр. Флоринъ, Вардесанъ, переходили на сторону гностицизма. Въ цвѣтущее время гностицизма шла рѣчь о томъ, что-бы знаменитѣйшимъ гностикамъ—Валентину и Маркіону, которые также перешли въ гностицизмъ изъ христіанства, быть епископами²⁾ римской церкви, пользовавшейся уже тогда огромнымъ авторитетомъ. Лучшіе представители гностицизма примѣнили свое научное образованіе и познанія къ раскрытію христіанскаго ученія въ тенденціозномъ направленіи. Дурная тенденція въ особенности обнаружилась по отношенію къ изученію источниковъ христіанства—Св. Преданія и Св. Писанія, а также—въ толкованіи ихъ. Литературная производительность гностиковъ была просто изумительна, и формы ея весьма разнообразны, а опыты иногда очень глубоки³⁾.

¹⁾ Справедливо говоритъ итальянскій писатель *F. Buonaiuti* (*Lo Gnosticismo. Roma. 1907. 63*) о гностицизмѣ: „онъ не отрицалъ ни одной догмы, а въ общемъ всё“

²⁾ Такъ свидѣтельствуетъ Тертуллианъ относительно Валентина (*Adver. Valen. c. IV*), см. ниже, стр. 494 и дал., а Епифаній—относительно Маркіона (*Ерес. XLII*), см. ниже, стр. 385.

³⁾ Маркіонъ—первый началъ собирать канонъ свящ. книгъ и примѣнять критику къ вопросамъ исагогическимъ и текстуальнымъ. См.

Отсюда видно, сколь велика была опасность для церкви отъ гностицизма, угрожавшаго самому бытію ея. И смертельная опасность была признана тѣми, кто стоялъ во главѣ ея и руководилъ жизнию. Вредъ для церкви отъ гоненій казался не столь страшнымъ, какъ отъ гностицизма. Если въ защиту гонимыхъ христіанъ выступили сравнительно немногіе апологеты; то въ борьбу съ гностицизмомъ вступили, по-видимому, всѣ, кто только болѣе или менѣе владѣлъ перомъ. Въ числѣ полемистовъ противъ гностицизма можно назвать—уже Св. Игнатія, Поликарпа, затѣмъ Іустина, Агриппу Кастора, Егезиппа, Діонисія Коринѳскаго, Пинита Критскаго, Филиппа, Аполлинарія, Мелитона, Музона, Модеста, Теофила Антиох.—наконецъ Св. Иринея, Тертуллиана, Ипполита, Климента Александр. и др. Отъ большинства изъ нихъ сохранились лишь одни имена. Можно думать, опыты опроверженія гностицизма были у многихъ примитивны, не значительны, такъ что они, съ появленіемъ болѣе солидныхъ, были отложены въ сторону, забылись и затерялись. Впрочемъ не одно это обстоятельство было причиною утраты полемическихъ сочиненій противъ гностицизма; въ этомъ случаѣ могла имѣть мѣсто и простая случайность. До насъ не сохранились, напр., такія цѣнныя сочиненія, положенныя въ основу позднѣйшихъ серьезныхъ трудовъ противъ гностицизма, какъ синтагмы противъ ересей Іустина и Ипполита. Самыми важными полемистами противъ гностицизма были ересеологи—Иринея, Тертуллианъ и Климентъ Алекс. Св. Иринея подвергъ гностицизмъ имманентной критикѣ, указавъ на внутреннія противорѣчія въ его

ниже, стр. 399 и дал. Исправляя, напр., надписаніе посл. ап. Павла ко Ефес. на „къ Лаодикійцамъ“ и подвергая критикѣ отдѣльныя мѣста св. текста, Маркіонъ явился, по выраженію Цана, „недостижимымъ образцомъ“ для новѣйшихъ критиковъ въ этомъ дѣлѣ. (*Ih. Zahn. Einleitung in das neue Testament* B. I. 1900 S. 112.. „deren (sc neuerer Kritik) unerreichtes Vorbild Marcion geliebt ist“).

системѣ, а главное-то онъ защитилъ церковь отъ нападений гностицизма, укрѣпилъ ее въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ онъ наступалъ. Справедливость требуетъ сказать, что Иринею пришлось поучиться у гностиковъ разнымъ формальнымъ приемамъ при формулировкѣ христ. истинъ—научнымъ и техническимъ. Онъ билъ гностицизмъ тѣмъ оружіемъ, какое онъ позаимствовалъ у него же. Тертуллианъ въ своей антигностической дѣятельности во всемъ слѣдовалъ Иринею. Климентъ Алекс. подвергъ гностицизмъ критикѣ со стороны его принципиальныхъ вопросовъ о вѣрѣ и гносисѣ, выставилъ его заблужденія и опредѣлилъ основныя начала христіанскаго богословствованія. Насколько была серьезна и важна дѣятельность Иринея и его единомышленниковъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ слѣдующее обстоятельство. такой сильный умъ, широко философски—и богословски-образованный человекъ, какъ Оригенъ—кладетъ главныя положенія, выработанныя Иринеемъ въ борьбѣ съ гностицизмомъ, въ основу своего дальнѣйшаго богословствованія. Св. Иринея, (отчасти его ученикъ Ипполитъ) и Тертуллианъ считаются главными организаторами каеолической церкви. Значитъ, *идейная борьба съ гностицизмомъ была кончена въ II-мъ вѣкѣ*. Съ III в. начинается уже упадокъ гностицизма¹⁾. Однако въ церковномъ и жизненно-практическомъ направленіи гностицизмъ долго еще представлялъ собою внушительную силу. Противъ него въ IV в. писали—Епифаній и Филастрий, а въ V в. Θεодоритъ. Борьбу съ гностицизмомъ заканчивали уже византійскіе чиновники въ V и VI вв., руководившіеся предписаніями Θεодосіановскаго и Юстиніановскаго кодексовъ.—Но гностицизмъ чрезвычайно живучъ. Слѣды его существованія указываютъ и въ среднихъ вѣкахъ, и въ новомъ времени, и въ XIX в., и въ XX столѣтіи. Правда.

¹⁾ „Гносисъ былъ (разумѣется—въ началѣ III в) въ стадіи само-разложенія, но еще довольно жизненнымъ“—говоритъ Фолькмаръ (*G Volkmar. Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zürich. 1855. S 166*)

отъ гностицизма осталось здѣсь лишь одно имя и неправильно выведенный изъ названія, безъ вниманія къ извѣстному историческому явленію, принципъ превосходства гносиса, знанія надъ вѣрою и—диссидентства, раскола, уклоненія отъ общаго церковнаго и не церковнаго теченія. Докторъ Шмидтъ¹⁾, напр., нѣчто гностическое усматриваетъ—и въ манихействѣ, и каббалѣ, и въ квакерствѣ, и въ нѣмецкой философіи, и въ нѣмецкомъ мистицизмѣ, и въ русскомъ духоборчествѣ. Къ гностикамъ онъ причисляетъ—Скота Еригену, Шведенборга, Фр. Нитцше, самого себя и „выдающагося гностическаго учителя настоящаго времени—Льва Толстого“²⁾. А. Швейцеръ доказывалъ связь съ гностиками Гегеля, Шеллинга и Гартмана³⁾. В. Шульцъ дѣлаетъ сближеніе между гностиками и новѣйшими теософами⁴⁾. Папа Пій X въ своей энклицикѣ противъ мондернистовъ „*Ras-cendi domiци gregis*“, отъ 8 сент. 1907, проводитъ ту мысль, что въ модернизмѣ возраждается древній гностицизмъ. Въ Германіи есть журналъ, посвященный гностическому теченію, подъ названіемъ „*Gnosis*“. Во Франціи, въ Парижѣ, существуетъ своеобразное гностическое церковное общество, которое носитъ довольно претенціозное названіе „*église gnostique de France*“. Въ §§ 3 и 5 этой „гностической церкви Франціи“ говорится: „гностицизмъ исповѣдуетъ, согласно своему наименованію, что истинная религія есть чистое знаніе“. Это уже культъ Разуму!...

1) *E. H. Schmitt*. Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. B. I. Die Gnosis des Altertums. Leipzig. 1903. B. II. Die Gnosis des Mittelalters und der Neuzeit. Jena 1907. Значитъ, Шмидтъ трактуетъ гносисъ, какъ основу міровоззрѣнія высшей культуры, и опредѣляетъ его, какъ углубленіе въ самого себя—и благодаря этому—и только потомъ, какъ познаніе внѣшнихъ явленій (S. 9)

2) *E. H. Schmitt*. B I S. 4—5.

3) *A Schweizer Zeitschrift für Wissenschaft. Theologie*. 1874. S. 407.

4) *W. Schultz*. Documente der Gnosis. Jena. 1910. S. VI—VII.

Разумѣется, есть большой интерес ближе познаться съ такимъ сложнымъ явленіемъ, какое представлялъ собою гностицизмъ, имѣвшій важное значеніе и въ развитіи каеолической церкви, и воспроизвести его въ историческихъ деталяхъ¹⁾. Однако прямые источники для изученія гностицизма чрезвычайно скудны. Изъ сочиненій собственно самихъ гностиковъ сохранился въ цѣлости у трудолюбиваго Епифанія²⁾ лишь трактатъ валентиніанина Птолемея къ Флорѣ. Довольно хорошо сохранились гностическія сочиненія въ кодексахъ Аскевіанскомъ³⁾ и Брукіанскомъ. Первый ко-

¹⁾ Прейшенъ говоритъ: „нельзя имѣть надлежащаго пониманія сущности первохристіанства и его развитія, если нѣтъ яснаго представленія о сущности гностицизма и его исторіи“. (*Er. Preuschen. Zwei gnostische Hymnen. Gieszen. 1904 S. 5*).

²⁾ *S. Epiphanius.* Haer. XXXIII, 3. Corpus haer. Oehler'a. II, 1, p. 400...; рус. пер. ч. I, стр. 364.

³⁾ *Аскевіанскій кодексъ* (codex Askewianus) получилъ свое названіе отъ имени перваго его т. ск. собственника, англійскаго доктора Аскева (Askew), жившаго въ XVIII в. Какъ онъ попалъ въ его руки, — неизвѣстно. Въ концѣ XVIII столѣтія онъ былъ приобретенъ Британскимъ музеемъ у наслѣдниковъ Аскева. Первые свѣдѣнія о рѣдкомъ кодексѣ сообщалъ въ печати въ 1778 г. Woide, однако онъ не сдѣлалъ изданія его. Въ 1812 году датскій епископъ Монтеръ издалъ изъ Аскевіанскаго кодекса пять псалмовъ псевдо.Саломона Въ 1838—40 гг. франц. ученый Дюлори (Dulaugier) сдѣлалъ списокъ съ кодекса, но также не издалъ его. Въ 1848 г., по порученію Королевской Прусской Академіи Наукъ, отправился въ Англію, въ Британскій Музей для изученія кодекса проф. М. Шварцъ и снялъ съ него копію. По возвращеніи изъ Англии, онъ энергично принялся за изданіе, но неожиданная смерть прервала его работу. Изданіе было закончено только въ 1851 г. I Г. Петерманомъ и вышло въ свѣтъ подъ заглавіемъ „Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice manuscripto Coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwarze, edidit J. H. Petermann. Berolini. 1857. Несмотря на нѣкоторые недостатки, изданіе было исполнено превосходно. Вѣроятно, поэтому новое изданіе того же кодекса послѣдовало почти чрезъ полстолѣтіе, въ 1895 г., въ Парижѣ, гдѣ Amelineau издалъ: „Πιστις Σοφία (Pistis Sophia), ouvrage gnostique de Valentin, traduit du Copte en Français avec une introduction (Les classiques de l'occulte) Въ слѣдующемъ году появилось изданіе англійское G. R. S. Mead. Pistis Sophia. A gnostic gospel (with extracts from the books of the Saviour appended) originally translated from Greek into Coptic and now for the first time engiished from Schwartz's

дексъ¹⁾ состоитъ изъ четырехъ неравныхъ частей: 1) 1—162; 2) 163—164; 3) 162—231; 4) 232—254. На 82 стр. стоитъ надпись: „вторая книга Pistis Sophia“, но эта надпись позднѣйшаго происхожденія. Настоящее заглавіе перваго отдѣла или части находится внизу на 162 стр. „часть изъ книгъ Спасителя“ (Μέρος τῶν βιβλίων τοῦ Σωτῆρος), второй отдѣлъ начинается на 163 стр. и скоро оканчивается (на 164 стр.) словами: ибо это есть гносисъ познанія Неизреченнаго, о которомъ я сегодня бесѣдовалъ съ вами! Изъ формы и содержанія отрывка ясно, что это заключеніе утерянной книги. Если бы этотъ отдѣлъ разсматривать, какъ вставку, то послѣдующій

Latin version on the only known Coptic M. S. and checked by Amélineau's French version with an introduction. London. 1896. По приговору послѣдняго нѣмецкаго издателя и переводчика К. Шмида, французское изданіе Амелино уступаетъ изданію Шварца-Петермана, а изданіе Мида не имѣетъ никакого самостоятельнаго научнаго значенія и цѣнно лишь по обзорнѣю литературы въ предисловіи. Наконецъ въ 1905 г., Pistis Sophia была переведена на нѣмецкій языкъ и издана упомянутымъ Карломъ Шмидтомъ въ серіи изданій Корол. Прус. Акад. Наукъ „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Band 13—подъ заглавіемъ „Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band. Die Pistis Sophia.—Die Bücher des Jehu. Unbekanntes altgnostisches Werk. Leipzig. 1905.—Кодексъ Аскевианскій написанъ на пергаментѣ и обнимаетъ 178 листовъ, in quarto, вышиною 21 сант., а шириною 16,5 сант. Каждая страница—всѣхъ ихъ 356—раздѣляется на двѣ колонны, въ колоннѣ отъ 40—34 строкъ. Въ кодексѣ есть нумерація, иногда только на листѣ, а иногда на листѣ и на оборотѣ. Кодексъ сохранился очень хорошо за исключеніемъ утерянныхъ четырехъ листовъ. Въ кодексѣ можно ясно различать два почерка. Однимъ почеркомъ, красивыми древними унциалами, написаны 22 стр. и 29 стр., а съ слѣдующей строки начинается уже другой почеркъ и тянется до 195 стр., онъ небрежнѣе и хуже перваго, а по неровнымъ чертамъ буквъ дается основаніе заключать о преклонномъ возрастѣ переписчика. На стр. 196 его смѣняетъ первый и кончается на 354 стр. Различаются оба переписчика и цвѣтомъ чернилъ.

¹⁾ Мы имѣемъ въ виду названное выше—изданіе кодекса С. Schmidt'a, Свѣдѣнія о кодексѣ мы заимствуемъ изъ предисловія упомянутого изданія, а частью изъ изслѣдованія Гарнака о Pistis Sophia—Texte und Untersuchungen. B. VII. N. 2 1891 и другого сочиненія К. Шмида о Брукіанскомъ кодексѣ—Texte und Unter. VIII, 1—2, 1892. S. 552 и дал.

отдѣлъ непосредственно примкнулъ бы къ первой книгѣ, онъ также имѣетъ въ концѣ подпись: „Μέρος τῶν τεύχων τοῦ Σωτήρος“ (стр. 231). Дальнѣйшій отдѣлъ кадекса опять не имѣетъ названія. На послѣдней страницѣ (254), безъ нумераціи, содержится начинающійся ex abrupto отрывокъ. . der (?) Gerechte (δικαίος), очевидно, представляющій собою заключение значительнаго цѣлаго произведенія, какъ это показываютъ двѣ, къ сожалѣнію, выскабленные строки, бывшія явно оглавленіемъ книги. Судя по заключенію, это цѣлое произведеніе не было тѣсно связано со всѣмъ манускриптомъ; ибо оно напоминаетъ эпидогъ апокрифическаго евангелія, составленнаго по Марку. Въ манускриптѣ недостаетъ перваго листа, какъ крышки, на которомъ стояло заглавіе всего сочиненія, и оно могло быть „Τεύχη τοῦ Σωτήρος, такъ что настоящее оглавленіе „Pistis Sophia“ едва ли законно¹⁾. Послѣднее надписаніе отвѣчаетъ содержанію лишь перваго отдѣла, ибо Pistis Sophia—одному изъ эоновъ гностической системы—здѣсь принадлежитъ главная роль, но во 2-мъ отдѣлѣ о ней больше не упоминается. Сравнительно болѣе связанными являются первыя три части книги, простирающіяся съ 1—231 стр., послѣдняя же, менѣе связанная съ первыми и предшествующая имъ по времени, обнимаетъ стр. 232—254. Однако всѣ части или книги связаны однимъ кругомъ выводимыхъ въ нихъ лицъ и однородностью предметовъ. Всѣ четыре книги въ общемъ содержатъ въ діалогической формѣ бесѣды Иисуса Спасителя съ его учениками и мирносицами, по Его воскресенію, при чемъ первыя три падаютъ на 12-й годъ, а послѣдняя предшествуетъ имъ и относится ко времени, непосредственно послѣ воскресенія. Мѣстомъ бесѣдъ въ первыхъ трехъ книгахъ служатъ масличная гора; а въ послѣдней книгѣ мѣсто указывается сбивчиво—то какъ вода океанъ (р. 233. в. 29), то Галилей-

¹⁾ C. Schmidt. Koptisch gnost. Schriften. B. I. S. XIV.

ская гора (р. 243, з. 12) и т. п. Книги предваряются своего рода введениемъ, которое обнимаетъ 28 главъ. Слѣдующая часть простирается съ 29—82 гл. и содержитъ рассказы о судьбѣ Pistis Sophia съ ея паденія до ея возвращенія, при помощи Иисуса, въ ея прежнее мѣсто нахождения, къ 13-ти эонамъ. Во второй части (гл. 83—135) повѣствуется о томъ, какъ приступили къ Иисусу съ вопросами ученики и мирноносицы. Между вопрошавшими Иисуса на первомъ планѣ стоитъ Марія Магдалина, такъ что значительная часть Аскетическаго кодекса можетъ быть озаглавлена, какъ „Ἐρωτητικὰ Μαρίας“. Вопросы направлены на уясненіе таинъ свѣта—особенно высочайшей тайны Неизреченнаго и первой мистеріи.—Мѣстомъ возникновенія манускрипта нужно признать Египетъ. Время происхожденія должно быть отнесено къ III-му вѣку. Написанъ кодексъ на коптскомъ языкѣ. Woide, приписывая кодексъ Валентину, утверждалъ, что онъ какъ природный египтянинъ, зналъ эфіопскій языкъ и свое сочиненіе, въ видахъ пропаганды, опубликовалъ на эфіопскомъ и греческомъ языкѣ. Это мнѣніе единогласно потомъ признано учеными послѣднимъ, и теперь никѣмъ не считается текстъ манускрипта оригинальнымъ, а переводнымъ съ греческаго, на что указываютъ собственные греческія имена, оставленные безъ перевода, термины и многіе обороты рѣчи.—Вопросъ объ авторѣ манускрипта до сихъ поръ нельзя считать окончательно рѣшеннымъ. По мнѣнію однихъ ученыхъ, преимущественно англійскихъ и французскихъ (Woide, Renan, Amelineau, Schwarze—Petermann) авторомъ манускрипта былъ или Валентинъ, или кто л изъ его послѣдователей; по болѣе основательному сужденію другихъ—главнымъ образомъ нѣмецкихъ—ислѣдователей (Harnack, Schmidt) авторъ принадлежалъ къ большой группѣ древнихъ барбело-гностиковъ, т. е. къ офитамъ. Болѣе подробная рѣчь объ этомъ ниже ¹⁾.

¹⁾ См. ниже, стр 258 и дал.

Брукіанскій¹⁾ кодексъ, какъ и Аскевіанскій, является переводомъ съ греческаго на коптскій языкъ. По своему содержанію онъ не представляетъ цѣлаго произведенія, но состоитъ изъ двухъ совершенно различныхъ кодексовъ. На это уже указываютъ ясно различающіяся по внѣшнему виду двѣ группы листовъ. Къ первой группѣ принадлежатъ 39 листовъ папируса свѣтлой окраски, ко второй 31 листъ темнаго цвѣта; почеркъ на первыхъ листахъ мелкій, приближающійся къ курсивному; на вторыхъ, наоборотъ, выступаютъ красивые унциалы стараго письма. По своему составу оба кодекса довольно фрагментарны. Первый кодексъ предваряется какъ бы эпитафомъ: „Я возлюбилъ васъ и

1) Имя Брукіанскому кодексу далъ знаменитый шотландскій путешественникъ XVIII в. Жавъ Брукъ (James Bruce) Изслѣдуя въ 1769 г. Нильскіе источники, онъ случайно встрѣтилъ у туземцевъ, по всей вѣроятности въ Фивахъ, нѣсколько арабскихъ и эфиопскихъ манускриптовъ, однимъ изъ которыхъ былъ и нашъ гностическій памятникъ, и приобрѣлъ ихъ. По возвращеніи изъ путешествія, Брукъ отослалъ приобрѣтенные манускрипты въ Лондонъ. Упомянутый выше ученый Woide повѣдалъ ученому міру также и о гностическихъ сочиненіяхъ Брукіанскаго кодекса. Онъ даже снялъ съ кодекса копію, которая, послѣ его смерти, вмѣстѣ съ другими рукописями, сдѣлалась достояніемъ университета въ Оксфордѣ. Въ 1848 г Шварцъ, наряду съ кодексомъ Аскевіанскимъ, изучалъ и Брукіанскій кодексъ. Онъ сравнилъ списокъ Woide съ оригиналомъ и самъ сдѣлалъ копію. Но Шварцъ не издалъ кодекса. Первое изданіе кодекса принадлежитъ Амелино, сдѣланное имъ въ 1882 г. Изъ нѣмецкихъ ученыхъ снова задался изученіемъ кодекса и копій съ него Woide-Schwarze C. Schmidt. Плодомъ этого изученія было появленіе въ общей серіи „Texte und Untersuch“ VII, 1—2 работы Карла Шмидта „Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Bruceianus“. Leipzig. 1892, гдѣ содержалось изданіе кодекса на коптскомъ языкѣ, переводъ его и изслѣдованіе о немъ. Этотъ нѣмецкій переводъ, уже безъ оригинальнаго текста, былъ помѣщенъ въ I-й томъ „Koptisch-gnostische Schriften“. C Schmidt'a (SS 257—367) — Кодексъ Брукіанскій написанъ на папирусѣ и содержитъ 78 листовъ in quarto, высотой 29 сант., а шириною 17 сант., страницы на колонны не раздѣлены и имѣютъ отъ 27—36 строкъ, пагинація въ манускриптѣ отсутствуетъ. Какъ написанный на непрочномъ матеріалѣ, Брукіанскій кодексъ сильно пострадалъ отъ времени; семь листовъ совершенно исчезли уже послѣ перваго описанія кодекса Woide, а слѣдующія 49 на половину истлѣли.

восхотѣлъ даровать жизнь. Иисусъ живой—есть познаніе истины“. Самый текстъ начинается словами: „Эта книга познанія невидимаго Бога посредствомъ тайныхъ мистерій“.. Послѣ двухъ листовъ, связанное изложеніе перерывается, ибо утрачено нѣсколько листовъ. Но очевидно въ нихъ шла рѣчь объ обычныхъ гностическихъ эманацияхъ, такъ какъ на дальнѣйшемъ сохранившемся листѣ продолжается изложеніе того же предмета, но только вмѣсто 60 эманаций, мы имѣемъ описаніе 28. Затѣмъ слѣдуетъ описаніе путешествія Иисуса съ учениками чрезъ 60 сокровищъ. На 302 стр. находится подпись: „Книга о великомъ κατὰ μυστήριον λόγος“. Здѣсь нужно видѣть заглавіе книги. Въ дальнѣйшемъ отдѣлѣ, который начинается словами: „Окружите меня, чтобы я возвѣстилъ вамъ великія тайны сокровищъ свѣта“, Иисусъ сообщаетъ ученикамъ тайны свѣта, въ частности о трехъ крещеніяхъ, тайну избѣжанія зла архонтовъ, тайну духовнаго помазанія, прощенія грѣховъ и тайну 12-ти эоновъ, чтобы можно было пройти чрезъ нихъ безопасно послѣ смерти. Эта часть прерывается внезапно, и подпись къ ней, т. е. оглавленіе отсутствуетъ.—Какъ видно, содержаніе двухъ частей перваго кодекса довольно различно, и онѣ выдаются себя за сравнительно самостоятельныя отдѣльныя сочиненія. Но обѣ части кодекса носятъ теперь во всѣхъ изданіяхъ одно заглавіе: первая книга Jeû, вторая книга Jeû. Это оглавленіе заимствовано изъ гностическаго сочиненія Pistis Sophia. Тамъ упоминаются эти двѣ книги подъ именемъ книгъ Jeû¹⁾.—Второй кодексъ также фрагментарнаго характера. Онъ не имѣетъ начала. Связный текстъ продолжается затѣмъ на 25 листовъ. Дальнѣйшіе 6 листовъ отдѣлены и

¹⁾ „Это суть три наслѣдія (κληροί, Erbteile) царства свѣта. Мистеріи (μυστήρια) этихъ трехъ наслѣдій свѣта весьма богаты, (вы ихъ найдете въ обѣихъ великихъ книгахъ Jeû)... Въ остальныхъ низшихъ мистеріяхъ вы теперь не имѣете нужды, но вы найдете ихъ въ двухъ книгахъ Jeû“. Pistis Sophia—по изданію C. Schmidt'a. В. I. S. 158.

должны быть отнесены не къ началу (вопреки Прейшену), а именно къ концу кодекса. Содержаніе этого кодекса составляютъ философско-спекулятивныя основы великаго мірового процесса; практическіе же вопросы здѣсь не затрагиваются; отдѣльные шесть листовъ трактуютъ о свойствахъ верховнаго человѣка.

Родство двухъ кодексовъ—Аскевіанскаго и Брукіанскаго—выступаетъ ясно въ однихъ и тѣхъ же названіяхъ эоновъ царства, въ одинаковыхъ мистическихъ дѣйствіяхъ, напр. въ обрядахъ трехъ крещеній и т. п. Приведенное же выше свидѣтельство *Pistis Sophia* о книгахъ *Jeû* говоритъ о принадлежности обоихъ кодексовъ одной и той же сектѣ¹⁾. А благодаря этому упрощается вопросъ объ ихъ авторѣ; мѣстѣ и времени происхожденія. Очевидно, наши книги происходятъ изъ многочисленной семьи барбело-гностиковъ, изъ секты энкратитовъ. Мѣстомъ возникновенія разсматриваемыхъ книгъ былъ также Египетъ. По времени написанія книги *Jeû*, разумѣется, предшествуютъ *Pistis Sophia* и относятся къ первой половинѣ III в.—Вторая часть Брукіанскаго кодекса—сочиненіе безъ заглавія и безъ начала,—содержащее подробное описаніе происхожденія и развитія трансцендентнаго міра, по нѣкоторымъ частнымъ признакамъ²⁾, должна быть отнесена къ сифіанско-архонитской группѣ гностиковъ. Мѣстомъ происхожденія долженъ быть признанъ Египетъ; первая половина III в.—наиболѣе вѣроятное время возникновенія манускрипта

Кромѣ упомянутыхъ двухъ кодексовъ—Аскевіанскаго и Брукіанскаго, въ концѣ XIX в. открыты другія гностическія сочиненія. 13-го Янв. 1896 г. одинъ антикварій изъ Ахмима (*Achmim*) доставилъ въ Каиръ др-ру Райнгардту

¹⁾ С *Schmidt*. Texte und Unter. VIII, 1—2, ss. 648 folg. Derselbe *Koptisch gnost. Schriften*. B. I, s. XXII.

²⁾ С *Schmidt*. *Koptisch-gnost. Schriften*, B. I, s. XXV—XXVI.

(Blunhardt) довольно объемистый папирусный манускриптъ, найденный, по его словамъ, однимъ феллахомъ, въ стѣнѣ, въ нишѣ. Манускриптъ имѣлъ оригинальныя крышки изъ кожи и папируса и вообще сохранился почти въ цѣлости, за исключениемъ первыхъ пяти листовъ и одного листа въ концѣ, стр. 133—134. Манускриптъ былъ перенумерованъ, хотя на многихъ листахъ пагинація уже оборвалась, какъ находящаяся по краямъ кодекса. На послѣдней страницѣ стоитъ ρμα, слѣд. манускриптъ заключалъ 71 листъ или 142 стр., но послѣдняя страница не была исписана; на каждой страницѣ отъ 18—22 строкъ.—Послѣ предварительныхъ замѣчаній, въ манускриптѣ находится надписаніе „Εὐαγγέλιον κατὰ Μαρίας“, а на стр. 77 подпись: „Ἀπόκρυφον Ἰωάννου“; непосредственно на той же самой страницѣ помѣщается оглавленіе „Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ“, а на стр. 127 такая же подпись. Слѣдующая страница начинается безъ заглавія, но въ концѣ манускрипта мы встрѣчаемъ подпись „Πρόξιος Πέτροω“. Отсюда вытекаетъ, что манускриптъ состоитъ изъ трехъ самостоятельныхъ сочиненій: 1) Апокрифа Іоанна или евангелія Маріи, 2) Премудрости Иисуса и 3) Дѣянія Петра. Содержаніе перваго произведенія составляетъ явленіе І. Христа Маріи во снѣ и откровеніе Спасителя Іоанну. Послѣднее является главною частью сочиненія и даетъ заглавіе ему: „Апокрифъ Іоанна“. Однако по мнѣнію Шмида, въ гностическихъ кругахъ разсматриваемое произведеніе было, вѣроятно, больше извѣстно подъ именемъ „евангелія Маріи“; тѣмъ болѣе и названіе „апокрифъ“ (Іоанна) не можетъ быть особенно древнимъ, первоначальнымъ: въ раннѣйшее время было болѣе въ ходу имя „апокалипсисъ“, какъ это видно по древнѣйшимъ (другимъ) гностическимъ сочиненіямъ.—Второе сочиненіе: „Премудрость Иисуса Христа“—разсказываетъ о явленіи І. Христа „не въ прежнемъ образѣ, но въ невидимомъ духѣ“ ученикамъ и мирноносцамъ на горѣ въ Галилеѣ. Они возложили предъ Спасителемъ свои сомнѣ-

нія касательно сущности всего и домостроительства, и божественнаго промысла, и силы избранныхъ. На всѣ свои вопросы ученики получили отвѣты отъ І Христа, явившагося „въ образѣ великаго ангела свѣта“.—Третья книга „Дѣяніе Петра“ повѣствуетъ объ одномъ случаѣ, при совершеніи чудесъ ап Петромъ. Онъ, исцѣляя различныхъ больныхъ, услышалъ упрекъ отъ одного человѣка, бывшаго при этомъ, что Петръ, облегчая страданія другихъ, не хочетъ исцѣлить собственную парализованную дочь. Петръ, въ доказательство силы Божіей, тотчасъ же исцѣлилъ больную, но вслѣдъ же затѣмъ вернулъ ее въ ея прежнее состояніе, для ея же блага—спасенія. При этомъ Петръ разсказалъ исторію ея жизни и обращенія одного извѣстнаго язычника Птоломея, который хотѣлъ жениться на ней и увезъ ее противъ воли родителей; но возвратилъ ее, когда она сдѣлалась больною. Разсказъ кончается словами: „Петръ далъ имъ всѣмъ (присутствовавшимъ) хлѣба и послѣ того, какъ онъ раздѣлилъ его между ними, поднялся и отправился домой“.—Первое гностическое сочиненіе „евангеліе Маріи“ было извѣстно Иринею и имъ сдѣланы изъ него въ І кн. гл. 29—31 значительныя извлеченія, безъ упоминанія имени источника. Это обстоятельство помогаетъ установить время появленія даннаго сочиненія и другихъ связанныхъ съ ними т. е. всего Ахмимскаго кодекса. Сочиненія должны были явиться ранѣ написанія Иринеемъ его произведенія „противъ ересей“, т. е. самое позднее—въ началѣ 80-хъ годовъ II в. Мѣстомъ возникновенія сочиненій былъ Египетъ; первоначальный языкъ ихъ греческій. Позже, когда гностическія секты распространились между туземцами, упомянутыя гностическія сочиненія были переведены на коптскій языкъ.—Настоящій Ахмимскій манускриптъ, по мнѣнію Шмида, относится къ пятому вѣку, что, между прочимъ, можно вывести изъ необычайной тонкости шрифта.—Извлеченія изъ сочиненія—„евангелія Маріи“ у Иринея, именно,

въ тѣхъ главахъ (29—31 первой книги), гдѣ онъ говоритъ о „гностикахъ“ вообще и барбело-гностикахъ—доказываютъ родство разсматриваемаго кодекса съ Брукіанскомъ (и Аскевіанскимъ) и принадлежность его однѣмъ и тѣмъ же сектамъ¹⁾.—Ахмимскій манускриптъ до сихъ поръ не изданъ, хотя еще въ 1905 г. Карлъ Шмидтъ заявилъ²⁾, что послѣ 1-го тома гностическихъ сочиненій будетъ выпущенъ имъ II т., содержащій „еще не опубликованныя три произведенія кодекса Беролинскаго“.

Значеніе открытыхъ гностическихъ сочиненій для изученія гносиса, разумѣется, весьма велико. Кестлинъ³⁾ о важности, напр., книги PS писалъ: „въ ней мы владѣемъ оригинальнымъ сочиненіемъ, которое впервые открываетъ возможность изучить гностическую систему по содержанію и по формѣ прямо и непосредственно по источнику“. Въ этомъ съ нимъ согласны и Гарнакъ⁴⁾ и Шмидтъ⁵⁾.

Однако фрагментарность упомянутыхъ источниковъ⁶⁾, ихъ случайный характеръ, принадлежность только одной сектѣ или семейству сектъ гностицизма, ихъ позднее происхожденіе—дѣлаютъ ихъ очень недостаточными данными для рѣшенія вопросовъ о происхожденіи гностицизма, развитіи его, сущности и т. п.—Кромѣ названныхъ большихъ сочиненій гностиковъ, сохранилось много гностическихъ фрагментовъ у о. о., учителей и писателей церкви. Ихъ мы

¹⁾ Свѣдѣнія объ Ахмимскомъ манускриптѣ заимствуются изъ описанія его—реферата К Шмидта, помѣщеннаго въ „Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Akademie d. Wissensch. XXXIII, 1896, s. 839—846.

²⁾ С. Schmidt. Koptisch gnostische Schriften B I Einleitung. IX.

³⁾ Köstlin Das gnostische System des Buches Pistis Sophia (Theologische Jahrbücher 1854 B XIII Heft 1, s. 2)

⁴⁾ Harnack Gnostische Buch Pistis Sophia Texte und Unter VII, 2 1891, s. 59

⁵⁾ С. Schmidt Texte und Untersuch VIII, 1—2, s. 344

⁶⁾ Уже Кестлинъ совершенно справедливо указалъ на неудовлетворительность гностической системы по Pistis Sophia—Theol. Jahrbücher 1854 B XIII Heft 1, s. 5

не будемъ здѣсь перечислять; они обычно указываются у насъ въ началѣ соответствующихъ отдѣловъ въ самомъ изложеніи сочиненія.

При огромномъ богатствѣ гностической литературы ¹⁾, сохранившіеся остатки отъ нея кажутся какими-то жалкими,—какъ бы незначительными рудами нѣкогда величественнаго и очень красиваго зданія. Какъ на причину утраты гностическихъ сочиненій обычно указываютъ на вандализмъ византійскихъ правителей, добывавшихъ въ V—VI в. в гностицизмъ ²⁾, или даже на слишкомъ „радикальную“ полемику противъ него христіанскихъ ересеологовъ. Конечно, „радикальная“ полемика—когда кажется для того, чтобы „зло пресѣчь“ нужно только „собрать всѣ книги да сжечь“—вещь очень соблазнительная. Къ ней еще прибѣгаютъ и теперь, несмотря на то, что при книгопечатаніи она едва ли можетъ достигать своей цѣли; тѣмъ болѣе подобная „радикальная“ полемика могла располагать къ себѣ въ древнее время, до появленія печати. Однако у насъ нѣтъ особыхъ данныхъ обвинять въ этомъ не только ересеологовъ, но и византійскихъ чиновниковъ. Древнее время вообще было мало благопріятно для храненія литературныхъ сокровищъ, главною причиною чего является, разумѣется, отсутствіе книгопечатанія. Погибли не только еретическія, гностическія сочиненія, утрачены также творенія отцовъ и учителей церкви. Сколь многіе изъ нихъ полемизировали съ гностицизмомъ, и какъ мало сохранилось ихъ сочиненій. Не говоря о прочихъ, спросимъ: гдѣ столь важное сочиненіе, какъ синтагма св. Іустина противъ всѣхъ ересей и еще, быть можетъ, отдѣльное сочиненіе его противъ Маркіона? гдѣ синтагма св. Ипполита или оригинальное сочиненіе св. Иринея „противъ ересей“? Все истребило

¹⁾ См. ниже, стр 649 и дал

²⁾ Ср С. *Schmidt*. *Texte und Untersuch* VIII, 1—2, s. 1.

безпощадное время... А быть может еще не всё вскрыты книго—и казно-хранилища древности. Въ самомъ дѣлѣ давно ли найдены кодексы Аскевианскій и Брукіанскій, или Philosophumena Ипполита? А Ахмимскій манускриптъ открытъ совсѣмъ въ наши дни!..

Какія бы ни были причины скудости гностической литературы, только воспроизвести гностицизмъ по подлиннымъ гностическимъ источникамъ нѣтъ возможности, хотя опыты въ этомъ направленіи, какъ увидимъ ниже, предпринимаются. По необходимости приходится обращаться къ источникамъ *не прямымъ*, къ полемической литературѣ противъ гностиковъ со стороны о. о., учителей и писателей церкви.

Не останавливаясь съ особымъ вниманіемъ на общихъ, краткихъ замѣчаніяхъ противъ іудействующихъ и докетовъ посланій св. Игнатія, мы должны назвать въ качествѣ первыхъ серьезныхъ трудовъ противъ гностицизма сочиненія *св. Юстина мученика*—синтагму противъ всѣхъ ересей ¹⁾ и, быть можетъ еще, синтагму противъ Маркіона ²⁾; ни то, ни

¹⁾ О ней упоминаетъ самъ Юстинъ въ своей первой апології: „ἔστι δὲ ἡρῶν καὶ σὺνταγμα κατὰ πασῶν τῶν ὑπερημένων αἱρέσεων συντεταγμένον“. Apol. I, 16 (Ed. Otto. Corpus apologetarum, V. I, p. 84). Будучи направлена, „противъ всѣхъ ересей“, она въ сущности имѣетъ въ виду гностицизмъ: такъ какъ въ то время стерлись границы между ересью и гносісомъ (ср. Harnack Zur Quel., s. 12)

²⁾ О синтагмѣ Юстина противъ Маркіона—*πρὸς Μαρκίωνα σὺνταγμα*—упоминаетъ св. Иринеѣ—IV, 6, 2 (ср. V, 26, 2) и Евсевій (Цер. Ист. IV. 11, 8—10). Вл. Теодоритъ называетъ (haer. fabul. comprehend I, 25) Юстина въ числѣ лицъ, полемизировавшихъ съ Маркіономъ (Migne. Patrologiae cursus completus. ser. gr. t. LXXXIII, с. 415).—Но въ виду того, что Евсевій, упоминая о синтагмѣ Юстина противъ Маркіона, дѣлаетъ изъ нея извлеченія, которыя самъ Юстинъ въ своей первой апології, гл. 26, относитъ, по-видимому, къ „синтагмѣ противъ всѣхъ ересей“.—Нѣкоторые думаютъ, что „синтаagma противъ Маркіона“ была лишь отдѣльною главою общей синтагмы противъ ересей. Таковы, напр., Фолькмаръ (Theolog. Jahrbüch, 1855, s. 270), Липсіѣ (Zur Quellen Kritik, s. 85). Но Hilgenfeld (Die Ketzergeschichte, ss. 4—5, anm 7), Zahn (Geschichte d. neutest. Kanons. B I, s. 600), Harnack (Zur Quellenkritik. der Geschichte d. Gnosticismus, s. 56, anm.)—не соглашаются съ такимъ заключеніемъ.

другое сочинение, къ сожалѣнiю, не сохранились. Послѣ св. Iустина Евсевiй ¹⁾ упоминаетъ о „многихъ поборникахъ истины“, полемизировавшихъ противъ гностиковъ—Агриппу Кастора, Егезиппа, Дiонисiя, еп. Коринесскаго, Пивита Критскаго, Филиппа, Аполлинарiя, Мелитона, Музона, Модеста и Теофила Антиохiйскаго. Но отъ большинства изъ нихъ сохранились лишь одни имена или еще—заголовки сочиненiй—и рѣдко—какiе н. фрагменты.—Важнѣйшимъ антигностическимъ писателемъ по справедливости считается св. *Иринея, еп. Лионскiй*, сочинение котораго въ пяти книгахъ „Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως“, написанное въ 80-хъ и 90-хъ годахъ II в., сохранилось въ древнемъ латинскомъ переводѣ, обычно озаглавливаемомъ „Adversus или contra haereses“. Лучшимъ изданiемъ этого сочиненiя естественно признается появившееся 60 лѣтъ тому назадъ изданiе Гарвея ²⁾. Есть и хорошiй русскiй переводъ этого сочиненiя—прот. Преображенскаго Полемизироваль противъ гностиковъ и ученикъ св. Иринея, св. Ипполитъ Римскiй. Евсевiй ³⁾ и блаж. Геронимъ ⁴⁾ приписываютъ ему сочинение „πρὸς ἅπασας τὰς αἵρέσεις σύνταγμα“ Объ этомъ же несомнѣнно сочиненiи говоритъ Фотiй ⁵⁾, когда онъ сообщаетъ: „Читалъ книжечку Ипполита,—Ипполитъ ученикъ Иринея,—то была синтаγμα противъ 32 ересей, начинающаяся досифеанами и простирающаяся до ноэцианъ; эти ереси были подвергнуты, говорить, опроверженiю въ обращенiи т. е. (Ипполита) съ Иринеемъ (ὀμιλοῦντος Εἰρηναίου)“. Эта синтаγμα не сохранилась, но она, какъ увидимъ ниже, легко восстанавливается; самый близкiй къ ней текстъ признается у псевдо Тертуллиана,

¹⁾ *Евсевiй*. Цер. Ист. IV, 7, 21, 23, 24, 27, 28

²⁾ *W Harvey*. Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses. Cantabrigiae. M. D. CCC. LVII. T. I—II. Подробнѣе объ этомъ ниже, стр. 676..

³⁾ *Евсевiй*. Цер. Ист. VI, 22.

⁴⁾ *Блаж. Геронимъ*. О знам. муж. гл. 61.

⁵⁾ *Migne Patrologiae cursus completus ser. graec. T. CIII. Cod. 121*. „Ἀλεξανδορῆ βιβλιοθηκῶν Ἰππολύτου, μαθητῆς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἰππολύτος. ἦν δὲ τὸ σύνταγμα τὰ αἵρέσεων 32, ἀρχὴν ποι οὖσαν Δοσιθεανούς καὶ μέχρι Νοτιανῶν διαλαβάνον τὰς δὲ φρεσὶν ἐλεγχῶς ὑποβληθῆναι οὐλοῦντος Εἰρηναίου“.

котораго считаютъ возможнымъ прямо замѣнять именемъ Ипполита, поскольку идетъ рѣчь объ упомянутой его синтагмѣ. Кроме того Ипполиту приписываетъ Евсевій сочиненіе противъ Маркіона¹⁾; а затѣмъ Ипполиту принадлежитъ большое ересеологическое сочиненіе „*Katà pasōn aîrēsēōn êlēyhos*“ (*Refutatio omnium haeresium*), открытое только въ половинѣ XIX²⁾.—Серьезнымъ ересеологомъ и антигностикомъ въ особенности былъ *Тертуліанъ*. Отъ него сохранились слѣдующія сочиненія въ этомъ родѣ: 1) *De praescriptionibus haereticorum*, 2) *Adversus Marcionem*, 3) *Adversus Valentinos*, 4) *Adversus Hermogenem*, 5) *De carne Christi* и 6) *De resurrectione carnis*. Всѣ эти сочиненія помѣщаются во II томѣ патрологии Миня латин. серіи. Есть переводъ этихъ сочиненій (не упоминая о своеобразномъ переводѣ г. Карпова) на русскій языкъ, сдѣланный Н. Н. Щеловымъ и напечатанный въ ж. „Труды К. Д. Академіи“, съ 1909—1915 г. Сочиненіе, противъ Маркіона³⁾ переведено не все, только первыя двѣ книги. При пользованіи сочиненіями Тертуліана, имѣетъ важное значеніе вопросъ о времени ихъ появленія. Въ западн. литературѣ есть особое сочиненіе, посвященное вопросу о времени появленія сочиненій Тертуліана³⁾.—Изъ антигностическихъ писателей, для которыхъ борьба съ гностицизмомъ была живымъ дѣ-

¹⁾ *Евсевій*. Цер. Ист. VI, 22.

²⁾ Это сочиненіе открыто въ 1842 г. на Аеонѣ грекомъ Миною Миноидомъ, а издано впервые въ 1851 г. Э. Миллеромъ подъ именемъ Оригена; это изданіе было перепечатано у Миня въ XVI т. греческ. серіи. Возгорѣвшіеся споры объ авторѣ *Refutatio*, окончились побѣдою тѣхъ, кто приписывалъ сочиненіе Ипполиту. Подъ его именемъ оно и было издано въ 1859 г. L. Duncker'омъ и F. G. Schneidewin въ Гёттингенѣ. Изъ видныхъ изслѣдователей гностицизма только Липсій продолжалъ сомнѣваться въ правильности выводовъ, и автора „Философумень“ называлъ псевдо-Оригеномъ (*Chronologie der römischen Bischöfe* Kiel. 1869. S. 41, anm. 2.—*Zur Quellenkritic*. S. 26, anm. 1 *Die Quellen*. SS. 118—124).—Изъ „Философумень“ на русскій языкъ переведено только предисловіе (и то не все) прот. Преображенскимъ въ „Правосл. Обзорѣнн“. 1871—Въ изложеніи мы слѣдуемъ Гильгенфельду въ техническомъ обозначеніи Ипполита, какъ автора синтагмы (=Ипполитъ I) и Философумень (=Ипполитъ II)

³⁾ *Prof. Dr. F. Nacldechen. Texte und Untersuchungen* B. V. II 2.

ломъ жизни, еще нужно упомянуть о Климентѣ Александрійскомъ. Въ его сочиненіи „Строматы“ находится очень много подлинныхъ гностическихъ фрагментовъ. Поэтому названое сочиненіе весьма цѣнно. „Строматы“ изданы въ серіи греческихъ христіанскихъ писателей Прусской Академіей Наукъ ¹⁾. Есть это сочиненіе на русскомъ языкѣ.—Весьма цѣнные данныя для изученія гностицизма содержатся у Оригена ²⁾, въ его сочиненіи противъ Цельса, преимущественно, въ VI кн., и въ комментаріи на ев. Іоанна.—Чрезвычайно много вниманія гностицизму удѣляютъ ересеологи IV в. Св. Епифаній ³⁾ и Филастрій ⁴⁾, особенно первый, и ересеологъ V в. Теодоритъ ⁵⁾.—Еще можно назвать „книгу объ ересяхъ“ блаж. Августина и книгу „Praedestinatus“. Если мы упомянемъ еще сочиненіе Плотина „Противъ гностиковъ“ и біографическій очеркъ Порфирія „о жизни Плотина“,—то мы кончимъ рѣчь о всѣхъ не прямыхъ источникахъ гностицизма.

У западныхъ изслѣдователей гностицизма названные ересеологи не пользуются особымъ довѣріемъ. Имъ приписываютъ „партиійность и страстность“, которыя „явно затемняли сужденія большинства древнихъ ересеологовъ“ ⁶⁾; говорятъ ⁷⁾ о ихъ неспособности или нежеланіи „понять такъ

¹⁾ Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. *Otto Stählin*, Clemens Alexandrinus B. II—III Leipzig. 1906—1909

²⁾ Die griechischen christlichen Schriftsteller drei ersten drei Jahrhunderte. Origenes Werke. Zw. Band Leipzig. 1899. B. IV. Der Johannes kommentar, Er Preuschen. Leipzig. 1903. Первые четыре книги противъ Цельса переведены на русскій языкъ профъ Каз. дух. Академіи Л. И. Писаревымъ.

³⁾ Πανάριον, Ἀντιχεφαλίσις. См. *Oehler*. Corpus haereselologicum T. II и III. Есть русск переводъ

⁴⁾ *Philaster*. Contra haereses См. изд Вѣн Акад. Наукъ „Corpus eccl. v. XXXVIII.

⁵⁾ Αἰρετικῆς κακορομίαι: Ἐπιτομή (Haereticorum fabularum compendium. Migne, t LXXXIII.

⁶⁾ *Ev. De Faye*. Introduction a l' étude du gnosticisme au II et au III siecl. Paris 1903, p. 1.

⁷⁾ *Preuchen* Zwei gnostische Hymnen. Gies/en 1904, s. 5—6.

сурово ими поражаемое движениѣ, о „произвольномъ вырваніи кусковъ изъ ихъ (т. е. еретиковъ) ученій“, ихъ рѣшаются обвинять даже прямо во лжи¹⁾, ибо они будто бы „влагаютъ еретикамъ въ уста положенія, которыхъ они никогда не высказывали ни устно, ни письменнo“. Но эти жестокия обвиненія совсѣмъ несправедливы и не основательны. Въ половинѣ XIX были изданы и изслѣдованы подлинныя гностическія сочиненія Аскевіанскаго и Брукіанскаго кодекса. Они принадлежатъ офітскому гносису, который излагается и у ересеологовъ, въ частности, у св. Иринея. Однако удалось ли показать, что изложеніе системъ, напр., барбело-гностиковъ у Иринея стоитъ въ противорѣчій съ ученіемъ гностич. сочиненія „Pistis Sophia“? Конечно, нѣтъ. Да и не можетъ быть иначе. Ересеологи заимствовали свои свѣдѣнія изъ подлинныхъ гностическихъ сочиненій. Последнее открытіе Ахмимскаго манускрипта еще разъ подтвердило это. Въ немъ, между прочимъ, содержится „евангеліе Маріи“; а этимъ сочиненіемъ какъ разъ уже пользовался Ириней въ I кн. гл. 29—31. Такой серьезный изслѣдователь гностицизма, какъ К. Шмидтъ отнюдь не обвиняетъ ересеологовъ въ извращеніи гностическаго ученія²⁾. А кому же, кажется, лучше знать гностицизмъ по подлиннымъ гностическимъ сочиненіямъ, какъ не ему, изслѣдователю всѣхъ гностич. кодексовъ и знатоку коптскаго языка?!

Говоря такъ, мы отнюдь не рисуемъ себѣ не естественнаго порядка вещей, будто бы ересеологи не были представителями ортодоксальной церкви, а какими-то правовѣрными гностиками, дѣлавшими изъ уваженія и по любви къ своимъ учителямъ excerpta и ἐπιτομή(ν), т. е. сокращенія и извлеченія изъ ихъ сочиненій. Ересеологи, занима-

¹⁾ А. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur. I, 1 Leipzig 1893, s. 143

²⁾ C. Schmidt Sitzungsberichte d. Königl. Preuss. Academie der Wissenschaft XXXIII, 2 Juli. 1896, s. 542.

ясь гностицизмомъ, преслѣдовали опредѣленную цѣль и имѣли свою задачу. Цѣль ихъ была защитить церковь и принадлежащихъ къ ней—отъ гностиковъ, а ближайшая задача—показать, что такое гностицизмъ—и ниспровергнуть, обличить его. Познакомить съ гностицизмомъ они могли не иначе, какъ изложивши систему ученія его, рассказавъ о различныхъ богослужебныхъ дѣйствіяхъ и обрядахъ его и т. п.; словомъ такъ, какъ это всегда дѣлалось, дѣлается и доселѣ, при знакомствѣ съ чуждыми религіями, ересями, расколами или философскими ученіями. Но излагая гностическія системы, ересеологи отнюдь не прибѣгали къ іезуитскому „благочестивому обману“, т. е. не измышляли и не извращали гностическаго ученія, чтобы такимъ образомъ облегчить себѣ критику его, а знакомили съ гностицизмомъ добросовѣстно—на основаніи личного знакомства съ гностиками или ихъ сочиненіями или, наконецъ, пользуясь трудами своихъ прежнихъ собратьевъ по перу, ближе ихъ стоявшихъ къ гностицизму и имѣвшихъ возможность основательно и вѣрно изучить его¹⁾.—Сказанное оправдывается критическимъ изученіемъ ересеологическихъ сочиненій, которое началось еще 50 лѣтъ тому назадъ.

Ученымъ, „сдѣлавшимъ эпоху“ въ литературной критикѣ ересеологовъ, признается Р. А. Липсіей²⁾, выпустившей

¹⁾ Правда, отъ Ипполита узнаемъ (*Refutatio*. . VI. 42, p 300), что маркосіане жаловались на извращеніе ихъ ученія Иринеемъ. Но это было, вѣроятно, жалобы на подобіе тѣхъ, какія высказываются часто двумя авторами, стоящими другъ съ другомъ въ полемикѣ по извѣстному вопросу.

²⁾ Такъ, именно, характеризуетъ изслѣдованіе Липсія Гарвакъ (*См. Zeitschrift für die historische Theologie* 1874 II, s. 143). Однако въ данномъ случаѣ несправедливо забыть гревосходный критикъ Г. Фолькмаръ. Онъ въ своемъ изслѣдованіи „*Hippolytus und die römischen Zeitgenossen Zürich* 1855 (ss 1—174)—касается взаимоотношенія Философуменъ къ другимъ источникамъ, напр. къ Θεодориту (s 22.), къ раняѣйшимъ сочиненіямъ самого Ипполита (s 148.), а подвергая анализу композицію философуменъ (ss 151—163), онъ указываетъ всѣ источники, какими, по его мнѣнію, могъ пользоваться Ипполитъ, при составленіи даннаго сочиненія.

въ 1865 году сочиненіе „Zur Quellenkritik des Eriphanios“ (ss. 1—244 Wien). Онъ пришелъ въ немъ къ двумъ главнымъ выводамъ, что 1) въ основѣ сходныхъ ересеологическихъ памятниковъ Епифанія, Филастрія и псевдо—Тертуліана лежитъ общій источникъ—это утраченная синтагма Ипполита „противъ всѣхъ ересей“,—(ss. 5—51) и 2) отдѣль изъ сочиненія св. Иринея „противъ ересей“ I, XXII, 2—XXVII, 4 и упомянутая синтагма Ипполита имѣютъ свой источникъ въ недошедшей до насъ синтагмѣ Іустина (ss. 51...). Эти результаты своего изслѣдованія Липсіей считалъ (s. 244) несомнѣнными.—Изслѣдованіе Липсія вызвало два обширныхъ трактата со стороны юнаго ученаго Гарнака: 1) Zur Quelleukritik der Geschichte des Gnosticismus (ss 1—88 Leipsig 1873) и 2) подъ такимъ же заглавіемъ другой трактатъ, какъ продолженіе—по предмету изслѣдованія—перваго въ журналѣ „Zeitschrit für die historische Theologie Jahrgaug. 1874 Heft. II, съ стр. 143—226. Гарнакъ сильно колеблетъ „не-сомнѣнность“ выводовъ Липсія; но въ общемъ признаетъ первый главный выводъ Липсія; во второй же вноситъ значительныя ограниченія и поправки, именно онъ отказался видѣть у Иринея I, XX, 2—XXVII, и у Ипполита синтагму Іустина (Zeitschrift s. 215, 216, 218, 219) Въ своей новой работѣ „Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte (ss. 1—258, Leipzig. 1875) Липсіей соглашается съ нѣкоторыми замѣчаніями Гарнака. Онъ, напр., признаетъ, что кромѣ синтагмы Іустина Иринея пользовался другимъ источникомъ—сообщеніями „нѣкоего пресвитера“ (s. 56) и иными данными (ss. 57—61). Согласился Липсіей съ Гарнакомъ и въ томъ, что синтагма Ипполита была написана не на востокѣ, какъ думалъ Липсіей ранѣе, а въ Римѣ, и не въ 190—2 г. а въ началѣ III в., послѣ 205 г (стр. 155—156).

Изслѣдованія названныхъ ученыхъ, имѣвшихъ въ виду главнымъ образомъ опредѣлить основное сочиненіе или источникъ для Епифанія, Филастрія и пс.-Тертуліана, ко-

снулись въ различной степени всѣхъ ересеологическихъ сочиненій древности. Результаты ихъ изслѣдованія приняты и послѣдующими учеными безъ особыхъ возраженій, напр., Гильгенфельдомъ въ его специальномъ трудѣ „Die Ketzergeschichte des Urchristenthums Leipzig. 1884 *Ev. De Faye* Introduction a l' étude du gnosticisme. Paris. 1903—и нашимъ русскимъ ученымъ о Ив. Платоновымъ „Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства“. Часть первая. Обзорѣніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ Москва 1877... Мы скажемъ кратко, какъ обстоитъ дѣло съ литературной критикой всѣхъ древнѣйшихъ ересеологовъ.

Древнѣйшее ересеологическое сочиненіе св. Іустина „синтагма противъ всѣхъ ересей“, какъ извѣстно, утрачено. Но есть нѣкоторыя данныя судить о содержаніи его по 1-й апологіи самого же Іустина (гл. XXV, LVI и LVIII). Въ апологіи онъ говоритъ, что, по вознесеніи Христа на небо, „демоны выслали нѣкоторыхъ людей, которые называли сами себя богами“ (ἀέροντας ἑαυτοὺς εἶναι θεούς); среди нихъ онъ называетъ Симона мага, Менадра и Маркіона; о послѣднемъ онъ замѣчаетъ, какъ еще „нынѣ учащемъ“ (νῦν ἐτι ἐστί διδάσκων) ¹⁾—гл. XXVI (ср. LVI и LVIII).—На основаніи указанныхъ данныхъ Липсіей реконструируетъ потерянную синтагму Іустина. Она должна была начинаться Симономъ, Менадромъ и кончатся Маркіономъ, какъ современникомъ самого Іустина; а въ срединѣ была рѣчь о Саторнилѣ, Василидѣ, (Николаѣ), Карпократѣ, Керинѣѣ, Валентинѣ, и Кердонѣ. Резюме ея мы должны видѣть у св. Иринея, I, XXVII, 2—XXVIII, 4. Написанная около 145 г., синтагма Іустина была очень рано утрачена. Кажется, Тертуллианъ еще зналъ ее (ср. противъ валент. гл. V) и Ипполитъ пользовался ей. Но Евсевій знакомъ съ нею только по выдержкамъ ²⁾.—

¹⁾ *Carolus Eg. De Otto. Corpus apologetarum christianorum. Jenae 1876 V, I, p 76.*

²⁾ Мысль о синтагмѣ Іустина, какъ источникѣ для отдѣла Иринея, I, XXII, 2—XVII, 4 высказана было Липсіемъ еще въ 1563 г. „Zeit-

Это реконструированіе подвергъ критикѣ Гарнакъ¹⁾. По его мнѣнію, нельзя между Симономъ и Менадромъ съ одной стороны и Маркіономъ съ другой—вставляетъ цѣлый рядъ, не упоминаемыхъ въ 1 апологіи лицъ. Порядокъ нужно оставить въ томъ видѣ, въ какомъ онъ дается апологіей. Подтвержденіе своей мысли Гарнакъ думаетъ найти у Егезиппа, еретическій списокъ котораго въ основномъ совпадаетъ съ Іустиновымъ (s. 38). У Егезиппа мы должны предполагать „со всею очевидностью знаніе Іустиновскаго сочиненія“ (s 37) и конечно, пользованіе имъ. Поэтому мы должны реконструировать синтагму Іустина по Егезиппу въ такомъ видѣ: Симонъ (клеобіане, досифеане, горатеи масботей), Менадръ, Маркіонъ, Карпократъ, Валентинъ Саторпилъ“. (s. 41).—Что же касается соображенія Липсіа, будто бы у Иринея въ (I, XXII, 2—XXVІІ, 4) мы должны видѣть сколокъ съ синтагмы Іустина, то Гарнакъ ослабляетъ его свидѣтельствомъ самого Иринея, въ предисловіи къ IV-й книгѣ, что ему въ его дѣлѣ предшествовали „нѣкоторые лучшіе“ его (s. 47), т. е. Іустинъ не былъ для него единственнымъ источникомъ (ср. s. 49) и въ тѣхъ или иныхъ видахъ онъ измѣнилъ порядокъ Іустина (s. 55). Въ вопросѣ о раннемъ исчезновеніи синтагмы Іустина Гарнакъ соглашается съ Липсіемъ²⁾: Тертуллианъ послѣдній имѣлъ ее подъ руками (s. 36). Но Гарнакъ отрицаетъ, чтобы еще Ипполитъ пользовался ею (Zeitschrift. s. 216).—Липсій долженъ былъ признать, что синтагма Іустина, конечно, не единственный источникъ для Иринея (Die Quellen. s. 56), и—ка-

schrift fur wiss. Theologie. 1863, IV, стр. 421, а подробно развита въ „Zur Quellenkritik des Epiphanius. 1865, ss. 52—70.

¹⁾ А. Harnack. Zur Quellenkritik, ss 6... 41.

²⁾ Гильгенфельдъ (Die Ketzergeschichte, ss. 177, 181) и Стеллингъ (Texte und Untersuchungen 1890 VI, 3, s 5, 77) утверждаютъ, что она была на лицо еще въ 20-хъ или 30-хъ годахъ III в. и отъ нея между прочимъ зависѣлъ Ипполитъ въ разсказѣ о Симонѣ магѣ въ Philosophumena'хъ.

кіе еретики обсуждались въ синтагмѣ Іустина—нельзя точно опредѣлить (ср. s. 34 fol).—Таковъ результатъ изслѣдованій двухъ ученыхъ по вопросу о синтагмѣ Іустина. Болѣе положительно и опредѣленно высказаться по данному вопросу не представляется возможнымъ.

Послѣ синтагмы Іустина важнѣйшимъ ересеологическимъ сочиненіемъ являются пять книгъ Иринея „противъ ересей“. Источники его указываются въ общемъ самимъ авторомъ въ предисловіи—это сочиненія учениковъ Валентина, точнѣе послѣдователей Итоломея, и личныя бесѣды съ ними. Имѣя въ виду ближайшимъ образомъ валентиніанъ, какъ наносившихъ вредъ его стаду въ долинахъ Роны (I кн. XIII, 7), Иринея хотя менѣе подробно намѣревался коснуться и другихъ „лжеименныхъ гностиковъ“ (I кн. XI, 1). При этомъ объ однихъ гностикахъ Иринея пишетъ на основаніи сочиненій ихъ, по его собственному заявленію (I, XXI, 2), среди которыхъ было и упомянутое „евангеліе Маріи“; а отдѣль о другихъ смѣшанныхъ еретикахъ I, 22, 1—27, 4—производитъ впечатлѣніе—въ этомъ случаѣ Гарнакъ ¹⁾ согласенъ съ Липсіусомъ—позаимствованія изъ другого ересеологическаго сочиненія, хотя и въ немъ кое-что взято изъ сочиненій гностиковъ (ср I, 23, 4 и I, 25, 5). Но нѣтъ нужды и даже возможности видѣть здѣсь какое н. одно раннѣйшее сочиненіе, напр., синтагму Іустина, какъ это раньше утверждалъ Липсій, а многіе источники, принадлежавшіе предшественникамъ Иринея (см. предисл. къ IV-й его кн) и въ особенности „нѣкоему пресвитеру“ и „апостольскому ученику“ (IV, 27, 1 и IV, 32, 1). Конечно, среди нихъ не только имѣла мѣсто синтагма Іустина,—что ясно изъ указанія самого Иринея (IV, 6, 2 и V, 26, 2),—но играла и *руководящую роль*. Это признаетъ и Гарнакъ ²⁾. Что касается источ-

¹⁾ Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, s 42.

²⁾ Ibidem, s. 47—48. „Justins Syntagma die leitende Quelle“

никовъ для опроверженія лжеименныхъ гностиковъ, то такими для Иринея служили кромѣ упомянутыхъ „лучшихъ“ его и „пресвитера и апостольскаго ученика“ (вѣроятно св. Поликарпа)—бесѣды вообще со „св. пресвитерами“ (ср. V, 20, 2;—33, 3—4).

Рядомъ съ Иринеемъ естественно поставить ученика его Ипполита Римскаго. Ему приписывается два ересеологическихъ сочиненія: 1) синтагма противъ всѣхъ ересей и 2) т. н. Философумена. Около этихъ то сочиненій главнымъ образомъ и велся споръ среди ученыхъ еще съ половины XIX в., не прекратился онъ и теперь.

Главное открытіе Липсіа, что три сходныхъ ересеологическихъ сочиненія— Пс.-Тертуллиана, Епифанія и Филастрія должны быть возводимы къ одному основному источнику—это именно къ утраченной для насъ синтагмѣ Ипполита—признано всѣми учеными и составляетъ безсмертную его заслугу¹⁾. Разногласія касаются только частныхъ, подробностей.—Основные положенія его таковы. Сравненіе ересеологическихъ сочиненій Иринея, пс. Тертуллиана, Ипполита, Епифанія, Филастрія и Θεодорита указываетъ на несомнѣнное родство между собою пс.-Тертуллиана, Епифанія и Филастрія.. Близость двухъ послѣднихъ нельзя объяснить такъ, что одинъ заимствовалъ у другого, ибо это невозможно хронологически. Епифаній окончилъ свой „Панарій“ въ 376—77 г. г., Филастріей же— въ 380 или даже ранѣе. При такомъ незначительномъ промежуткѣ времени появленія двухъ сочиненій, при тогдашнихъ условіяхъ ли-

¹⁾ Хотя уже *Фолькларъ* (Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, s. 66) сдѣлалъ совершенно вѣрное наблюденіе, что если Епифаній (ерес. XXXI, 33), при обличеніи валентиніанъ, въ качествѣ своихъ источниковъ рядомъ съ Иринеемъ называетъ Ипполита, то можетъ имѣть въ виду только его синтагму, а отнюдь не Philosophumena, съ которыми онъ совсѣмъ не знакомъ.

тературнаго общеніи, рѣшительно невѣроятно, чтобы Филастрій могъ пользоваться „Панаріемъ“ Епифанія ¹⁾. Однако вопросъ вовсе не рѣшается такъ просто, какъ можетъ казаться: значить, Епифаній и Филастрій пользовались пс. Тертуллианомъ. Дѣло въ томъ, что у нихъ есть много лишняго противъ пс. Тертуллиана, и притомъ, въ этомъ они сходны между собою. Изъ этого слѣдуетъ, что всѣ три названные ересеолога имѣли предъ собою какой то общій источникъ и использовали его самостоятельно; ближе всѣхъ къ нему стоитъ пс. Тертуллианъ, сокращавшій основной источникъ ²⁾.— Сравненіе названныхъ трехъ ересеологическихъ сочиненій показываетъ, что все-таки и пс. Тертуллианъ дѣлаетъ нѣкоторое отклоненіе отъ основнаго источника: до еретика Ноэта они всѣ согласны въ перечнѣ еретиковъ, далѣе же начинается самостоятельная работа. Пс. Тертуллианъ вводитъ новыя имена противъ основнаго источника—монтанистовъ Прокла и Эшино (ер. 21), четырехдесятника—Бляста (ср. 22) и Праксея (ерес. 25), а также Θεодота—банкира. Изъ этихъ лицъ—Прокль, Блясть, Праксей и Θεодоть, извѣстные изъ другихъ источниковъ, жили въ концѣ II и въ началѣ III в. и дѣйствовали въ Римѣ. Черезъ это опредѣляется достаточно твердо мѣсто и время для написанія пс. Тертуллианова либеллюса—это Римъ, правленіе папы Зеферина (200—217 г.),— а также выясняется характеръ его. Пс. Тертуллиановъ либеллюсъ—это не просто латинскій переводъ, а *переработка основнаго источника*, не ограничившаяся сокращеніемъ его, но состоявшая и въ дополненіи его свѣдѣніями о новыхъ сектахъ, о которыхъ эпитоматоръ зналъ изъ собственнаго наблюденія—Выписывая имена еретиковъ, въ которыхъ со-

¹⁾ Lipsius. Zur Quellenkritik des Epiphanius ss 4—10, 28, 30, 32.

²⁾ Ibidem, s 10—21 .. 33

впадаютъ всѣ три ересеолога, мы получаемъ слѣдующую таблицу:

1 Досиеей	11 Кайниты	22 Кердонъ
2 Саддукеи	12 Сифіане	23 Маркіонъ
3 Фарисеи	13 Карпократъ	24 Луканъ
4 Иродіане	14 Керинѣ	25 Апеллесъ
5 Симонъ	15 Евіонъ	26 Татьянъ
6 Менандръ	16 Валентинъ	27 и 28 Катоффригійцы
7 Сатурнинъ (Саторниль)	17 Птоломей	29 Четырдесятники
8 Василидъ	18 Секундъ	30 Θεοδοτὴ (старш.)
9 Николай	19 Гѣраклеонъ	31 Мелхиседекіане
10 Офиты	20 Маркъ	32 Ноэтъ.
	21 Колорбазъ	

Слѣд. основной источникъ обнималъ 32 еретика—отъ Досиеея до Ноэта. А такой выводъ какъ разъ совпадаетъ съ свидѣтельствомъ патріарха Фотія, приписывавшаго Ипполиту „σύνταγμα πρὸς ἀπάτας τὰς αἵρέσεις“, начинавшуюся Досиееемъ и простиравшуюся до Ноэта ¹⁾. Кромѣ Фотія, Ипполиту усволяетъ сочиненіе противъ всѣхъ ересей—Евсевій ²⁾ и Иеронимъ ³⁾. Ипполитъ въ предисловіи къ своему „Refutatio“ ⁴⁾ упоминаетъ также о своемъ сочиненіи противъ ересей, написанномъ уже „давно“ (πάλαι) и „кратко“ (μετρίως) Синтагма противъ ересей составлена Ипполитомъ на востокъ ⁵⁾, въ м. Азій и подъ вліяніемъ Иринея, какъ свидѣтельствуетъ Фотій „ὁμιλοῦντος Εἰρηηνίου“, называя Ипполита ученикомъ Иринея. Если латинская редакція его явилась въ началѣ III в., то сама синтагма написана лѣтъ на 10 ранѣе, вѣроятнѣе всего въ 190--195 г. г. Синтагма Ипполита не заклю-

¹⁾ Cod. 121. См. греч. текстъ выше, стр. XXII, прим. 5

²⁾ Евсевій. Пер. Ист. VI, 22.

³⁾ Блаж. Иеронимъ. О знамен. мужахъ, гл. 61

⁴⁾ Hippolytus. Refutatio. Ed. Duucker, p. 2.

⁵⁾ Синтагма ничего не знаетъ о римскихъ приверженцахъ Ноэта

чала въ себѣ лишь краткое обозрѣніе ересей, какое впечатлѣніе можетъ внушить о ней либеллюсъ пс. Тертулліана; но содержала и опроверженіе ихъ (*ἀνατροπή*), въ чемъ можетъ убѣждать, напр., Епифаній, широко пользовавшійся ею. Однако это сочиненіе писано Ипполитомъ до знакомства его съ большимъ сочиненіемъ Иринея „противъ ересей“, лишь на основаніи устныхъ бесѣдъ съ нимъ въ м. Азіи, до 170 хъ годовъ, когда Иринея переселился на западъ. Но Ипполитъ слѣдуетъ болѣе Іустину, чѣмъ Иринею ¹⁾.— По поводу этихъ выводовъ Липсіа Гарнакъ ²⁾ говоритъ: „Открытіе, сдѣланное Липсіемъ, что Епифаній, Филастрий и пс. Тертулліанъ восходятъ на общій основной источникъ, который начинался Досиеемъ, а кончался позціанами, безспорно правильно. Но обнимало ли это основное писаніе тридцать двѣ ереси, именно точно 32, какъ ихъ перечисляетъ пс. Тертулліанъ либеллюсъ, не можетъ быть выведено съ полною достоверностью“. Предположеніе Гарнака (s. 184), что основной источникъ Епифанія содержалъ только 31 ересь, а не 32—нѣсколько искусственно и не въ силахъ поколебать вывода Липсіа, такъ удачно совпадающаго съ свидѣтельствомъ Фотія. Но Гарнаку удалось поколебать выводы Липсіа о времени и мѣстѣ написанія синтагмы Ипполита и отчасти воцрость объ отношеніи ея къ Иринею. Набрасывая тѣнь на восточное происхожденіе Ипполита, Гарнакъ считаетъ его жителемъ Рима, писавшимъ свои сочиненія также въ Римѣ, въ частности синтагма написана имъ только въ началѣ III в ³⁾.

¹⁾ *Lipsius. Zur Que'lenkritik*, ss 33, 34, 35, 37, 40, 41—42, 50—51.

²⁾ *Zeitschrift fur historische Theologie* 1874 II, s 168 (курсивъ автора)

³⁾ *Zeitschrift*, 1874, II, s 196—206 Ср *Volkmar—Hippolytus*, s. 171. Опъ нижегъ объ Ипполитѣ „Вѣроятно самъ происходя изъ Рима, опъ былъ слушателемъ Иринея въ Лиубъ“—и въ примѣчаніи (2 мѣ) добавляетъ „Выраженіе Фотія, что его синтагма написана *ὑπὸ τούτου* *Πισκοῦ* поконится на ошибочномъ сообщеніи рассказчика Опъ слушать Иринея, а книгу свою написалъ по его сочиненію“

Если Ипполитъ писалъ свое разсматриваемое сочиненіе въ началѣ III в., то онъ могъ знать уже сочиненіе Иринея, а выраженіе Фотія „ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου“ отнюдь нѣтъ нужды понимать лишь въ смыслѣ личныхъ устныхъ бесѣдъ¹⁾ Гарнакъ рѣшительно высказывается противъ положенія Липсія, что Ипполитъ пользовался синтагмой Іустина²⁾. Относительно времени и мѣста происхожденія синтагмы Ипполита Липсій³⁾ въ общемъ склоняется на доводы Гарнака.

Кромѣ синтагмы, Ипполиту принадлежитъ большое ересеологическое сочиненіе т. н. *Philosophumena*, открытое въ половинѣ XIX в. Ученымъ стоило не малыхъ усилій доказать происхожденіе его отъ Ипполита⁴⁾. Насъ теперь

1) *Ibidem*, s 174 215

2) *Ibidem*, t. 216

3) *Die Quellen*, s. 155—6

4) Найденная въ 1842 г. грекомъ Миною рукопись на Аеонѣ, относившаяся къ XIV в., озаглавливалась *Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων Ἐλεγγος* — *Philosophumena sive omnium haeresium Refutatio* — Первая книга вновь найденнаго сочиненія, содержащая обзоръ мнѣнія греч философовъ о происхожденіи міра и природы вещей — была извѣстна и ранѣе, при чемъ за свое философское содержаніе приписывалось Оригену Въ найденной рукописи оказались утраченными — 2 и 3 книги и начало 4-й. Имени автора на рукописи не стояло. Для опредѣленія автора въ самой рукописи имѣлось такое свѣдѣніе Въ X кн. 32 гл. (по изд Dupcker'a, p 334) значилое . ἡμῶν βιβλῶν προεχοῦσα Περὶ τῆς τοῦ πάντος οὐσίας, т е тому же самому автору принадлежитъ и сочиненіе „О сущности всего“. Между тѣмъ Фотій въ *Biblioth. codex XLVIII* пишетъ „я нашель въ припискахъ, что это слово (разумѣется *λόγος κατὰ τῆς Ἀρετῆμονος αἱρέσεως* или малый лабиринтъ) не принадлежитъ Іосифу, а нѣкоему римскому пресвитеру Каю, онъ же, говорятъ, написалъ и Лабиринтъ (*Λαβύρινθον*) и самъ онъ въ концѣ его свидѣтельствуегъ, что ему же принадлежитъ сочиненіе относительно всего (*αὐτός ἐν τῷ τελει τοῦ Λαβύρινθου ἀνεκτύρατο εαυτοῦ εἶναι τοὶ περὶ τοῦ πάντος οὐσίας λόγον*)“ Фотій, какъ видно, только по слухамъ (φασί) усвоилъ написаніе „Лабиринта“ а слѣд и сочиненія „Относительно всего сущаго“ Каю. Между тѣмъ въ настоящее время признается несомнѣннымъ, что сочиненіе *Περὶ πάντος οὐσίας* принадлежитъ Ипполиту Римскому, оно значитя нѣсколько подъ видоизмѣненнымъ заглавіемъ (*Περὶ τοῦ πάντος*) на памятникъ Ипполита, открытомъ въ Римѣ въ 1551 г — Вотъ сущность дѣла Выясненію его посвящены груды извѣстныхъ ученыхъ Деллингера, Гизелера, Якоби, Бузена и превосходная работа, не разъ уже названная — Фолькмара,

интересуетъ вопросъ о литературныхъ источникахъ этого сочиненія.

Даже при быстромъ ознакомленіи, обращаетъ на себя вниманіе громадное различіе *Refutatio* Ипполита отъ другихъ ересеологическихъ сочиненій и даже отъ его собственной синтагма, реставрируемой по пс Тертуллиану и др. Объясненіе этого наблюденія содержится въ самой книгѣ Ипполита. Оказывается, онъ владѣлъ при составленіи ея такими источниками, какими не располагали другіе. Именно, онъ имѣлъ: 1) 'Απόφασις симоніанъ, 2) Παράδοσις Σήθ, 3) βιβλος 'Ηλυσάκι, 4) писаніе наассеновъ, 5) сочиненіе одного изъ ператовъ, 6) сочиненіе одного василидіанина, 7)—валентиніанина, 8)—докета, 9)—маркіонита Предона, 10)—гностика Іустина, 11)—Монойма, 12) опроверженіе Гермогена. Но при всемъ томъ для него былъ „Иринея, какъ главный источникъ и даже руководитель“¹⁾.

Много и долго выпало на долю Ипполита бороться съ различными еретиками—и посторонними, чуждыми, давно умершими—и живыми, съ которыми приходилось сталкиваться въ повседневной жизни, замыслы которыхъ казались такъ хорошо понятными и особенно опасными для церкви. Такими являлись для Ипполита приверженцы папы Каллиста, каллистіане, возглавлявшіе—искренно казалось Иппо-

превзошедшаго въ данномъ вопросѣ даже Дёллингера (*Döllinger. Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Regensburg 1853*). Книга Дёллингера вамъ кажется особенно цѣнною въ выясненіи біографическихъ обстоятельствъ въ жизни Ипполита и его положенія въ римской церкви и іерархіи.—Надѣюсь просить о сочиненіяхъ Ипполита, въ особенности философуменъ—много потрудился нашъ рус. ученый О. Иванцовъ-Платоновъ („Ереси и расколы, стр 72—252), цитируемый и въ западной литературѣ. О томъ, что извѣстный изслѣдователь гностицизма Липсіи не признавалъ принадлежности Ипполиту Философуменъ за несомнѣнно доказанное—сказано выше, стр. XXIII, прим. 2.

¹⁾ Такъ говорить Фолькмаръ (*Hippolytus, s. 163*). Однако въ другомъ мѣстѣ (s. 152) онъ вѣсколько оригинально поясняетъ это „главенство“ и „руководство“ Иринея, что онъ, „существенно (*wesentlich*) могъ быть восполненъ, другими источниками, которые повсюду имѣли предпочтеніе“ (*überall die Präponderanz*).

литу—всѣхъ раннѣйшихъ еретиковъ рационалистическаго характера. Чтобы поразить ихъ, Ипполитъ считалъ нужнымъ составить особое сочиненіе объ языческихъ „философуменахъ“ (кн. I—IV), т. е. языческомъ ученіи—ближ. образомъ о греческой философіи (кн. I), а затѣмъ о родственныхъ ей системахъ восточныхъ, въ особенности халдейскихъ (кн. II—IV). Чрезъ это авторъ сразу приковываетъ своихъ противниковъ къ позорному столбу, показавъ въ нихъ принципиальныхъ противниковъ христіанства, въ своемъ ученіи собственно возобновляющихъ языческія системы.—Переходя къ историческому обзорѣню лжеученій, авторъ не думаетъ на первыхъ порахъ отдаться въ руководство Иринею. Онъ владѣлъ вновь открытыми сочиненіями древнихъ еретиковъ—наассеновъ, ператовъ, сефіанъ и Іустина-гностика, которые были неизвѣстны Иринею и происхожденіе которыхъ не было никому извѣстно. Для изложенія ихъ системъ Ипполитъ выдѣляетъ особую книгу—5-ю. Только послѣ этой книги онъ намѣревается слѣдовать Иринею. VI-ю книгу онъ начинаетъ изложеніемъ ученія Симона и симоніанъ. Но здѣсь опять Ипполитъ имѣлъ свой источникъ; поэтому въ значительной степени используетъ его, дѣлая изъ него выдержки и въ ближайшую связь съ Симономъ онъ ставитъ Валентина. Хотя авторъ имѣлъ и здѣсь новыя свѣдѣнія изъ восточныхъ и западныхъ источниковъ, однако выписываетъ текстъ Иринея о Валентинѣ и Маркѣ такъ тщательно, что очень много помогаетъ для возстановленія первоначальнаго текста Иринея. Далѣе у Иринея слѣдовали неразрывно связанными Саторнилъ и Василидъ. Между тѣмъ Ипполитъ владѣлъ для изложенія ученія послѣдователей Василида новымъ источникомъ—сочиненіемъ одного василидіанина. Поэтому онъ начинаетъ съ Василида, чтобы потомъ, при изложеніи Саторнида, уже точно слѣдовать своему руководителю. Послѣ этой пары у Иринея слѣдовалъ Карпократъ. Но для Ипполита это казалось не послѣдовательнымъ хронологи-

чески. Нужно было коснуться духовных сыновей Симона Менаандра и Маркіона. Однако о Менаандрѣ онъ нашелъ у Иринея очень мало; но тѣмъ подробнѣе онъ можетъ рассказать о Маркіонѣ, владѣя сочиненіемъ его ученика Пренона. При изложеніи ученія Карпократа, Керинея и евіонитовъ, Ипполитъ точно слѣдуетъ Иринею (кн. VII, 32—34 ср Ирин. I, с. 25—26.). Въ слѣдующихъ главахъ онъ излагаетъ сходное съ евіонитами также богохульное ученіе неизвѣстныхъ Иринею Θεодотіанъ (гл. 35) и мелхиседекіанъ (гл. 36); затѣмъ онъ говоритъ о николаитахъ, довольно сходно съ Иринеемъ (гл. 37). У Иринея дальше идетъ рѣчь о Кердонѣ и его слушателѣ Маркіонѣ. Ипполитъ старательно слѣдуетъ ему (гл. 37), несмотря на то, что онъ уже ранѣе говорилъ о Маркіонѣ и маркіонитствѣ, представляя его, какъ главную отрасль симонизма; теперь онъ кратко характеризуетъ уже ранѣе названныхъ римскихъ приверженцевъ Маркіона—Лукіана и Апеллеса. Послѣ Маркіона Иринею (гл. 28) говоритъ о смѣшанныхъ гностическихъ сектахъ—Татьянѣ, энкратитахъ и др. Ипполитъ въ этомъ отдѣлѣ имѣетъ данныя восполнить его. Онъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи книгу докетовъ и Соноима. Поэтому онъ начинаетъ съ нихъ (VIII, 8—15), а затѣмъ уже переходитъ къ Татьяну (гл. 16). Здѣсь опять Ипполитъ расширяетъ Иринея, вводя, напр. неизвѣстнаго Иринею гностич. учителя Гермогена, а также цѣлый рядъ, также неизвѣстныхъ ему партій Иринею въ гл. 29—30 называетъ многихъ безымянныхъ еретиковъ *ἄλλοι δ' αὖ, τινὲς δὲ* Ипполитъ проходитъ мимо ихъ, удовлетворившись такимъ замѣчаніемъ „хотя есть еще другія секты—каиниты, офиты, ноахиты, но нѣтъ болѣе нужды въ опроверженіи ихъ, такъ какъ предстоитъ величайшая борьба“ (VIII, 20) т. е. съ современными ему движеніями, которыя онъ излагаетъ въ IX кн. Въ этой книгѣ Ипполитъ старается показать, что отдалившаяся отъ него большая часть римской общины, которую онъ не мо-

жетъ назвать церковью, а лишь διδασκαλεῖον Καλλίστου—не только есть воспроизведение отверженнаго ноэціанства, но въ сущности есть язычество—„ἄθεος“. Чтобы оправдать заглавіе своего сочиненія, какъ лабиринта противъ всѣхъ ересей, Ипполитъ касается въ концѣ IX кн. іудейскихъ сект.—есеевъ, фарисеевъ, саддукеевъ; сами „Ἰουδαῖοι“ у него трактуются также въ родѣ секты.—X кн. представляетъ вѣнецъ всего—положительное изложеніе хр. ученія (ἀπόδειξις τῆς ἀληθείας X, 32—34). Однако авторъ считаетъ нужнымъ предварительно дать итогъ всего ранѣе сказаннаго, правда не вполне точный. Вотъ почему X кн. носить наименование Summarium

Так представляли себѣ композицію „Философуменъ“ Ипполита раннѣйшіе ученые ¹⁾.

Въ 1885 г. профессоръ Дублинскаго университета Салмонъ выступилъ съ остроумной гипотезой относительно происхожденія Philosophumena ²⁾. Главныя положенія ея таковы. Ириней опровергалъ гностическія сочиненія, которыя были въ публичномъ употребленіи (in open circulation), но во времена Ипполита они были уже далеко запрятаны (burrowing underground); и стоило большого труда „извлечь на свѣтъ эти секретные документы“. Это было подѣ силу развѣ страстнымъ коллекціонерамъ. „Но коллекціонеры дѣлаются иногда жертвою обмана со стороны продавцовъ“. Въ нашемъ случаѣ,—такъ какъ Ипполитъ думалъ владѣть книгами такихъ еретическихъ учителей, о которыхъ мы ни отъ кого другаго не слышимъ, „мы можемъ совсѣмъ

¹⁾ Имѣемъ въ виду глав. обр. Фолькмара (Hippolytus, s 151.); а Липсій и Гарнакъ этого сочиненія Ипполита почти не касались

²⁾ См журналъ „Hermathena. 1885 The Gross-References in the Philosophumena Мы не могли, несмотря на всѣ старанія, достать этотъ журналъ Но сущность взгляда самъ авторъ изложилъ позже въ Dictionary of christ. Biograph у W. Smith and H. Wace 1887 въ своей статьѣ объ офитахъ— V. IV, p 87, 88 ср. 84 Этимъ то дикціонеромъ мы и пользуемся.

отказать себѣ въ необходимости ставить вопросъ, существовали когда нибудь такіе учителя, или не возможно ли то, что какой л. еретикъ, который получилъ хорошія деньги (good price) отъ Ипполита за одну изъ этихъ книгъ, могъ быть поставленъ въ искушеніе составить другія подъ различными именами не съ другой цѣлью, а чтобы продать ихъ этому православному простяку (to sell them to his orthodox customer⁴⁾) Но не смотря на нѣкоторыя черты сходства, документы у Ипполита объ одномъ и томъ же говорятъ такъ различно, что происхожденіе ихъ отъ одного и того же автора становится невѣро ятнымъ. „Мы думаемъ, что ихъ сходство можетъ быть объяснено много вѣроятнѣе при помощи гипотезы, что Ипполитъ заимствовалъ ихъ въ одномъ мѣстѣ (from the same quarter“)...

Изложенный взглядъ Салмона на происхожденіе Philosphumena встрѣтилъ сочувствіе со стороны Гарнака¹⁾ и вызвалъ полное признаніе у Цана²⁾.—Черезъ нѣсколько лѣтъ гипотезу Салмона подвергъ основательному разбору нѣкто Штелинь³⁾. Онъ постановилъ свою „главную задачу—спеціальное, простирающееся и на мелкія черты сравненіе ихъ“, т. е. родственныхъ документовъ Philosphumena (с. 3). Все содержаніе ихъ, съ V—X кн. онъ раздѣлилъ на три части: 1) на *совершенно зависимую* (*vollständig abhängig*) отъ Иринея.—напр. въ повѣствованіи о Секундѣ (Phil. VI, 38 ср. Ирин I, II, 2), объ Елифаніи (VI, 38 ср I, II, 3), о Маркѣ, Сатурнинѣ, Керинѣ и др. 2)—группу рассказовъ, зависящихъ отъ Тертуліана, напр. объ Апеллесѣ, Гермогенѣ; въ частности въ повѣствованіи о Симонѣ наблюдается зависимость отъ синтагмы Іустина;—2) *часть независимую*, пли

¹⁾ A. Harnack. Theotog. Literaturzeitung. 1885, s. 506. .

²⁾ Th. Zahn. Geschichte des neutestam. Kanons. I, 1, s. 24, anm. 2.

³⁾ Hons Staehelin. Die gnoſtischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker. Texte und Untersuchungen. B VI. Heft. 3, ss. 1—109.

самостоятельную—напр. въ сообщеніи о Θεодотѣ Визант. (VІІ, 35; X, 23), Θεодотѣ банкирѣ (VІІ, 36; X, 24), о чetyредесятникахъ и нѣк. др. 3) Наконецъ, къ третьей группѣ принадлежатъ такія свѣдѣнія Ипполита, которыя или совершенно неизвѣстны всѣмъ другимъ церков. писателямъ, или при изложеніи ихъ Ипполитъ сильно уклоняется отъ нихъ. Таковы, напр., разсказъ о наассенахъ (V, 6—11; X, 9), объ арабѣ Моноимѣ (VІІІ, 12—15; X, 17), о ператахъ (V, 12—18; X, 10), о севіанахъ (V, 19—22, X, II), о гностикѣ Іустинѣ (V, 23—27; X, 15), съ другой стороны—о Симонѣ м., о валентиніанахъ и василидіанахъ. Всѣ они опираются на письменные источники и сильно различаются по стилю отъ изложенія Ипполита (ss 4—7). Авторъ занятъ изученіемъ третьей группы разсказовъ Ипполита. Основные его выводы таковы: всѣ эти разсказы обнаруживаютъ близкое сродство; но оно не такого рода, чтобы принадлежать или быть свойственнымъ семейству сектъ, а литературнаго характера. Это сродство простирается въ большинствѣ случаевъ на мелочи, на частности, что едва ли соотвѣтствуетъ жизненнымъ явленіямъ—даже близко родственнымъ, но обычно различающимся въ частностихъ. „Эти мелочныя сходства—(die Einzelberührungen), какъ мы утверждаемъ, большею частью *не* случайны и облпчаютъ свое происхожденіе отъ одной и той же руки. . Но это *не* есть рука Ипполита. . принадлежать они довольно позднему времени ¹⁾... Правда, мы не утверждаемъ теперь, чтобы гипотеза о частичной поддѣлкѣ этихъ фрагментовъ (die Hypothese von der teilweisen Erfindung dieser Schriftstücke zwingend sei) была бы необходима... но она намъ кажется лучше, чѣмъ какая л. другая для объясненія безспорныхъ трудностей. какія представляютъ намъ реляціи

¹⁾ Подобный взглядъ высказалъ еще ранѣе Штелина Lipsius (Smith. Dictionary. V IV, p 1079) что Ипполитъ около 223 г. нашель въ Римѣ очень важное сочиненіе ІІгалійской школы.

о наасенахъ, ператахъ, сеѳіанахъ, объ Іустинѣ, Симонѣ и Моноимѣ, о Василидѣ и докетахъ. Но во всякомъ случаѣ—правильна эта гипотеза или нѣтъ: разсмотрѣнные нами отдѣлы Философумень, прежде чѣмъ ихъ получилъ Ипполитъ, были объединены *одною* рукою и поэтому должны быть разсматриваемы, какъ второстепенные источники... и съ полнымъ правомъ должны быть названы весьма сомнительными¹⁾. Конечно, Штелинь не вполне раздѣляетъ, какъ видимъ, гипотезу Салмона на происхождение Philosophumena. Однако и онъ набрасываетъ большое сомнѣніе на нихъ²⁾. Разумѣется, теперь уже невозможно повтореніе того восторженнаго настроенія, въ которомъ привѣтствовалось появленіе Philosophumena³⁾, и при которомъ происходила переоцѣнка ихъ⁴⁾. Съ другой стороны, нужно опасаться и противоположной крайности: на основаніи далеко не вполне доказанныхъ подозрѣній отвергать нѣкоторые, несомнѣнно, подлинныя гностическіе документы, находящіеся въ Philosophumena'хъ. Новый поворотъ къ высокой оцѣнкѣ „Философумень“ сдѣлалъ въ началѣ XX столѣтія Райценштейнь. Онъ доказалъ, что главнымъ источникомъ для Ипполита въ V его книгѣ о наасенахъ былъ „эллинистическій міръ о богѣ —*Ἄνθρωπος*“ и что привнесенные въ него „христіанскіе цитаты и мысли легко выдѣлать“. Текстъ этого „*эзвическаю*

¹⁾ H. Staehelin Die Gnostische Quellen Hippolyts, ss 8. 37. . 16.. 82. 104 107 108

²⁾ Ср. *Ev. De Faye*. Introduction, p. 32 —Изъ новѣйшихъ ученыхъ, насколько намъ извѣстно, только одинъ Вендландъ (P. Wendland Die hellenistisch-römische Kultur Tübingen 1907, s. 161) относится неодобрительно къ разсмотрѣнной гипотезѣ „Салмонъ—Штелинь, говорить онъ, пытались свести серьезный вопросъ о происхожденіи гностицизма къ литературной проблемѣ объ ошибкахъ Ипполита который будто бы благодаря литературной работѣ фальсификатора многоголовой гидры гносиса прибавилъ еще нѣсколько новыхъ головъ“.

³⁾ Напр Бауромъ, Гильгенфельдомъ и др. См А. Hilgenfeld. Der Gnosticismus und die Philosophumena Zeitschrift f. w. Th 1862, IV, s 401,

⁴⁾ Möller въ своемъ сочиненіи (Geschichte der Kosmogonie) весь гностицизмъ хочетъ изложить по нимъ лишь (см ss. 119—473).

ученія объ "Αυθροτος'ς" Райценштейнъ приводитъ въ своемъ изслѣдованіи „Poimondres“. SS 83—101 ¹⁾.—Если мы сравнимъ Иринея съ Ипполитомъ, то увидимъ различіе между ними въ отношеніи къ гностицизму. Для Иринея первое дѣло указать *отступленія* гностицизма отъ ортодоксальнаго ученія; а для Ипполита—выяснить *происхожденіе* гностическихъ системъ ²⁾.

Въ смыслѣ фактическаго знанія гностицизма, значеніе Тертуллиана не особенно большое. Единственно драгоценными у него являются сообщенія о Маркіонѣ: онъ, конечно, имѣлъ въ своемъ распоряженіи канонъ Маркіона и антитезы его. Въ иныхъ же случаяхъ онъ является зависимымъ отъ другихъ—и главнымъ образомъ отъ Иринея (въ особенности въ сочиненій „противъ валентіанъ“), отчасти отъ Іустина и, быть можетъ, отъ Ипполита. О восточномъ сирійскомъ гносисѣ и о Керинѣ Тертуллианъ ничего не знаетъ. Но у него названы такіе еретики (напр. Nigidius, Jovis, Theotimus), имена которыхъ ни откуда болѣе неизвѣстны. По предположенію Гарнака ³⁾, эти имена могли быть заимствованы изъ общей ходячей молвы, уже составившейся о гностикахъ къ началу III в. Разногласіе изслѣдователей относительно ересеологическихъ сочиненій Тертуллиана не велико: Гарнакъ ⁴⁾ поставляетъ его въ зависимость глав. обр. отъ Иринея и Іустина; а Липсій ⁵⁾—отъ Иринея и Ипполита

¹⁾ Poimandres Studien. Leipzig. 1904. S. 81—82, 102 Этотъ взглядъ онъ высказалъ еще ранѣе въ своемъ сочиненіи „Zwei religionsgesch. Fragen. S 96. Bendländ (Berlin. philol. Wochenschr, 1902 Sp 1324) въ своей рецензій очень сочувственно отнесся къ выраженному взгляду и съ своей стороны обѣщавъ привести нѣкоторыя данныя изъ восточныхъ мистерій

²⁾ Ср Lipsius. Zeitschrift f w. Theologie. 1863, IV, s 410. 414

³⁾ Harnack. Zur Quellenkritik der Geschichte, ч 57.

⁴⁾ Ibidem. 57—76, особ. 61, 62—63; 65, 76

⁵⁾ Lipsius Die Quellen, s 64—73, особ 82—83

Что касается ересеологовъ IV и V вв Епифанія, Филастрия и Θεодорита¹⁾, то ихъ сочиненія опираются глав. обр. на труды предшественниковъ. И сами они не скрываютъ этого. Епифаній въ началѣ своего Панарія говоритъ: „объ ересяхъ, о которыхъ мы намѣрены сообщить свѣдѣнія,—о нѣкоторыхъ древнѣйшихъ мы узнали изъ науки, о другихъ слышали по слуху, а о нѣкоторыхъ имѣли случай узнать собственными глазами и ушами (τὰ δε ἐξ ἀκοῆς κατελήθαμεν, τοῖς δε τίσιν ἰδίοις ὄσσι καὶ ὀφθαλμοῖς παρετύχομεν)²⁾. Блаж. Θεодоритъ³⁾ о своихъ источникахъ заявляетъ также въ самомъ началѣ: „Басни древнихъ еретиковъ я собралъ у древнихъ учителей церкви—Иустина философа и мученика, Иринея... Климента... Оригена...“—Среди этихъ ересеологовъ въ прежнее время мало пользовался уваженіемъ Епифаній за свое легковѣріе и не критическое отношеніе къ источникамъ⁴⁾. Но основательное изслѣдованіе о немъ Липсіа установило на него болѣе правильную точку зрѣнія. Новые изслѣдователи⁵⁾ отзываются объ Епифаніи съ похвалою и вспоминаютъ о немъ съ благодарностью за то, что онъ не удовлетворился лишь книжными свѣдѣніями объ еретикахъ, но постарался расширить ихъ во время пребыванія въ Египтѣ, Палестинѣ и Сиріи. Такимъ образомъ благодаря ему мы знаемъ многое такое, чего не знали бы безъ него.

Нѣсколько оригинальное положеніе среди ученыхъ въ отношеніи къ литературной критикѣ источниковъ занимаетъ

¹⁾ Объ этихъ ересеологахъ см. изслѣдованіе *Иванцова-Платонова*. Ереси и расколы, стр. 267 и дал. О бл. Θεодоритѣ въ частности см. всеисчерпывающую работу проф. Н. Н. Глубоковского. Блаж. Θεодоритъ т II, стр 339 и дал

²⁾ *Панар.* I, 2 Ср. ер. XXVI, 18.

³⁾ *Migne. Patrologiae cursus completus. LXXXIII, ser. gr c. 340 A.*

⁴⁾ Ср. *Lipsius Zur Quellen kritik des Epiphanius. Wien 1865, s. 1.*

⁵⁾ Напр. С. *Schmidt. Gnostische Schriften. Texte und Unter. 1892, VIII, 1—2, s 630, 574.*

Гоая. Кунце¹⁾. Онъ отказывается отъ возстановленія синтагмы Іустина по Иринею I, 22—27 и П. 12 и достовѣрное содержаніе ея ограничиваетъ сообщеніемъ его I-й апол. гл. XXVI, XLVI; онъ вообще отрицаетъ вліяніе Іустина на послѣдующихъ ересеологовъ, приписывая такое всецѣло Иринею. „По полному праву Іустинъ—отецъ апологетовъ, точно также Ириней—отецъ ересеологовъ“²⁾. Не соглашается онъ съ „ученѣйшими мужами“, т. е. Липсіемъ и Гарнакомъ и въ дѣлѣ возстановленія синтагмы Ипполита, какъ источника трехъ ересеологическихъ сочиненій, т. е.—Тертуліана, Епифанія и Филастрія. Утерянная синтаagma Ипполита представляла, по его мнѣнію, простой каталогъ еретиковъ съ незначительными сообщеніями о нихъ. Изъ названныхъ же ересеологовъ „главнымъ источникомъ объ ересьхъ Епифанія былъ Ириней“; въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ Филастрія расходится съ пс.Тертуліаномъ, первый „заимствуетъ изъ Епифанія“. Данное положеніе Кунце думаетъ подкрѣпить различными выписками³⁾.—Эти оригинальные выпады Кунце, направленные противъ заключительныхъ результатовъ изслѣдователей ересеологовъ, подвергаетъ сильной отрицательной критикѣ De Faye⁴⁾.

Несмотря на скудное состояніе прямыхъ и не-прямыхъ источниковъ въ особенности до половины XIX в.; изученіемъ гностицизма начали заниматься очень давно: слишкомъ велико его значеніе въ исторіи христіанской церкви. Можно сказать безъ преувеличенія: съ того времени, какъ начались основательныя изслѣдованія въ области исторіи древней церкви, изученіе гностицизма было выдвинуто на первый планъ. Такія славныя имена, какъ Массюеть, Мос-

¹⁾ *Joannes Kunze*, De historiae gnosticis fontibus novae quaestiones criticae. Lipsiae. MDCCCXCIV (1894), p. 1—18.

²⁾ *Ibidem*, p. 3, 9—40. особ. 35, 38, 40; 77—78.

³⁾ *Ibidem*, p. 4... 52—54. 45—77, особ. 46, 48, 57.

⁴⁾ *De Faye*. Introduction, p. 40—53.

геймъ, Неандеръ, Бауръ съ одной стороны, Фолькмаръ, Липсій, Гильгенфельдъ, Гарнакъ, Шмидтъ съ другой—составляютъ цѣлыя эпохи въ изслѣдованіи гностицизма. Въ лицѣ *Массюета*¹⁾ если не былъ вполне побѣжденъ, то сильно смягченъ древній взглядъ на еретиковъ: вмѣсто превратнаго направленія воли и намѣреннаго противленія христіанской истинѣ, въ ересяхъ стали видѣть грѣховное заблужденіе разума,—а гностиковъ, вмѣсто орудій злого духа, начали трактовать, какъ фанатиковъ, правда, страшныхъ, но подобныхъ, которымъ знаетъ исторія. Кромѣ того выдающею заслугою *Массюета* является точное и научное указаніе въ его сочиненіи на связь гностическаго ученія съ платонизмомъ. Благодаря этому изученіе гностицизма прямо ставится на научную почву. *Мосгеймъ*²⁾ уже не удовлетворяется указаніемъ на одинъ платонизмъ и вводитъ ориенталистическую философію въ кругъ источниковъ гностицизма. Правда, *Мосгейму* не удалось раскрыть конкретную связь гностическихъ системъ съ ориент. философіей, но важно уже простое указаніе—*Неандеръ*³⁾ оставляетъ въ сторонѣ тѣ высшія, общія точки зрѣнія, съ которыхъ смотрѣли на предметъ *Массюетъ* и *Мосгеймъ*. Онъ обратился къ изслѣдованію внутренняго генезиса и конструкціи различныхъ гностическихъ системъ чрезъ это онъ внесъ до известной степени свѣтъ и порядокъ въ темное хаотическое царство гностицизма и установилъ твердую точку зрѣнія, впервые раздѣливъ гностиковъ на іудействующихъ и анти-іудействующихъ—*Бауръ*⁴⁾ восполнилъ точку зрѣнія Не-

1) *Massuet*. Dissertationes praeviae in Irenaei libros Dissertatione (prior) de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus eorumque actibus, scriptis et doctrina. Paris. 1712

2) *Moshemius*. Institutio historiae christianae Helmstadt 1739 De rebus christianis commentarii 1758,

3) *Aug Neander* Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme Berlin 1818. Derselbe Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. II Band Hamburg 1843 SS. 632..

4) *Baur*. Die christliche Gnosis Tübingen 1835.

андера: онъ разсматриваетъ гностицизмъ не только въ отношеніи къ іудейской религіи, но и языческой. Черезъ это существенно мѣняется и взглядъ на него. Гностицизмъ разсматривается, какъ важнѣйшее явленіе въ исторіи религіи—языческой, іудейской и христіанской и въ концѣ концовъ трактуется, какъ религіозная философія. Къ этому же времени относятся изслѣдованія *Маттера* ¹⁾, *Мёлера* ²⁾, отчасти *Гизелера* ³⁾

Точка зрѣнія на гностицизмъ названныхъ ученыхъ отличалась общимъ, отвлеченнымъ, теоретическимъ характеромъ. Только съ половины XIX в. изученіе гностицизма становится на вполнѣ *реальную историческую почву*. Начинается тщательное изученіе источниковъ гностицизма. Толчкомъ къ этому послужили новыя открытія. Въ половинѣ XIX в. были открыты и изданы нѣкоторыя гностическія сочиненія, какъ *Pistis Sophia*, книги *Jeû* и нѣкоторыя другія, и *Philosophumena* *Ипполита*. Однако далеко не сразу измѣнился подѣ влияніемъ ихъ взглядъ на гностицизмъ: нужно было еще ихъ изучить и усвоить. Поэтому прежнее воззрѣніе на гностицизмъ даетъ себя знать еще у *Липсія* ⁴⁾, *Гильгенфельфа* ⁵⁾, *Манселя* ⁶⁾, *Кинга* ⁷⁾ и др. Приблизительно съ 70-хъ годовъ XIX в. измѣняется прежній взглядъ на гностицизмъ: въ немъ находятъ основаніе видѣть ⁸⁾ явленіе религіозное, а не теоретическое, философское, какъ прежде. Съ

¹⁾ *J. Matter. Histoire critique du gnosticisme* T. I—III Paris, 1843

²⁾ *Möhler Ursprung des Gnosticismus.*

³⁾ *L. Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte.* Bonn 1844

⁴⁾ *Lipsius Gnosticisms.* J. S. Ersch und J. G. Gruber Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste Erste Section. A—G. Leipzig 1860, ss. 223—305

⁵⁾ *Hildensfeld Die Ketzergeschichte des Urchristentums.* Leipzig. 1884 и другія его сочиненія.

⁶⁾ *Mansel. The gnostic heresies of the first and second centuries.* London. 1875.

⁷⁾ *King. The Gnostics and their remain, ancient and mediaeval* 2 ed London 1887.

⁸⁾ Имѣемъ въ виду Гаккешмида, Вайнгартена, Кофмана и др. см. о нихъ ниже, съ 584 стр.

90-х годовъ прошлаго вѣка¹⁾ вачинаеть выясняться другая не менѣ важная черта въ образѣ гностицизма, что послѣдній отнюдь не есть только христіанская ересь, а имѣеть языческое происхожденіе. Эта мысль получила полное развитіе только въ началѣ нынѣшняго столѣтія. Гностицизмъ былъ признанъ явленіемъ синкретическаго характера, возникшимъ за нѣсколько десятилѣтій, быть можетъ за цѣлое столѣтіе до рождества Христова. Это положеніе основательно раскрыто у Буссе²⁾, Группе³⁾, Райтценштейна⁴⁾, Вендланда⁵⁾, Келера⁶⁾, и др. Отыскивая мѣсто, гдѣ зародился гностицизмъ—ученые расходятся во мнѣніяхъ: одни сближаютъ его съ Египтомъ и его религіознымъ воззрѣніемъ, напр. Райтценштейнъ⁷⁾, а также Амелино⁸⁾; а другіе—съ Вавилонской религіей, таковы—Анцъ⁹⁾ и отчасти Буссе¹⁰⁾ и Группе¹¹⁾. Необходимымъ дополненіемъ къ ихъ трудамъ должно быть изслѣдованіе О. В. Винклера и Циммермана вавилонской исторіи

¹⁾ См. *A. Dieterich. Abrachas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums. Leipzig 1891.*—*W. Brand. Die Mandaische Religion Leipzig. 1889.*—*R. Reitzenstein. Poimondres Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur Leipzig. 1904.* Derselbe. *Zwei religionsgeschichtliche Fragen Strassburg. 1901* и др. См. ниже 81 стр.

²⁾ *W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen. 1907* и *Pauly's Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft Neue Bearbeitung, begründet von G. Wissowa. Stuttgart. 1910, 98, art Gnosis, ss. 1503. und—Gnostiker—ss. 1534. См. оsob, ss. 1507.*

³⁾ *Handbuch der Klassischen Altertums-Wissenschaft. herausgegeben von Dr. Iwau von Müller. B. V. Abt. 2. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte von Dr. O. Gruppe. B II. München. 1906.*

⁴⁾ *Reitzenstein. Poimondres. Zwei rel. Fragen.*

⁵⁾ *P. Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur, Tübingen 1907*

⁶⁾ *W. Köhler. Religionsgeschichtliche Volksbücher. IV. Reihe. 16 Heft, Die Gnosis. Tübingen. 1911*

⁷⁾ *Reitzenstein. Poimondres. Zwei relig. Frage.*

⁸⁾ *Amellineau. Essai sur gnosticisme égyptien. Paris. 1887. Annales du Musée Guimet. T. XIV.*

⁹⁾ *W. Anz. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. Leipzig. 1897.*

¹⁰⁾ *Bousset. См. прим. 2-ое.*

¹¹⁾ *O. Gruppe. См. прим. 3-ое.*

и религіи¹⁾. Въ послѣднее время среди изслѣдователей возникаетъ стремленіе—изучить гностицизмъ по прямымъ его источникамъ, исключая ересеологическія сочиненія. Въ этомъ смыслѣ предпринимается изданіе подлинныхъ гностическихъ фрагментовъ, напр. Шульцемъ²⁾, Райтценштейномъ³⁾, Прейшеномъ⁴⁾, и дѣлаются первые опыты воссозданія гностическаго движенія по чисто гностическимъ, именно, источникамъ—таково предпріятіе De Faue⁵⁾. Въ принципѣ, разумѣется, это прекрасно, а практически почти не осуществимо, какъ это показываетъ упомянутая работа Де-Файе.

Этимъ самымъ общимъ указаніемъ на литературныя теченія въ области разработыванія гностицизма мы и ограничимся. Алфавитнаго перечисленія всѣхъ извѣстныхъ намъ или использованныхъ нами сочиненій и ихъ авторовъ не будемъ дѣлать, находя это рѣшительно бесполезнымъ: тому, кто хочетъ составить общее понятіе о гностицизмѣ—нѣтъ нужды въ спеціальныхъ и многочисленныхъ изслѣдованіяхъ о немъ; а тотъ, кто хочетъ спеціально изучать гностицизмъ, *безъ всякаго труда* узнаеть о литературѣ предмета—и не въ алфавитномъ, а въ гораздо болѣе удобномъ систематическомъ порядкѣ, т. е. примѣнительно къ тѣмъ отдѣламъ, которые будетъ изучать... Кто бы ни изучалъ гностицизмъ, всегда испытаетъ чувство глубокаго уваженія и благодарности и помянетъ добрымъ словомъ такихъ вели-

1) Die Keilinschriften und das Alte Testament von *Eb. Schrader*. Dritte Auflage, neu bearbeitet von Dr. *H. Zimmern* und Dr. *H. Winkler*. Berlin. 1903. I. Geschichte und Geographie von Hugo Winkler. S. 1, 5 13. 121—123. II. Religion und Sprache von Henrich Zimmern SS. 349—351; 361—2; 367—374; 615; 619—624.

2) *W. Schultz*. Dokumente der Gnosis. Jena. 1910, Къ сожалѣнію, В. Шульцъ даетъ документы лишь въ нѣмецкомъ переводѣ и безъ указанія свѣдѣній и цитатъ, откуда они заимствованы.

3) *Reitzenstein*. Zwei helle nistische Hymnen (Archiv für Religionswissenschaft Bd. VIII) и др. его сочиненія—см. стр. XLVIII, прим. 1-ое.

4) *Er. Preuschen*. Zwei gnostische Hymnen. Gießen. 1904.

5) Gnostiques et Gnosticisme. Paris. 1913

кихъ изслѣдователей гностицизма, какъ Липсій, Гарнакъ, Гильгенфельдъ, К. Шмидтъ, и нѣкоторыхъ другихъ.

Что касается нашей русской литературы, то у насъ еще въ 70-хъ годахъ XIX в. появилось превосходное введеніе въ изученіи ересей (въ особенности, конечно, гностицизма) первыхъ трехъ вѣковъ христіансва прот. А. М. Иванцова-Платонова: „Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства“. (Москва. 1877). Собственно гностицизму впервые удѣлено у насъ сравнительно много вниманія (свыше 60 стр.) въ печатныхъ лекціяхъ проф. Болотова: „Лекціи по исторіи древней церкви“. СПБ. 1910 г. II, стр. 169—230, снабженныя по мѣстамъ учеными примѣчаніями издателя профессора А. Ив. Бриллиантова. Довольно полное обзорѣніе гностицизма далъ неизвѣстный намъ русскій авторъ Юрій Николаевъ: „Въ поискахъ за божествомъ. Очерки изъ исторіи гностицизма. СПБ. 1913, стр. 513 На христіанство г Николаевъ держится натуралистическаго воззрѣнія; однако обнаруживаетъ хорошее знакомство съ древнею церковною письменностью и западною литературою о ней. Названная работа доказываетъ, что авторъ ея человекъ талантливый и большой художникъ слова.—Касается попутно гностицизма въ своей работѣ и проф. В. Троицкій (нынѣ архим Иларіонъ) „Очерки изъ исторіи догмата о церкви“ (1913. Сергіевъ Посадъ), излагая „ученіе о церкви писателей антигностическихъ“ (съ 109 стр.), и обнаруживаетъ знаніе новѣйшей литературы предмета; пониманіе имъ гностицизма вполнѣ вѣрное. Но наиболѣе основательно изучилъ гностицизмъ изъ нашихъ отечественныхъ богослововъ проф Л. Ив. Писаревъ Въ своей прекрасной диссертаци „Очерки изъ исторіи христіанскаго вѣроученія патристическаго періода“ (Казань 1915) онъ посвящаетъ гностицизму обширную главу (ч. I, гл. III стр. 163—288), и ясно видно, что авторъ штудировалъ источники гностицизма — Но специаль-

наго труда о гностицизмѣ у насъ еще нѣтъ. Такой трудъ предпринимаемъ мы.

Мы ставимъ себѣ задачею, соотвѣтственно состоянію источниковъ гностицизма и ученой литературы о немъ, дать понятіе о гностицизмѣ вообще и какъ христіанской ереси въ особенности, а затѣмъ изложить борьбу христіанской церкви съ нимъ и ея побѣду надъ нимъ. Этою задачею опредѣляется и планъ сочиненія. Гностицизмъ принадлежалъ къ явленіямъ жизни античнаго міра, предшествовалъ христіанству, а послѣ появленія его вторгся въ него, угрожая самому бытію его. Въ виду этого, намъ казалось, чрезвычайно важнымъ дать понятіе о той почвѣ, гдѣ зародился гностицизмъ, и о той атмосферѣ, въ которой онъ возросъ, ибо этимъ опредѣлился существенный характеръ гностицизма и тенденціи его. Отсюда у насъ получилась *I—вступительная глава* (1—80 стр.) о главнѣйшихъ философско-этическихъ и религіозныхъ теченіяхъ въ вѣкъ рождества Христова. Въ ней мы излагаемъ въ основныхъ чертахъ философскія системы эллинистическаго періода, которыя свидѣтельствуютъ о постепенномъ угасаніи въ античномъ мірѣ теоретическихъ интересовъ, о замѣнѣ ихъ этическими и религіозными идеалами. Этотъ общій очеркъ преслѣдуетъ цѣль не научную или не столько научную сколько проповѣдическую, подготовительную: его задача изобразить фонъ явленія,—то лоно, въ которомъ зародился и изъ котораго вышелъ гностицизмъ.—Во 2-й главѣ (89—601 стр.) мы трактуемъ о гностицизмѣ во всемъ его объемѣ. Сначала мы указываемъ на нѣкоторыя гностическія слѣды въ античномъ и отчасти іудейскомъ мірѣ, а затѣмъ переходимъ къ гностицизму, какъ къ христіанской ереси. Написать исторію гностицизма въ собственномъ смыслѣ т. е. какъ преемственную смѣну явленій въ связи и ясной послѣдовательности—нельзя. Поэтому мы изображаемъ гностицизмъ просто соотвѣтственно наиболѣе вѣроятному его топографиче-

скому распространению съ востока на западъ, думая такимъ образомъ только въ общемъ схватить развитіе его или изобразить исторію его, а потомъ опредѣляемъ сущность гностицизма. Временемъ расцвѣта гностицизма является вторая треть II в. какъ опредѣленно говоритъ объ этомъ Климентъ Алекс¹⁾ Предшествующее служить подготовленіемъ къ нему, послѣдующее время ясно указываетъ на его закатъ. Третій вѣкъ не выдвинулъ ни одного новаго значительнаго имени гностика. Отсюда мы рассматриваемъ гностицизмъ какъ явленіе II вѣка. Мы не задавались цѣлью представить гностицизмъ во всѣхъ его развѣтвленіяхъ, частныхъ проявленіяхъ и деталяхъ. Мы имѣли въ виду лишь главнѣйшихъ представителей его и теченія его наиболѣе значительныя, сильныя. Въ виду этого у насъ не нашли мѣста нѣкоторые гностики, напр. Моноимъ, Гермогенъ, Нигидій и др.—не типичные сами по себѣ, и связь которыхъ съ общимъ теченіемъ остается невыясненною. Особенностью изложенія данной главы являются довольно частыя буквальные извлеченія изъ ученой литературы по гностицизму. Необходимость ихъ вызывается скуднымъ состояніемъ источниковъ. Гдѣ источники связаны, полны, подробны—тамъ нѣтъ нужды въ комментаріи ихъ. При настоящемъ же состояніи данныхъ по гностицизму, необходимо выслушать *et altera pars, et tertia pars* Только изъ разныхъ ученыхъ гипотезъ, пониманій и изъ обсужденія ихъ можно составить—думалось намъ—представленіе, наиболѣе отвѣчающее дѣйствительности.—Изображеніе борьбы представителей христіанской религіи съ гностицизмомъ и побѣды надъ нимъ составляетъ предметъ III гл. (601—805). Живая борьба съ гностицизмомъ велась во II-мъ вѣкѣ. Вторымъ вѣкомъ мы и ограничиваемъ свое изложеніе; въ третье столѣтіе переходимъ по столько, по сколько главные антигностики, начавшіе свою полемику съ гности-

¹⁾ Stromata VII, c. 17, 106 *Stählin* Clemens Alexandr. B III, p. 75

цизмомъ во II в., заканчивали ее въ третьемъ. Борьба съ гностицизмомъ не ограничивалась полемикой, но имѣла апологетическій и положительный характеръ. Результатомъ этой борьбы была каноническая организація церкви, т. е. полная побѣда надъ гностицизмомъ, стремившимся стать на мѣсто церкви. Организацию церкви мы имѣемъ возможность изобразить—на основаніи подлежащихъ намъ данныхъ—лишь по нѣкоторымъ сторонамъ—съ общей догматической стороны и іерархической. Какъ организовалось христіанское богослуженіе въ широкомъ смыслѣ: пѣнопѣнія, молитвы, таинства; священнодѣйствія, какіе явились праздники, какое существовало церковное искусство—всѣ эти вопросы хотя и были затронуты гностицизмомъ—мы оставляемъ открытыми, не имѣя отвѣта на нихъ въ историческихъ данныхъ разсматриваемаго времени и считая рѣшеніе ихъ прямою обязанностью литургистовъ и историковъ христіанскаго искусства.

Западная литература о гностицизмѣ чрезвычайно богата, и мы пользовались ей при разработкѣ отдѣльныхъ частей или вопросовъ. Но *схема предмета сочиненія*, т. е. составныхъ частей приходящихъ въ него, *концепція идей и фактовъ*, логическая связь ихъ являются уже вполне *самостоятельною нашею работою*. Мы самостоятельно привлекли тѣ явленія, которыя, по нашему мнѣнію, объясняютъ происхожденіе гностицизма въ языческомъ мірѣ, мы указываемъ слѣды его въ античномъ, іудейскомъ мірѣ и въ первоначальномъ христіанствѣ. Мы изображаемъ проникновеніе гностицизма въ христіанскую церковь и его работу въ ней. Мы же съ самого начала пытаемся прослѣдить и борьбу представителей церкви съ гностицизмомъ до полной побѣды надъ нимъ, выясняя при этомъ такое или иное значеніе гностицизма.—Ислѣдованія даннаго явленія въ такомъ масштабѣ мы не встрѣчали.

Все наше сочиненіе можетъ быть представлено въ слѣдующихъ основныхъ положеніяхъ или тезисахъ.

1. Гностицизмъ есть явленіе синкретическое.

2. Синкретизмъ представлялъ собою соединеніе культуръ смѣшеніе элементовъ восточнаго міросозерцанія—преимущественно религіознаго—съ западнымъ, философскимъ, начавшееся приблизительно со времени Александра Македонскаго

3. Гностицизмъ знаменуетъ рѣшительно *религіозное направленіе* въ синкретическомъ теченіи, сосредоточившемся около вопроса *объ избавленіи человѣческой души отъ страданій и окружающаго зла.*

4 За рѣшеніе указаннаго вопроса (ср. по Тертуліану: „откуда зло? и почему?“) принялись лучшіе представители античнаго міра и создали чрезвычайно сложную „религію“, привнося въ нее все самое цѣнное, чѣмъ владѣлъ только языческій міръ—и науку, и теософію, и мистику, и магію, и теургію.

5. Зародившись предположительно за вѣкъ до рождества Христова, на развалинахъ Ассиро-Вавилоніи, въ этой странѣ маговъ, „волхвовъ съ востока“, гностицизмъ медленно двинулся на западъ и сѣверо-западъ, принимая окраску тѣхъ религій и странъ, чрезъ которыя онъ проходилъ. Главными этапами его на востокѣ были—Самарія и Сирія; на западѣ Александрія и Римъ.

6. Встрѣтившись съ христіанствомъ на востокѣ, впервые въ Самаріи, гностицизмъ долженъ былъ признать въ немъ „абсолютную религію“, преслѣдующую съ нимъ одну и ту же цѣль—спасаніе человѣческой души. Онъ хотѣлъ привлечь христіанство въ качествѣ союзника, низведя его на самомъ дѣлѣ на служебную роль помощника. Христіанство въ глазахъ гностиковъ представляло драгоценный камень, нуждающійся въ шлифовкѣ и въ соотвѣтствующей оправѣ: то и другое могъ дать только гностицизмъ И

вотъ началась непрощенная работа. Источники и вообще основныя нормы христіанства подверглись перетолкованію и передѣлкѣ со стороны гностицизма, но не грубому, а чрезвычайно утонченному, произведенному людьми не только научно-образованными, но и талантливыми. Среди нихъ первое мѣсто занимаютъ Валентинъ, Маркіонъ, Вардесанъ, Василидъ. Карпократъ, Елифаній, Птоломей, Гераклеонъ, Исидоръ и др. Они развили обширную литературную научную и популярную дѣятельность. Получилось „христіанство“ (=гностицизмъ) значительно дополненное изъ языческой теософіи и мистерій, и представленное въ научномъ видѣ. Такое христіанство гностики стремились поставить на мѣсто истиннаго, подлиннаго.

7. Попытка гностиковъ была чрезвычайно опасна для христіанства, ибо предъ нимъ былъ такимъ образомъ поставленъ вопросъ: быть? или не быть? Вѣдь большинство послѣдователей христіанства состояло изъ бывшихъ язычниковъ. Для нихъ же гностицизмъ долженъ быть чрезвычайно притягателенъ: онъ оставлялъ для нихъ все милое изъ язычества и кромѣ того христіанству придавалъ болѣе привлекательный въ ихъ глазахъ видъ и характеръ.

8. Большинство представителей церкви того времени сознало серьезность опасности отъ гностицизма. Древность сохранила много именъ представителей церкви полемизировавшихъ съ гностиками; къ сожалѣнію ихъ сочиненія не дошли до насъ.

9. Главными борцами противъ гностицизма и побѣдителями его были—св. Иринеѣ Ліонскій, церковный писатель Тертуллианъ и Климентъ, учитель Александрійскій. Они доказали внутреннюю несостоятельность гностицизма и все превосходство христіанскаго ученія надъ нимъ. Во извѣщаніе опасности отъ гностицизма и ересей вообще, они сообщили церкви стройную каноническую организацію и

заложили основы для научнаго раскрытія христіанскаго ученія.

10. Такимъ образомъ, гностицизмъ имѣлъ большое—формальное и техническое—значеніе для христіанства. Онъ побудилъ его къ внѣшней организаціи, въ которой нуждалась, въ условіяхъ живого существованія, и религія духа и свободы, внутренняго дѣйствованія и энтузіазма. Разумѣется, такую организацію христіанство приобрѣло бы и само по себѣ; но гностицизмъ ускорилъ ея дѣятельность въ этомъ направленіи. Кромѣ того гностицизмъ подалъ поводъ представителямъ христіанства воспользоваться для раскрытія хр. ученія научными приѣмами, которые дѣлали въ глазахъ нѣкоторыхъ гностицизмъ особенно опаснымъ для христіанъ, и привлечь на служеніе церкви искусство въ его различныхъ видахъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ – ВСТУПИТЕЛЬНАЯ.

Главнѣйшія философско-этическія и религіозныя теченія въ вѣкъ Рождества Христова.

(Общій очеркъ ¹⁾).

Въ послѣдніе пять-шесть вѣковъ предъ рождествомъ Христовымъ носителемъ античной культуры является греческій народъ. Въ этомъ народѣ развитіе древняго міра достигаетъ своей вершины. Съ исторіей этого народа связаны послѣднія судьбы античнаго наслѣдства.

Греческій духъ, достигнувъ своего зенита въ философіи V—IV вв., пережилъ свой расцвѣтъ и, съ паденіемъ политической самостоятельности націи, быстро пошелъ къ своему закату. Съ великимъ Македонскимъ завоевателемъ греческая культура перекинулась на востокъ; но здѣсь, въ борьбѣ съ остатками древней цивилизаціи, ея силы оказались слабы, чѣмъ (въ своей сферѣ) стальная мечъ Александра, сына Филиппа. Востокъ, хотя уже и дряхлый, все же нашелъ въ себѣ достаточно силъ, чтобы не подчиниться греческому духу, а, при взаимномъ вліяніи, объединился съ нимъ въ элли-

¹⁾ При составленіи настоящаго очерка мы пользовались слѣдующими пособіями: Dr. *Ed. Zeller*. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Teil. 1—2 Abteilung. 3 Auflage. Leipzig. 1880.—Dr. *O. Gruppe*. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. 1—2 Band München. 1906 (S. Handbuch der Klassischen Altertums-Wissenschaft... herausgegeben. von Dr. Iwan von Müller, V Band 2 Abt.).—Hans von *Arnim* Die Europäische Philosophie des Altertums (S. Die Kultur der Gegenwart herausgegeben von P. Hinneberg. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Berlin und Leipzig. 1909). Есть русскій переводъ.—Franz *Cumont*. Die orientalischen Religionen im Römischen Heidentum. 1910 Leipzig und Berlin и нѣкот. друг.

низмъ. Съ востока эллинизмъ двинулся на западъ, чрезъ Грецію въ Римъ и безъ труда одержалъ рѣшительную побѣду надъ политическимъ завоевателемъ всего древняго міра. Эллинизмъ образуя античное универсальное міросозерцаніе, сдѣлался крѣпкимъ цементомъ послѣдней всемірной монархіи древности, пока не уступилъ — не безъ борьбы — своего мѣста христіанству, оказавъ свою пользу и ему въ дѣлѣ формальнаго развитія.

Исторія греческаго народа съ интересующихъ насъ сторонъ можетъ быть представлена въ такихъ самихъ общихъ контурахъ. Начало исторіи знаменуется созданіемъ величественной Олимпійской религіи (VII в.). Дальнѣйшіе вѣка (VI—IV) характеризуются зарожденіемъ и развитіемъ высшей философіи, каковую только зналъ древній міръ. Конецъ IV ст свидѣтельствуетъ объ упадкѣ жизни по всѣмъ сторонамъ. Періодъ времени съ III в. носитъ названіе эллинистическаго, Въ это время выступили составляющія предметъ нашего изложенія три философскія школы—стоическая, эпикурейская и скептическая, съ сильно выраженнымъ этическимъ направленіемъ. Въ I-мъ в. онѣ уступаютъ господство эклектическимъ религіозно-философскимъ системамъ неопифагорейства и платонизма и религіозному синкретизму.

Конецъ IV в., какъ уже замѣчено, оказался роковымъ для дальнѣйшаго развитія греческаго генія. Въ это время греческій народъ потерялъ свою самостоятельность. А съ лишеніемъ политической независимости, съ утратою національной свободы надолго, или, лучше сказать, навсегда были подрѣзаны крылья греческому генію. Творчество его изсякло.—Однако столько было накоплено духовныхъ сокровищъ, что могучіе завоеватели Греціи отдавали дань греческой культурѣ и дѣлались ея горячими адептами. Александръ Македонскій, ученикъ одного изъ геніальнѣйшихъ греческихъ мыслителей, считалъ миссіей своей жизни насажденіе греческаго образованія въ завоеванныхъ имъ странахъ

Первымъ его дѣломъ, послѣ покоренія передней Азіи, было водвореніе греческой культуры въ восточныхъ провинціяхъ и городахъ. Ранняя смерть не дала увидѣть осуществленія во всей полнотѣ, по-видимому, широко задуманныхъ плановъ великаго человѣка. Впрочемъ, его слабые преемники, многочисленные діадохи, если не вполне понимали или не раздѣляли его намѣреній, то во всякомъ случаѣ рѣшительно не противились имъ. Дѣло распространенія греческой культуры на востокъ было предоставлено его естественному ходу, и она имѣла, по крайней мѣрѣ, видимый внѣшній успѣхъ.

Изъ смѣшенія греческихъ культурныхъ элементовъ съ восточными образовалось новое культурное теченіе, извѣстное, со времени Дройзена, подъ именемъ *эллинизма*. Эллинизмъ есть весьма сложное явленіе заходящаго античнаго міра и, къ сожалѣнію, до сихъ поръ еще не былъ предметомъ спеціальнаго изслѣдованія. Онъ даетъ себя знать и въ области политики и права, религіи и науки, языка и литературы, въ общественной жизни и частномъ бытѣ.—Мы имѣемъ въ виду только главныя явленія философской, моральной и религіозной жизни.

Въ ограниченномъ нами кругѣ вліяніе греческой культуры на востокъ было довольно поверхностнымъ и касалось лишь формальной стороны жизни. Востокъ уже отжилъ свой вѣкъ и вдохнуть въ него новую жизнь естественными человѣческими силами было не легко, (хотя востокъ до извѣстной степени реагировалъ на новыя воздѣйствія, и тамъ началось религіозное броженіе, какъ это видно отчасти изъ исторіи христіанскихъ ересей) Не воспріимчивость востока находитъ свое объясненіе и въ характерѣ греческой культуры. На востокъ проникъ не свѣжій, молодой творческій греческій духъ, а уже угасающій. И что онъ могъ предложить востоку? Отвлеченная теоретическая философія никогда не была сферою востока. Его мысль всегда тяготѣла къ религіи и обращалась къ области, по-видимому, наиболѣе

связанной съ ней, къ звѣздному небу, и выработала теософію и астрологію. Что касается собственно греческой религіи, то художественная мифологическая религія къ этому времени уже въ самой Греціи потеряла кредитъ, а мистицизмъ съ пифагорействомъ болѣе принадлежали востоку, чѣмъ Греціи. Вслѣдствіе всего этого, можно было ожидать меньшаго обратнаго воздѣйствія востока на греческую культуру. Такъ оно и было. Прежде всего, въ соприкосновеніи съ востокомъ, усилились древнія вѣрованія простого греческаго народа, потому что они встрѣтили здѣсь родственную почву и много общихъ элементовъ. Эти вѣрованія начали все болѣе и болѣе распространяться, такъ какъ ряды аристократіи, высшихъ классовъ въ поработанной Греціи быстро убывали, а между тѣмъ низшіе классы все болѣе пополнялись вольноотпущенниками, рабами и солдатами. Вліяніе востока коснулось и греческой философіи, сообщивъ ей религіозно-мистическій характеръ, какъ то мы видимъ особенно въ новопифагорействѣ и платонизмѣ. Греческая и восточная культуры, взаимно вліяя, ограничивая и чрезъ это какъ бы стѣсняя другъ друга на ихъ родинѣ, расцвѣли пышнымъ цвѣтомъ, объединившись въ эллинизмъ, на почвѣ западной, въ римской имперіи. Здѣсь встрѣтили радушный пріемъ и эллинистическая философія, и восточныя религіи.

Нѣтъ возможности прослѣдить греческія вѣрованія эллинистическаго періода отдѣльно, самостоятельно. Это было время, когда прежняя пропасть между религіей и философией постепенно суживалась: философія постепенно утрачивала свой теоретическій характеръ и чрезъ этику вплотную приблизилась къ религіи, которая въ концѣ концовъ была объявлена даже источникомъ высшаго знанія. Поэтому мы разсмотримъ главныя философскія теченія эллинскаго періода, и тогда будетъ уже ясно не только то, какими философскими возрѣніями жилъ угасающій античный міръ, но и

какими религіозными вѣрованіями питалась его душа и какіе нравственно-практическіе идеалы онъ стремился осуществить.

Достигнувъ въ философіи Платона и Аристотеля какъ бы своего предѣльнаго совершенства и будто бы исчерпавъ свои силы, греческій геній началъ быстро склоняться къ своему концу. Греческая мысль, утомленная теоретическимъ умствованіемъ, неизмѣнно устремляется къ цѣлому философскому міросозерцанію, вмѣсто анализа и изслѣдованія обращаясь къ системѣ и догмѣ. Такое міросозерцаніе является потребностью времени и обновленной культуры. Греческая миѣическая религія потеряла свою силу, и для широкихъ образованныхъ круговъ ея мѣсто заступила философія, которая поэтому должна была дать опредѣленную систему свѣдѣній съ религіознымъ оттѣнкомъ. Развитие политической, гражданской и общественной жизни прекратилось, и греческій народъ погрузился въ обыденную частную жизнь; горизонтъ личности сузился, и она стала ограничивать себя небольшимъ, домашнимъ кругомъ. Послѣ того какъ общественные и политическіе интересы были изъяты изъ жизни, пришлось обратиться къ самому себѣ, къ своей внутренней жизни, и разумное устройство личнаго бытія сдѣлалось главною задачею существованія. Естественно, при этихъ условіяхъ жизни, должны были выдвинуться интересы жизненно-практическіе. Между тѣмъ и философская мысль, уставшая, какъ замѣчено, отъ разрѣшенія теоретическихъ вопросовъ занялась этическими проблемами ¹⁾ —Этому направленію жизни, какъ разъ, соответствовали три новыя философскія школы, выступившія съ III столѣтія, — стоическая, эпикурейская и скептическая (Пери-

¹⁾ Правда, и аттическая философія не чуждалась моральныхъ вопросовъ, какъ это видно у софистовъ, Сократа и отчасти у Платона. Но тамъ эти вопросы имѣли иную постановку и занимали иное положеніе въ системахъ, чѣмъ въ философіи эллинистическаго періода.

патетическая школа, по видимому, значительно уступает въ своемъ вліяніи на жизнь названнымъ школамъ). Онѣ, не занимаясь самостоятельно вопросами метафизическими, а примыкая въ этомъ случаѣ къ предшествовавшимъ философскимъ системамъ, сосредоточивали главное вниманіе на вопросахъ этическихъ и рѣшали проблему человѣческаго счастья. При чемъ, сама философія была признана средствомъ къ достиженію счастья. Апатія стойковъ, самодовольство эпикурейцевъ и атараксія скептиковъ имѣли въ виду создать блаженство именно личной жизни.—Вліяніе востока на развитіе только что упомянутыхъ философскихъ школъ не подлежитъ сомнѣнію. Большинство философовъ разсматриваемаго періода, особенно изъ стойковъ, были люди восточнаго происхожденія—изъ М. Азіи, Сиріи и острововъ восточнаго архипелага. Названныя философскія школы отличались космополитическимъ направленіемъ; этика отрѣшилась у нихъ отъ политики и получила универсальный характеръ. И это вполнѣ понятно изъ жизни новообразовавшейся міровой монархіи, стиравшей границы самостоятельныхъ, другъ отъ друга не зависимыхъ государствъ и превратившей гражданина въ космополита.

Стоицизмъ.

Основателемъ стоической школы былъ Зенонъ, родившійся въ половинѣ IV в и умершій въ 70-хъ или въ 60-хъ годахъ III столѣтія. Наиболѣе значительнымъ продолжателемъ его дѣла справедливо считается Хризиппъ (281—208). Подъ руководствомъ послѣдняго стоическая школа стала самою вліятельною изъ аѳинскихъ школъ. Хризиппъ отчасти видоизмѣнилъ систему стоицизма, придавъ ему больше цѣльности и защитивъ его отъ нападокъ со стороны скептиковъ. Преемникъ Хризиппа—Диогенъ Селевкійскій распространилъ стоическое ученіе чрезъ своихъ учениковъ—Архимеда и Антипатра—на востокъ и западъ, въ Римъ и въ Вавилонъ. Въ римскій

періодъ, со 2-й половины II в., стоицизмъ сначала принялъ эклекгическое направленіе, но скоро сбросилъ его и пошелъ развиваться по двумъ направленіямъ—популярно-философскимъ и болѣе научнымъ, приближавшимся къ древне-стоическому ученію.—Свѣдѣнія о стоицизмѣ заимствуются главнымъ образомъ изъ сочиненій римскихъ стоиковъ—Цицерона, Сенеки и др., а также у Плутарха Въ виду этого нѣтъ возможности отличить первоначальное ученіе Зенона отъ позднѣйшихъ наслоеній. Общій типъ стоической философской системы рисуется въ такомъ видѣ

Задача философіи, по воззрѣнію стоиковъ, заключается въ научно-обоснованной, разумно-нравственной дѣятельности человѣка. вмѣстѣ съ циниками, стоики видѣли въ человѣческомъ знаніи лишь средство къ добродѣтельному поведенію и достиженію блага, а главное назначеніе философіи полагали въ руководствѣ къ добродѣтели, къ правильнымъ дѣйствіямъ, чрезъ упражненіе въ нихъ. Поэтому они опредѣляли философію просто, какъ „упражненіе въ добродѣтели“, какъ *θεωρητικὴ ἀρετῆς*, т. е. упражненіе въ разумной дѣятельности Но разумная дѣятельность невозможна безъ истиннаго, объективнаго знанія, ибо разумное поведеніе должно соотвѣтствовать природѣ человѣка и всѣхъ вещей, а для этого нужно познать законы вселенной и человѣка. Поэтому философія, опредѣляемая, какъ „упражненіе въ добродѣтели“, есть вмѣстѣ съ тѣмъ „познаніе божескаго и человѣческаго“ Здѣсь стоики, очевидно, слѣдуютъ Сократу, доказывая необходимость знанія для добродѣтели и ставя послѣднюю въ зависимость отъ перваго Изъ указаннаго опредѣленія философіи слѣдуетъ необходимость двухъ наукъ—физики и этики. Третья наука стоической системы—логика—не стоитъ въ непосредственной связи съ двумя первыми, и стоики, сравнивая ее со стѣнами города, съ скорлупою яйца, приписываютъ ей значеніе методическое, техническое

и гносеологическое. Поэтому логика въ ихъ системѣ есть первая (по порядку), но вмѣстѣ съ тѣмъ и послѣдняя (по значенію) наука. Сужденія стоиковъ о сравнительномъ значеніи физики и этики не отличаются ясностью и продуманностью. Но, примѣняясь къ характеру ихъ системы, какъ она образовалась у Хризиппа, необходимо этику поставить въ центрѣ наукъ или на вершинѣ, путь къ которой ведетъ отъ логики черезъ физику.

Подъ именемъ *логики* стоики, со времени Хризиппа, понимаютъ цѣлую группу наукъ, имѣющихъ отношеніе къ мыслямъ и представленіямъ. Они различали, прежде всего, двѣ части логики—риторику и діалектику, какъ обозначающее и обозначаемое, форму и содержаніе; къ нимъ они присоединяли третью—ученіе о критеріи, или общѣ—теорію познанія, а иногда и четвертую—объ опредѣленіяхъ понятій. Особенный интересъ возбуждаетъ часть, трактующая о познаніи и критеріи. Теорія познанія стоиковъ носитъ сенсуалистическій характеръ: стоики—эмпирики. Всѣ наши представленія (*φαντασίαι*) возникаютъ, по ихъ воззрѣнію, изъ воздѣйствія предмета (собств. представляемаго, *φανταστόν*) на душу. Отъ рожденія наша душа подобна чистой доскѣ, только черезъ воспріятіе наносится на нее содержаніе. Такимъ образомъ, воспріятія являются единственнымъ и первоначальнымъ источникомъ нашихъ представленій. Отъ воспріятій остается воспоминаніе, изъ многихъ однообразныхъ воспоминаній образуется, или слагается опытъ, черезъ заключенія изъ опыта выводятся понятія. На понятіяхъ, образованныхъ натурально, безъискусственно, зиждутся „общія понятія“, *κοινὰ ἔννοιαι*, называемыя также *προλήψεις*, какъ несомнѣнно истинныя положенія, не нуждающіяся въ научномъ изслѣдованіи. Эти понятія суть высшія, и къ нимъ относятся идеи блага и божества. На пути же методическаго искусственнаго образованія понятій возникаетъ наука, какъ система подобныхъ понятій.—Что касается послѣдняго руча-

тельства за истину представленій, или *критерія* познанія, то онъ имѣеть у стоиковъ субъективный характеръ и основывается на практическомъ постулатѣ. Защищаясь отъ возраженій скептиковъ противъ достовѣрности познанія, стоики только и могли сказать, что познаніе истины должно считаться возможнымъ, такъ какъ иначе ни одно дѣйствіе не могло бы основываться на твердыхъ убѣжденіяхъ и фундаментальныхъ положеніяхъ. Такимъ образомъ, практическая потребность — единственная крѣпость противъ сомнѣній. Истинно то представленіе—развиваютъ стоики свой критерій,—котре изображаетъ предъ нами дѣйствительность такъ, какъ она есть. Съ истиннымъ представленіемъ необходимо связывается наше убѣжденіе—согласіе (*συγκάθεσις*), оно невольно вызываетъ въ насъ то и другое. Отсюда послѣдній стоическій критерій лежитъ въ „понятномъ“, усвоенномъ представленіи—*φαντασία καταληπτική*. (Ученіе о формальной логикѣ, въ частности о категоріяхъ съ нашей точки зрѣнія не представляетъ интереса).

Несравненно болѣе важное значеніе въ системѣ стоиковъ, чѣмъ логика, занимаетъ *физика*. Воззрѣнія стоиковъ на послѣднія основы бытія отличаются грубо-материалистическимъ характеромъ, что даетъ возможность предвидѣть уже ихъ логика въ теоріи познанія. Стоики, вмѣстѣ съ Платономъ, опредѣляютъ дѣйствительное, какъ нѣчто такое, что имѣеть силу дѣйствовать или страдать; но это свойство они находятъ только въ тѣлахъ, и отсюда для нихъ слѣдуетъ выводъ, что кромѣ тѣлъ не можетъ быть никакой дѣйствительности. Подъ это понятіе они подводятъ и душу, и добродѣтель и др подобныя субстанціи, хотя понятія тѣла они отнюдь не расширяютъ, ибо приписываютъ ему пространственное протяженіе и всѣ свойства тѣлесности въ собственномъ смыслѣ слова. Тѣлами стоики считаютъ также и качества вещей Благо есть тѣло, ибо благо есть добродѣтель, а добродѣтель—опредѣленное состояніе души—тѣло.—Какъ ни остро выставли-

ется стойками материализмъ, и какъ ни прямолинейно онъ проводится, однако стойки далеки отъ механическаго возрѣнія на природу, которое мы привыкли разсматривать, какъ неизбежное слѣдствіе строгаго материализма. Возрѣніе стойковъ есть *динамическое*: понятіе силы ставится выше матеріи. Только тѣлесное, учать стойки, дѣйствительно. Отличительный же признакъ дѣйствительнаго заключается въ способности дѣйствовать и страдать. Но эта способность можетъ быть приписана матеріи подъ предположеніемъ, что ей свойственны извѣстныя силы, которыя сообщаютъ ей опредѣленные свойства. Всѣ свойства предполагаютъ протяженіе образующей ихъ пневмы. Такимъ образомъ, входящія въ содержаніе понятія тѣлеснаго два принципа — дѣйствующій и страдательный — соотвѣтствуютъ силѣ и матеріи. Но чтобы сохранить представленіе о мірѣ, какъ твердо заключенномъ единствѣ, какъ стройномъ цѣломъ, стойки ни на минуту не упускаютъ изъ виду единства первопринципа, высшей дѣйствующей первопричины. Эта первопричина, примѣнительно къ основному понятію стойковъ, тѣлесна. Теплота, огонь — вотъ что есть первоначальная сила, ибо она условливаетъ жизнь и движеніе, питаніе и ростъ. Эта сила должна быть вмѣстѣ съ тѣмъ душою міра, какъ высшій разумъ, какъ добродѣтельное, благосклонное къ людямъ существо, какъ божество. Уже всеобщность вѣры въ боговъ, говорятъ стойки, и почитаніе ихъ повсюду неопровержимо доказываетъ бытіе высшаго разума, или божества. Точное изслѣдованіе можетъ только подтвердить это, ибо матерія не можетъ сама собою двигаться и не могла образоваться; только сила, которая проникаетъ ее, какъ насъ душа, могла произвести все это. Міръ не могъ бы быть лучшимъ и совершеннѣйшимъ, если бы не было въ немъ разума. Мѣсто нахождения этой образующей міръ силы, или божества, одни полагали на небѣ, другіе въ центрѣ міра и третьи, наконецъ, видѣли божество въ солнцѣ. Въ сужденіяхъ стойковъ о божествѣ

выступаетъ на первый планъ то вещественная сторона, то духовная. Божество опредѣляется, какъ огонь, какъ эфиръ, какъ воздухъ, чаще всего однако, какъ дыханіе, или пневма, которое проникаетъ всѣ вещи безъ исключенія, какъ высшій разумъ и всеобщій законъ. Тѣ и другія выраженія объединяются, или примиряются въ наименованіи божества огненнымъ разумомъ, духомъ въ матеріи, разумнымъ дыханіемъ и т. п. Въ дальнѣйшемъ, противоположность духовнаго и матеріальнаго опредѣленія божества оказывается мнимою: божество, будучи „дѣйствительнымъ“, реальнымъ существомъ, вѣрнѣе должно быть опредѣленнымъ тѣломъ (подъ которымъ стойки мыслятъ всякую реальность). Между божествомъ и первой матеріей никакого реального различія нѣтъ, наоборотъ это одно и то же существо. Противоположность между дѣйствующей первопричиной и веществомъ, божествомъ и матеріей—отнюдь не первоначальная и не окончательная. По ученію стоиковъ, всѣ отдѣльные виды и формы матеріи развиваются изъ божества, или первоогня, только въ теченіи времени, но при концѣ мірового періода всѣ они снова возвратятся въ него. Отсюда ясно слѣдуетъ, что стойки не полагаютъ никакого существеннаго различія между богомъ и міромъ, и ихъ система есть строго пантеистическая.—Всеобщій разумъ, какъ мірообразующая сила, носитъ имя λόγος σπερματικός. Это названіе указываетъ на отношеніе разума къ міровому цѣлому, при міротвореніи и дальнѣйшемъ существованіи: не только самое мірообразование возникаетъ изъ первоогня, какъ растеніе изъ сѣмени съ внутреннею необходимостью и закономѣрностью, но также и въ теперешнемъ міропорядкѣ всякое образованіе и форма, всякая жизнь и разумъ исходятъ изъ него же. Всякое существо, каждый предметъ ранѣе своего появленія въ мірѣ мыслились въ міровомъ разумѣ, какъ понятія, и желались, какъ опредѣленные цѣли развитія божества. Всѣ эти задуманные идеи мірового разума, которыя во времени непре-

мѣнно должны реализоваться, носить названіе—*λόγοι σπερματικοί*, какъ своего рода зародыши міра. Въ ученіи о человѣкѣ *λόγοι σπερματικοί*—означаютъ творческую потенцію души, какъ ту часть души (*ἡγεμονικόν*), которую нужно мыслить такъ же въ отношеніи души человѣка, какъ выше названнаго *λόγοι σπερм.* къ міровой душѣ—*λόγος σπερм.*—Ученіе о человѣкѣ стоики разрабатываютъ, повидимому, съ особымъ интересомъ и полною послѣдовательностью. Здѣсь ясно выступаютъ главныя положенія стоической системы: матеріализмъ—въ антропологии, пантеизмъ—въ возведеніи всѣхъ дѣйствій человѣка на божество и монизмъ въ пониманіи душевной жизни. Что душа человѣка вещественна—ясно вытекаетъ для стоиковъ изъ общихъ предпосылокъ ихъ матеріализма. Но они доказываютъ матеріальность души и особыми антропологическими положеніями. Что, говорятъ они, находится во взаимодействіи съ тѣломъ, что касается его и отдѣляется отъ него—это есть тѣло. Слѣдовательно, какъ же можетъ быть душа не тѣлесна по своей природѣ? Что движется въ трехъ направленіяхъ пространства—тѣлесно. Но душа движется, именно, въ этихъ трехъ направленіяхъ по всему тѣлу. Далѣе мы наблюдаемъ, что тѣло наше обязано своимъ движеніемъ жизненной полнотѣ (т. е. исправной дѣятельности всѣхъ функцій), что жизнь въ насъ поддерживается дыханіемъ, а безъ него прекращается; также опытъ учитъ, что духовныя силы вырастаютъ и становятся творческими на физической основѣ, слѣдовательно, долженъ быть тѣлесный субстратъ, въ которомъ бы онѣ сосредоточивались. Отсюда, по стоичеекому ученію, какъ міровой духъ ничто иное, какъ огненное дыханіе, такъ и человѣческая душа должна быть мыслима, какъ огонь, какъ дыханіе, или точнѣе, какъ теплое дыханіе, которая подобнымъ же образомъ должна распространяться по тѣлу и сообщать ему единство цѣлости какъ міровая душа распространяется въ мірѣ и обнимаетъ его. Отдѣльная душа относится къ

душѣ міра, какъ часть къ цѣлому. Душа человѣка не только, подобно всѣмъ другимъ живымъ силамъ, есть часть и изліявіе общей жизненной силы, но она стоитъ, благодаря своей разумности, въ особомъ отношеніи родства съ божественнымъ существомъ, которое (родствс) тѣмъ сильнѣо выступаетъ, чѣмъ больше мы даемъ господствовать въ насъ разумному божественному началу. Но тѣмъ не менѣе, наша душа не можетъ освободиться отъ закона всякаго существа отъ общей необходимости, или зависимости, и это—обманъ, если обычное представленіе приписываетъ душѣ свободу, своего рода первопричинность, независимость отъ мірового теченія. Нѣтъ, въ мірѣ господствуетъ *εἰμαρμένη*—судьба, т. е., все въ мірѣ происходитъ въ силу естественной и неизбѣжной связи причинъ и дѣйствій какъ этого требуетъ природа и законъ цѣлаго; и человѣческая душа не изъята изъ этого закона, а принадлежитъ къ общему міровому процессу. Человѣческая воля, такъ сказать, вполетена въ неразрывную цѣпь натуральныхъ причинъ. Вся разница въ томъ, что мы можемъ знать или не знать основанія, которыя опредѣляютъ нашу волю, и вся наша свобода состоитъ только въ томъ, что наша воля опредѣляется не отънѣ, но подъ воздѣйствіемъ внутреннихъ состояній, чрезъ свою собственную природу. Во всякомъ случаѣ этому самоопредѣленію приписывается высокое значеніе: не только наши дѣйствія происходятъ отъ него и поэтому до известной степени могутъ быть приписаны намъ, какъ наши, но также и наши сужденія, какъ думали стойки, въ нашей власти. Однако, наши убѣжденія и наши дѣйствія, будучи въ нашей власти, въ то же время суть естественно-необходимое произведеніе нашей воли.—Какъ наша душа не можетъ собственно развивать дѣятельность, независимую отъ цѣлаго, такъ она не можетъ избѣгать и судьбы цѣлаго. Она также должна въ концѣ мірового процесса обратиться въ первоматерію, что то же,—возвратиться къ божеству, какъ и все въ мірѣ. Стойки разногласили лишь въ томъ, всѣ ли души будутъ су-

ществовать до конца мірового процесса—утвердительно отвѣчалъ Клеанѳъ—или только души мудрыхъ, какъ утверждалъ Хризиппъ. Значитъ, стоики, считая возможною жизнь души по смерти тѣла, допускали въ нѣкоторомъ смыслѣ по-ту-стороннее продолженіе жизни души. На практическій взглядъ могло казаться, что они учатъ о безсмертіи. Такъ и случилось, напр, среди послѣдователей римскихъ стоиковъ. Подъ вліяніемъ атмосферы своего времени эту идею о призрачномъ безсмертіи души особенно развили римскій стоикъ Сенека

Главнѣйшую часть въ системѣ стоиковъ составляетъ *этика*. Три важныхъ проблемы рѣшаютъ стоики въ общей части этики—о высшемъ благѣ, о добродѣтели, о мудрецѣ. Всеобщимъ основнымъ стимуломъ жизни всѣхъ существъ является самосохраненіе и эгоизмъ, или любовь къ себѣ. Для каждаго существа имѣетъ цѣну (*ἀξία*) только то, что сообразно съ его природой. Поэту му высшее благо и высшая цѣль, или блаженство заключается въ жизни, сообразной съ природой. Сообразнымъ съ природой для каждаго можетъ быть только то, что согласуется съ ходомъ и закономъ мірового цѣлаго, или съ всеобщимъ міровымъ разумомъ. Можно сказать, жизнь каждаго въ такой степени приближаетъ ся къ своей цѣли—блаженству, или удаляется отъ нея, въ какой она согласуется или находится въ противорѣчій съ всеобщимъ закономъ мірового теченія и разумной человеческой природы. Разумная же жизнь есть добродѣтельная жизнь. Но такъ какъ разумная жизнь есть вмѣстѣ и благо, счастье, то значитъ, по воззрѣнію стоиковъ, благо и добродѣтель уравниваются. Поэтому моральный принципъ стоиковъ можно выразить въ двухъ словахъ: только добродѣтель есть благо, или счастье состоитъ исключительно въ добродѣтели, какъ внѣ добродѣтели нѣтъ блага, такъ и въ содержаніи ея, такъ сказать, внутри ея и для нея не мо-

жетъ быть зла ¹⁾). Благо имѣеть абсолютный характеръ. Различныхъ степеней блага быть не можетъ. Отличіе его отъ не-блага не въ степени, а въ родѣ. Что само по себѣ не благо—не можетъ быть имъ ни при какихъ обстоятельствахъ и ни въ какой степени. То же самое имѣеть значеніе и относительно зла. Какъ благо или добро абсолютно, такъ абсолютно и зло, какъ негодность (*κακία*). Всѣ другія вещи, наоборотъ, безразличное (*ἀδιάφορα*): онѣ не принадлежатъ ни къ благу, ни къ злу. Ни здоровье, ни богатство, ни честь, ни жизнь—не суть благо. Точно также противоположны состоянія—бѣдность, несчастіе, болѣзнь, смерть не есть зло; но они могутъ быть матеріаломъ или для блага, или для зла.—Безусловной цѣнѣ добродѣтели, какъ благу, наносится ущербъ, если допускается нѣчто внѣ человѣка, какъ благо, или цѣль его жизни. Кто, напр., (вмѣстѣ съ Эпикуромъ) возводитъ на тронъ удовольствіе, тотъ добродѣтель дѣлаетъ рабыней. Удовольствіе никогда не можетъ быть цѣлью нашихъ стремленій, потому что въ добродѣтели лежитъ неотъемлемое условіе истиннаго удовольствія. Вѣдь съ нравственнымъ образомъ дѣйствій всегда связывается извѣстное удовлетвореніе, невозмутимая ясность и спокойствіе духа. Поэтому, можно сказать, только мудрый переживаетъ истинную и продолжительную радость. Но это удовлетворенное состояніе *не есть цѣль*, а только *слѣдствіе* добродѣтельной дѣятельности. Удовольствіе и добродѣтель различны по своей природѣ и по существу: удовольствіе можетъ быть не нравственнымъ, нравственный поступокъ можетъ быть связанъ съ тягостью и печалью; удовольствіе переживаютъ и недостойнѣйшіе въ нравствен-

¹⁾ Примѣняясь къ выраженію Сократа, стоики считали добродѣтель единственно полезнымъ дѣломъ; внѣ добродѣтели нѣтъ пользы: значить, добродѣтель совпадаетъ съ благомъ и пользой, съ дѣятельностью, сообразной съ разумомъ и обязанностями

номъ отношеніи, добродѣтель свойственна только добрымъ; добродѣтель возвышенна, постоянна, не разрушима, удовольствіе—низко, неустойчиво, скоропреходяще. Такіе ригористичные стойки, какъ Клеанѣ, считали удовольствіе даже противорѣчащимъ природѣ человѣка. Добродѣтель не нуждается ни въ какихъ постороннихъ добавленіяхъ, но въ себѣ самой носить всѣ условія счастья: какъ наказаніе зла, преступленія такъ и награда добраго поступка лсжить непосредственно въ его внутреннихъ свойствахъ, въ томъ, что то противно природѣ, это сообразно съ ней; и такъ безусловна эта автаркія (самодовлѣемость) добродѣтели, что счастье, какое она даетъ, не можетъ быть увеличено помимо ея, напр, чрезъ собственную продолжительность счастья. Счастье добродѣтельнаго—и въ этомъ отличительная черта стоицизма—далеко болѣе отрицательнаго характера, чѣмъ положительнаго, т. е. оно состоитъ болѣе въ спокойствіи духа (не-возмущеніи его чѣмъ-н.), независимости отъ внѣшняго, чѣмъ въ удовольствіи. Быть свободнымъ отъ безпокойства, говоритъ Сенека, есть великое преимущество мудраго; это есть даръ философіи, если мы живемъ безъ страха, если мы побѣждаемъ зло жизни. Отрицательное пониманіе нравственной цѣли съ несомнѣнностью вытекаетъ и изъ общаго характера стоической этики и изъ ученія ихъ объ апатіи мудреца — Какъ разумное существо, стремящееся ко благу, человѣкъ подчиняется общему міропорядку, міровому закону, который онъ усваиваетъ и разсматриваетъ какъ законъ и его природы. Правовой и нравственный законъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и заповѣдь, которая обязательна для каждаго, какъ разумнаго существа. Но человѣкъ не есть только разумное существо; у него наряду съ разумными стремленіями есть и не-разумныя; онъ добродѣтеленъ не отъ самой природы, но только дѣлается такимъ чрезъ побѣду надъ аффектами. Аффектъ или страсть есть стремленіе духа вопреки разуму и природѣ, движеніе, простирающе-

еся далѣе законнаго предѣла. Всѣ аффекты возникаютъ изъ ошибки сужденія, изъ ложнаго мнѣнія о добрѣ и злѣ. Напр., скупость есть ничто иное, какъ ошибочное мнѣніе о значеніи денегъ, страхъ — заблужденіе относительно предстоящей опасности, а скорбь — касательно настоящей. Поэтому добродѣтель ближайшимъ образомъ опредѣляется отрицательно, какъ свобода отъ аффектовъ, какъ апатія. Положительная сторона добродѣтели заключается — насколько мы имѣемъ въ виду содержаніе ея — въ подчиненіи всеобщему закону природы и — насколько мы принимаемъ во вниманіе форму ея — въ законосообразномъ самоопредѣленіи. Добродѣтель есть исключительно дѣло разума, она есть ничто другое, какъ правильно настроенный разумъ. Точнѣе, добродѣтель содержитъ два элемента: теоретическій и практический. Корень и условіе всякой разумной дѣятельности есть, по воззрѣнію стоиковъ, которые въ данномъ случаѣ примыкаютъ къ сократовскому положенію и цинико-мегаровскому ученію, — правильное знаніе; естественная или чрезъ простое упражненіе приобрѣтенная добродѣтель, очевидно, отвергается ими; добродѣтель опредѣляется сократовскимъ образомъ — вообще, какъ наука, не-добродѣтель, какъ не-знаніе. Однако стоики не останавливаются на знаніи, какъ такомъ. Они видятъ въ знаніи только средство къ разумной дѣятельности. Если добродѣтель можетъ быть названа знаніемъ, то она вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляется, какъ здоровье и крѣпость духа. Теоретическій элементъ ограничивается требованіемъ, чтобы человѣкъ никогда не забывалъ объ общемъ благѣ и всегда трудился для него. Значитъ, добродѣтель представляетъ такую связь теоретическаго съ практическимъ, въ которой дѣятельность рѣшительно основывается на научномъ познаніи и послѣднее въ нравственномъ поступкѣ дѣйствій находитъ свою цѣль. Словомъ, добродѣтель есть (жизненно-практический) актъ воли, покоющійся на разумномъ знаніи. — Общимъ корнемъ всѣхъ добродѣтелей Зенонъ счи-

таетъ разсудительность (*φρόνησις*), Клеанѣъ—силу души, Аристонъ—здоровье. Позднѣе, со времени Хризиппа, искали его въ знаніи, или мудрости, какъ совершенномъ знаніи, подъ которымъ разумѣли науку о божескомъ и человѣческомъ. Изъ этого общаго источника происходитъ много добродѣтелей, которыя, по примѣру Платона, объединяются въ четырехъ главныхъ: благоразуміи, мужествѣ, справедливости и самообладаніи. *Благоразуміе* есть знаніе о добромъ и зломъ, и о томъ, что не есть ни добро, ни зло, т. е.—о безразличномъ. *Мужество* есть знаніе о томъ, что нужно избирать и отъ чего уклоняться, и о томъ, чего не нужно ни избирать, ни избѣгать; или, если мы вмѣсто знанія поставимъ соотвѣтствующее ему поведеніе—мужество есть безбоязненное послушаніе закону разума, оно есть постоянство и терпѣніе. *Справедливость* есть знаніе о томъ, чтобы каждому предоставить то, чего онъ заслуживаетъ.—Изъ даннаго стойками опредѣленія добра и зла, какъ показано выше, слѣдуетъ, что между человѣческими индивидуальностями, или личностями возможно только исключительно нравственное различіе, противоположность добродѣтельныхъ и злыхъ; но внутри каждаго изъ этихъ классовъ ужъ никакого (по степени) различія нѣтъ. Кто обладаетъ добродѣтелью, тотъ можетъ владѣть ею только всецѣло, вполне; у кого ея нѣтъ, у того абсолютное ея отсутствіе. Потому стойки дѣлятъ всѣхъ людей на два класса: на мудрецовъ и глупцовъ. Между ними нѣтъ ничего общаго: мудрый вполне свободенъ отъ глупости, наоборотъ, глупому нисколько не свойственно благоразуміа; мудрый богатъ и счастливъ потому, что духовныя блага драгоценнѣе всего; только мудрый можетъ повиноваться, но только онъ можетъ и господствовать; только мудрый способенъ къ благодарности, любви и дружбѣ, — не мудрый, напротивъ того, рѣшительно глупъ и несчастенъ, и въ сущности человѣкъ ненормальный сумасшедшій. Въ этомъ изображеніи мудреца моральный идеализмъ стоицизма дости-

гаетъ своей вершины. Добродѣтельная воля настолько является отрѣшенной отъ внѣшнихъ чувственныхъ условий жизни, настолько освобождается отъ всѣхъ границъ натуральной жизни, индивидуумъ представляется столь прямымъ органомъ всеобщаго закона, что невольно возникаетъ вопросъ—можетъ ли идеальный мудрецъ стойковъ быть живымъ человѣкомъ среди живыхъ людей. Такихъ мудрецовъ, кромѣ самихъ себя и родственныхъ имъ философовъ, стойки находили очень не много. По стоическому масштабу, почти все человѣчество должно быть причислено къ классу немудрыхъ; и если далѣе всѣ не-мудрые—рѣшительно дурны: то въ человѣчествѣ нужно видѣть только море пошлости и порока, и только не многіе пловцы (мудрецы) выныриваютъ тамъ или здѣсь. Человѣкъ проводить свою жизнь, какъ уже жаловался Клеанѣ, въ порокахъ; едва немногіе къ концу своей жизни приходятъ къ добродѣтели. Наши предки жаловались на паденіе нравовъ, мы также жалуемся на это, и наши потомки будутъ жаловаться на то же. Мѣняются формы зла, сила его всегда остается. Всѣ порочны, и кто ничего не сдѣлалъ злого, тотъ однако былъ бы въ состояніи это сдѣлать. Такой мрачный отзывъ о нравственномъ состояніи человѣчества является вполне понятнымъ. Философія, которая такъ остро противопоставала свой нравственный идеалъ господствующимъ понятіямъ, и выйти могла, съ одной стороны, изъ рѣшительнаго осужденія существующаго состоянія, а съ другой стороны, и вести она должна только къ такому осужденію.—Изъ вопросовъ практической или прикладной морали нужно ближайшимъ образомъ рассмотреть тѣ задачи, которыя касаются нравственной дѣятельности отдѣльнаго индивидуума, какъ такого, и отличить ихъ отъ обязанностей, относящихся къ общечеловѣческой жизни, а затѣмъ выяснить въ заключеніи основныя положенія школы объ отношеніи человѣка къ общему міровому теченію и общей необходимости. Все направленіе стоической системы

больше удѣляетъ вниманія отдѣльному человѣку, чѣмъ раннѣйшая философія. Съ паденіемъ государственной жизни у грековъ долженъ былъ пасть и общественный интересъ, и въ той же самой степени должна была выдвинуться на передній планъ отдѣльная личность и ея дѣятельность въ приватной жизни. Правда, Аристотель уже входитъ въ разсмотрѣніе обязанностей человѣка; но для него идеалы классической Греціи еще были такъ высоки, что онъ не могъ поставить этику впереди политики. Только въ послѣ-аристотелевское время отношенія мѣняются, и этика выступаетъ на первый планъ. У стоиковъ это требовалось общимъ духомъ ихъ системы. Если счастье человѣка единственно обуславливалось внутреннимъ состояніемъ его, и ничто внѣшнее не могло вліять на него, то наука, которая ведетъ къ счастью, должна прежде всего заниматься нравственною дѣятельностью именно самого человѣка, а человѣческимъ обществомъ лишь настолько, насколько участіе въ жизни его является обязанностью человѣка. Однако стоики не ставили цѣлью вырвать человѣка изъ естественной связи съ другими. Наоборотъ, стоики думали, чѣмъ полнѣе совершается въ человѣкѣ дѣло нравственнаго освобожденія, тѣмъ крѣпче дѣйствуетъ и стремленіе къ общенію съ другими. Съ нравственною свободою каждаго индивидуума они вполнѣ совмѣщали его общеніе съ людьми и выставляли требованіе, чтобы каждый подчинялъ свои особыя цѣли потребностямъ и цѣлямъ общества. Ибо разумно думаетъ и дѣйствуетъ человѣкъ только тогда, когда его личное дѣло соотвѣтствуетъ общему закону, который есть одинъ и тотъ же для всѣхъ разумныхъ существъ.—Положительное, что въ стоической философіи выступаетъ на мѣсто политики,—это *космополитизмъ*. Ни одна изъ раннѣйшихъ системъ не устраняла столь сознательно національныхъ особенностей или противоположностей, какъ стоицизмъ. Даже такіе высокіе мыслители, какъ Платонъ и Аристотель, осязательно чувство-

вали выгоды быть эллинами, а не варварами и наслаждались ими. Только киники и здѣсь выступаютъ предтечами стойковъ. Но лишь благодаря стоической философіи мысль о міровомъ гражданствѣ наполняется положительнымъ содержаніемъ и дѣлается плодотворною. Но здѣсь, какъ и всегда, философія отражала на себѣ историческія обстоятельства времени, именно-побѣдоносное шествіе Македонскаго завоевателя, объединившаго хрупкія національности въ своемъ міровомъ царствѣ. Космополитизмъ не есть что-либо наносное въ системѣ стоицизма, наоборотъ, стоитъ въ самой тѣсной связи со всею системой. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣческое общеніе покоится на единой природѣ умовъ въ отдѣльныхъ лицахъ, то мы не имѣемъ никакого основанія ограничивать это общеніе однимъ народомъ, или чувствовать себя болѣе родственнымъ съ однимъ, чѣмъ съ другимъ: всѣ люди стоятъ—не говоря о томъ, что они изъ себя представляютъ—одинаково близко, такъ какъ всѣмъ причастенъ тотъ же самый разумъ; всѣ члены одного тѣла, ибо та же самая природа образуетъ ихъ изъ одинаковой матери для общаго всѣмъ назначенія; или какъ это прекрасно въ религіозной формѣ, выразилъ Эпиктетъ († около 120 по Р. Хр.): всѣ братья, потому что всѣ одинаковымъ образомъ имѣютъ бога отцомъ.—Конечнымъ пунктомъ требованій стоицизма къ отдѣльному человѣку является положеніе, чтобы онъ, заботясь о нравственномъ характерѣ своей дѣятельности, отдавался во власть общему міровому теченію. Подъ вліяніемъ историческихъ обстоятельствъ и общаго направленія системы—въ стоицизмѣ развивается фатализмъ. То было время, когда политическая свобода народовъ попиралась яростью побѣдителей, когда насиліе, какъ живой фатумъ, уничтожало всякую самостоятельность. Тому, кто поставилъ себѣ личное благополучіе, какъ высшую цѣль, только и оставалось покориться фаталистической необходимости общаго теченія вещей. И стойки слѣдовали своему вѣку, если

они сдѣлали этотъ фатализмъ догмою. Съ другой стороны, фатализмъ вытекалъ съ внутреннею необходимостью изъ всей стоической системы: ибо если все отдѣльное единичное въ мірѣ есть только одинъ изъ актовъ всеобщей цѣпи причинъ и дѣйствій, то что остается намъ по отношенію къ этой абсолютной необходимости, какъ не безусловное подчиненіе. Покорность року—любимая тема многихъ стоическихъ писателей. Добродѣтельный, говорятъ они, чтитъ божество тѣмъ, что подчиняетъ свою волю общему міропорядку; въ общей желѣзной цѣпи событій преимущество разумнаго существа состоитъ въ томъ, что оно свободно слѣдуетъ неизбежному теченію; есть только одинъ путь къ свободѣ и счастью—хотѣть лишь того, что лежитъ въ природѣ вещей и что совершается помимо нашей воли.—Но судьба можетъ поставить мудреца въ такое положеніе, которое является для него невыносимымъ. Въ этомъ случаѣ позволялось избавляться отъ жизни чрезъ самоубійство. Этотъ пунктъ въ стоической этикѣ является чрезвычайно важнымъ. По сужденію Сенеки, на возможности добровольнаго выхода изъ жизни (т. е. самоубійства) существеннымъ образомъ покоится свобода мудреца, независимость его отъ всего внѣшняго. И это положеніе не является у стоиковъ просто печальнымъ исключеніемъ, дозволеннымъ при невыносимыхъ обстоятельствахъ жизни, но служитъ высшимъ подтвержденіемъ нравственной (?) свободы. Многіе очень важные въ исторіи развитія школы стоики Зенонъ, Клеанъ, Эратосфенъ, Антипатръ и мн. др. кончили самоубійствомъ.—Ни одна изъ раннѣйшихъ системъ не срослась такъ тѣсно съ религіей, какъ стоическая. Все ея міровоззрѣніе исходитъ изъ того положенія, что божество заключаетъ въ себѣ и производитъ изъ себя всѣ конечныя существа. Такія собственно богословскія разъясненія, какъ доказательство бытія божія и господство провидѣнія, послѣ-

дованіе о сущности божества и о родѣ его дѣйствія и присутствія въ мірѣ, объ отношеніи человѣческой самодѣятельности къ божественному міропорядку занимаютъ въ системѣ стоицизма очень широкое мѣсто. Стоицизмъ, однимъ словомъ, не только философскій, но и религиозная система. Благодаря своей связи съ платонизмомъ, онъ замѣнялъ для образованныхъ до извѣстной степени религію и давалъ опору въ нравственной жизни. Какъ философская религія, стоицизмъ не имѣлъ никакого отношенія къ народной религіи. Но были два обстоятельства, которыя побуждали стоиковъ ближе подойти къ народной религіи и даже опережась на нее. Во 1-хъ, „для системы, которая придавала столь большое значеніе общему мнѣнію людей и въ дѣлѣ обоснованія вѣры въ боговъ,—было весьма опасно объявлять господствующія предсавленія о богахъ просто заблужденіями“. Во 2-хъ—и это быть можетъ важнѣе,—этическая точка зрѣнія стоической философіи болѣе требовала защиты, чѣмъ разрушенія народной религіи, ибо послѣдняя всегда вооружалась противъ суетности человѣческихъ стремленій. Стоики могли опасаться, что, съ исчезновеніемъ вѣры въ народныхъ боговъ, искоренится тотъ страхъ предъ божествомъ и божественнымъ закономъ, на которомъ они сами основывали нравственное ученіе. Они, конечно, не могли отрицать, что весьма многое въ народной вѣрѣ, напр. внѣшній характеръ богопочтенія, мифическія представленія о богахъ — не согласуется съ ихъ основными положеніями¹⁾ Тѣмъ не менѣе стоики не стремились ус-

¹⁾ Зенонъ, напр запрещалъ устройство храмовъ Селека отрицалъ пользу молитвы, онъ находилъ глупымъ бояться бога, этого всеблаого существа онъ желалъ, чтобы божество было почтено не чрезъ жертвы и церемоніи, но чистотою жизни, ни въ храмахъ каменныхъ, но въ святилищѣ собственной души. Что божество не имѣетъ никакого человѣческаго образа—было общепризнаннымъ ученіемъ стоической школы, почему стоики обвинялись своими противниками эпикурейцами во враждѣ противъ народной вѣры въ боговъ.

транить все это. Они, напр., вѣрили, что можно открыть истинное въ сущности содержаніе и подъ нелѣпой формой мифологіи и поэтому они старались дать до извѣстной степени даже оправданіе существующей вѣры. Признавая единымъ божествомъ первосущество, они не находили никакого препятствія въ томъ, чтобы назвать божественнымъ въ ограниченномъ, производномъ смыслѣ все то, въ чемъ обнаруживается единая божественная сила особымъ образомъ. На ряду съ высшимъ единымъ божествомъ, которое стойки называли именемъ Зевса, у нихъ особымъ почитаніемъ пользовались слѣдующія низшія подчиненныя божества: небесныя свѣтила, которымъ уже со времени Платона и Аристотеля воздавалось божеское поклоненіе, воздухъ, вода, земля, времена года, мѣсяцы и пр. вмѣстѣ съ другими благодѣтельными существами стойки почитали героевъ древности. Въ связи съ почитаніемъ героевъ стоитъ поклоненіе демонамъ. Демонъ—это лучшая часть души человѣка, разумъ его. Онъ руководитъ человѣка, сохраняетъ его отъ зла, защищаетъ его и ведетъ къ блаженству. Черезъ такое объясненіе вѣры въ демоновъ народнымъ представленіямъ о нихъ подкладывался чуждый смыслъ.—Помимо вѣры въ демоновъ были и другія вѣрованія, общія (по имени) стоикамъ съ народомъ, къ философскому объясненію которыхъ также стремилась стоическая школа. Разумѣется, чтобы примирить философское сознаніе съ обычнымъ, такъ чтобы первое познало родственныя ему идеи въ образахъ послѣдняго,—необходимо было научное посредство. Это посредство лежало теперь для стоиковъ, какъ позже на этомъ же пути для іудеевъ и христіанъ, въ *аллегорическомъ изъясненіи*. Чтобы перекинуть мостъ между древнею религіей и новою философіей, стойки дѣлали изъ аллегоріи самое широкое употребленіе, извращая при этомъ содержаніе народныхъ вѣрованій почти до неузнаваемости. Уже Зенонъ, а еще больше Клеанфъ,

Хрисиппъ и ихъ послѣдователи заботились о томъ, чтобы показать въ богахъ народной вѣры и въ разсказахъ объ этихъ богахъ натурфилософскія и моральныя идеи. При этомъ, конечно, допускалось много произволу. Но стоики видѣли въ аллегорическомъ толкованіи единственное средство спасти вѣру своего народа и устранить жестокіе упреки по поводу преданій и поэтическихъ произведеній, которыми греки питались отъ колыбели.

Общій типъ стоической философіи показываетъ, что въ теоретическомъ отношеніи разсматриваемая система является довольно слабою. Исходный пунктъ ея—*ἄσκησις ἀρετῆς*—жизненно-практическій. Къ сознанию необходимости въ изученіи философскихъ наукъ—„вещей божескихъ и человѣческихъ“—данная система приходитъ путемъ вывода. Теоретическія положенія стоической логики, физики и этики заимствуются изъ предшествовавшей философіи. Въ метафизическомъ отношеніи стоицизмъ представляетъ собою попытку устранить дуализмъ платоно-аристотелевской философіи и дать строго-монистическое міровоззрѣніе. Но эту попытку едва ли можно считать удачною. Если съ точки зрѣнія строгаго матеріализма является непонятнымъ уже ученіе о силахъ, то тѣмъ болѣе—о міровомъ разумѣ и божествѣ. Но особенно является страннымъ отношеніе материалистовъ-стоиковъ къ религіи и народной вѣрѣ въ боговъ. Вообще съ точки зрѣнія чистой философской мысли стоицизмъ представляетъ собою систему въ логическомъ отношеніи нестройную, не продуманную, по мѣстамъ противорѣчивую.—Но недостатки стоицизма, какъ философіи,—слабость логической мысли, его жизненно-практическое направленіе, пространныя разсужденія о религіозныхъ и чисто богословскихъ предметахъ,—являются весьма характерными для той эпохи, когда стоицизмъ образовался, т. е. для эллинистическаго періода.

Эпикурейство.

Основателемъ эпикурейской школы былъ Эпикуръ, родившійся въ сороковыхъ годахъ IV в. Никакая другая школа не заботилась менѣе о философскомъ обоснованіи своего ученія, какъ эпикурейская. Ученіе самого Эпикура отличалось догматическимъ характеромъ. Онъ не считалъ нужнымъ приводить какія-либо доказательства, или даже только разъясненія, такъ какъ превосходство его ученія казалось ему очевиднымъ. Его ученики, заучивавшіе наизусть основныя положенія его ученія, слѣдовали ему во всемъ, избѣгая незначительныхъ перемѣнъ, или нововведеній. Благодаря этому можно быть увѣреннымъ, что въ преданіяхъ эпикурейской школы мы имѣемъ дѣло болѣе съ ученіемъ основателя, чѣмъ въ другихъ школахъ.

Если уже у стоиковъ, при рѣшеніи вопроса о задачѣ философіи, теоретическій интересъ подчиняется практическому, то у Эпикура замѣчается пренебреженіе научными стремленіями. Цѣль философіи поставляется въ счастья человѣка, и философія есть ничто другое, какъ дѣятельность, которая помогаетъ намъ достигнуть счастья благодаря мысли и слову. Къ счастью приводитъ наука (или знаніе)—думаетъ Эпикуръ, не сама по себѣ, но только чрезъ то, что руководитъ насъ къ правильному практическому поведенію, или удаляетъ препятствія на жизненномъ пути. Если научная дѣятельность не служитъ этой цѣли, то она является излишнею и бессмысленною. Среди различныхъ знаній Эпикуръ больше другихъ придавалъ значеніе ученію о природѣ потому, что это единственное средство освободить душу отъ ужасовъ суевѣрія. Если бы мысль о богахъ и о смерти не отягощала насъ, то мы не нуждались бы ни въ какомъ изслѣдованіи природы. Еще придавалъ Эпикуръ значеніе изслѣдованіямъ о нашихъ желаніяхъ, ибо они (изслѣдованія) могли повліять на ограниченіе и умѣренность ихъ.

Эпикурейцы принимали обычное въ ихъ время дѣленіе философіи на три части—логику, физику и этику. Но ихъ философія чрезвычайно скудна. Изъ логики они выбрасывали диалектику, отдѣль объ умозаключеніяхъ и образованіи понятій, свели её къ критерию познанія и назвали каноникой. Въ физикѣ эпикурейцы питали мало теоретическаго интереса къ естествознанію, а больше занимались практическими разъясненіями. У нихъ, какъ и у стоиковъ, логика (каноника) и физика были какъ бы введеніемъ къ этикѣ. Поэтому и мы сначала коснемся первыхъ двухъ частей эпикурейской системы, потомъ уже перейдемъ къ этикѣ.

Каноника ограничивалась изслѣдованіемъ вопроса о познаніи, или о критеріи нашего знанія. Всякое познаніе, по ученію Эпикура, опирается на чувственное воспріятіе. Такъ какъ только чувственное воспріятіе насъ можетъ научить, что пріятно и непріятно, достойно желанія или заслуживаетъ презрѣнія, то наше сужденіе объ истинности и ложности должно покоиться исключительно на немъ. Въ теоретическомъ отношеніи критерій есть воспріятіе, въ практическомъ—чувство удовольствія и неудовольствія. Если отвергнуть показанія чувствъ, то, по мнѣнію Эпикура, мы тѣмъ менѣе можемъ довѣрять разсудочному познанію, ибо послѣднее всецѣло покоится на чувственномъ, и тогда мы не будемъ имѣть никакого признака истинности и возможности твердаго убѣжденія, а окончательно отдаемся во власть безграничному сомнѣнію. Но если всякое сомнѣніе есть само по себѣ противорѣчіе, ибо оно утверждаетъ тó, какъ истину, что ничего нельзя знать, то особенно оно противорѣчитъ человѣческой природѣ, ибо оно не только устраняетъ всякое знаніе, но также самую возможность (разумнаго) дѣйствія, вообще всѣ условія разумной человѣческой жизни. Чтобы избѣгать сомнѣнія, мы должны признать, что воспріятіе, какъ такое, всегда, при всякихъ обстоятельствахъ—истинно. Чѣмъ, спрашиваетъ Эпикуръ, можно было бы опровергнуть

показанія чувствъ? Разсудкомъ? Но онъ самъ зависитъ отъ чувствъ, и какъ онъ можетъ свидѣтельствовать противъ того, чѣмъ обусловлена его собственная вѣроятность? Или чѣмъ-либо другимъ? Но различныя воспріятія не относятся къ одному и тому же объекту, а одинаковыя (тождественныя) имѣютъ равную цѣну. Остается одно, что мы должны вѣрить каждому чувственному воспріятію; оно есть непосредственно достовѣрное и потому обозначается Эпикуромъ, какъ очевидность (*ἐνάργεια*). Даже обманъ чувствъ не долженъ колебать насъ въ этомъ убѣжденіи, ибо въ подобныхъ случаяхъ ошибка имѣетъ мѣсто не въ воспріятіи, какъ такомъ, а лишь въ нашемъ сужденіи. Наши чувства только показываютъ, что предметъ такъ или иначе на насъ воздѣйствуетъ, что тотъ или иной образъ (копія) касается нашей души,—и это всегда правильно. Заключать же отъ копій къ ея оригиналу, предмету—задача сужденія (*δόξα, ἀπόληψις*). При этомъ конечно, возможны ошибки—Черезъ повтореніе воспріятій возникаютъ понятія (*πρόληψις*), которыя суть ничто иное, какъ общій образъ воспріятого, твердо запечатлѣнный въ воспоминаніи. На законѣрно воспроизводимыхъ воспоминаніяхъ и представленіяхъ покоится всякая рѣчь и мысль, а въ дальнѣйшемъ—и все научное знаніе.

Физикъ эпикурейцы придавали большее значеніе, чѣмъ логикѣ или каноникѣ; но какъ замѣчено, цѣнили ее лишь за практическую пользу, за то, что она даетъ познаніе естественныхъ причинъ, чрезъ это устраняетъ нужду въ сверхъестественныхъ причинахъ и является вообще спасительнымъ средствомъ противъ всякихъ суевѣрій. Значить, основное направленіе эпикурейской физики лежитъ въ томъ, чтобы, въ противовѣсъ телеологии и религіозному міровоззрѣнію, возводить явленія къ чисто натуральнымъ причинамъ. Поэтому у эпикурейцевъ мы не находимъ выясненія основныхъ вопросовъ бытія. Такіе вопросы Эпикуръ считалъ выходящими

за предѣлы опыта и знанія. Ничто такъ, повидимому, не казалось противнымъ физикѣ эпикурейцевъ, какъ сужденіе, что природѣ свойственна цѣлесообразность, что созданіе ея расчитано на какую то высшую цѣль. Нельзя говорить, что мы имѣемъ языкъ для членораздѣльной рѣчи, уши, чтобы слышать и т. п.; наоборотъ, мы говоримъ потому, что имѣемъ языкъ, слышимъ потому, что у насъ есть уши и т. п. Словомъ, дѣйствуютъ только натуральныя силы по закону чистой необходимости — Въ своей онтологіи Эпикуръ почти всецѣло примыкаетъ къ Демокриту, внося незначительныя измѣненія въ его матеріалистическій атомизмъ. Согласенъ Эпикуръ съ Демокритомъ въ томъ основномъ положеніи, что атомы и пустота суть составныя части всѣхъ вещей; духъ же, какъ перводвижущій принципъ, рѣшительно исключается. Всѣ тѣла, которыя мы видимъ, составлены изъ частей. Однако если бы дѣленіе на части было продолжено до бесконечности, то, какъ разсуждаютъ Эпикуръ и Демокритъ, все бы въ концѣ концовъ обратилось въ ничто, и значитъ обратно, все возникало бы изъ несуществующаго. Мы должны поэтому признать, что первыя основныя части вещей и не появились когда-либо, и не уничтожатся, и въ своемъ состояніи не могутъ измѣниться Эти перво-тѣла, или атомы не имѣютъ въ себѣ пустого пространства, и поэтому они не могутъ быть раздроблены или уничтожены, или какъ-нибудь измѣнены. Атомы, въ силу нѣкоторой своей тяжести, были отъ вѣчности въ вертикальномъ движеніи. Чтобы понять ихъ столкновеніе, Эпикуръ признаетъ, что атомы въ своемъ паденіи уклоняются очень не много отъ вертикальныхъ линій. Происхожденіе міра изображается такъ. Когда-то въ опредѣленномъ мѣстѣ пространства чрезъ столкновеніе произошло сгущеніе атомовъ различной формы и величины. При этомъ столкновеніи, или лучше, предшествовавшемъ ему движеніи произошло перемѣщеніе атомовъ. одни атомы, въ силу своей величины и тяжести, опустились внизъ, а смѣшанные съ

ними болѣе легкіе и меньшіе выдѣлились и поднялись кверху. Изъ первыхъ атомовъ образовались твердыя тѣла, между прочимъ земля; изъ послѣднихъ—эфиръ, солнце и звѣзды. Только что появившаяся земля внутри, кое-гдѣ, была пуста, поэтому она по мѣстамъ опустилась, и тамъ образовались моря. На вновь образовавшейся землѣ появились не одни растенія, но и животныя, послѣднія въ извѣстной постепенности, восходя отъ уродливыхъ, простыхъ формъ къ болѣе совершеннымъ и сложнымъ. Вопросъ о происхожденіи человѣка не заставлялъ эпикурейцевъ много задумываться: люди произошли вмѣстѣ съ животными. Въ первое время люди были, какъ думаетъ эпикуреецъ Лукрецій, сильнѣе и крѣиче, но проводили жизнь невѣжественную и грубую, какъ звѣри, не зная ни общества, ни права. Первый и важнѣйшій шагъ къ прогрессу люди сдѣлали, когда научились употребленію огня, построенію жилищъ и изготовленію одежды. Дальнѣйшій прогрессъ шелъ постепенно. Чтобы избѣжать анархіи, люди избрали верховную власть и поддерживали порядокъ, подвергая карѣ нарушителей его.—Для насъ особенно интересно воззрѣніе эпикурейцевъ на психическую жизнь человѣка. Душа, какъ и все дѣйствительное, по ученію Эпикура, есть тѣло. (Здѣсь полное согласіе съ стоиками). Но это тѣло должно состоять изъ тончайшихъ, самыхъ легкихъ и подвижныхъ атомовъ. Это слѣдуетъ изъ быстроты и живости духовныхъ движеній, изъ моментальнаго исчезновенія души по смерти и изъ того, что мертвое тѣло вѣситъ столько же, сколько и живое. Душа состоитъ изъ четырехъ элементовъ—огненнаго, воздушнаго, пневматическаго и неизвѣстнаго, или безыменнаго; перевѣсъ того или другого элемента сообщаетъ человѣку тотъ или другой темпераментъ. Душа распространяется по всему тѣлу человѣка, но разумная часть души (*ἡ γεραικόν*) помѣщается въ груди. Духовная дѣятельность—воспріятія и представленія, движенія души и воли—принадлежатъ только этой разумной части; отъ нея же зависитъ

въ концѣ концовъ и самая жизнь. Душа и тѣло составляютъ одно существо, но могутъ жить отчасти и независимой другъ отъ друга жизнью. Только если связь между душою и тѣломъ совершенно прекращается, то душа уже не можетъ больше продолжать существованіе, и атомы ея, не сдерживаемые тѣлесной оболочкой, мгновенно разсѣиваются, вслѣдствіе ихъ необычайной легкости и подвижности; и тѣло, такъ какъ оно въ свою очередь не можетъ обходиться безъ души, подвергается тлѣнію. Если думали, что чрезъ такое воззрѣніе для человѣка открывался безутѣшный взглядъ на будущее, то Эпикуръ находилъ это непонятнымъ, такъ какъ съ жизнью прекращаются также и чувства страданій,—и время, когда насъ не будутъ, такъ же мало касается насъ, какъ и то, когда насъ не было. Поэтому Эпикуръ былъ того мнѣнія, что единственно его ученіе можетъ успокоить насъ въ виду смерти, такъ какъ оно рѣшительно устраняетъ страхъ и всѣ ужасы относительно подземнаго міра.—Впечатлѣнія, нами получаемыя, приводятъ душу въ движеніе. Изъ воспріятій образуются представленія; изъ представленій исходить волевая дѣятельность. Точнаго психологическаго изслѣдованія о сущности воли у Эпикура не дается; его единственный интересъ—спасти свободу воли. Свободную волю онъ считалъ безусловною необходимостью, если только мы не отказываемся отъ нравственной отвѣтственности и если не хотимъ подвергнуться неумолимой, жестокой судьбѣ.

Завершеніемъ эпикурейской системы является *этика*. Если физика, по воззрѣнію эпикурейцевъ, имѣетъ задачу—освободить человѣка отъ предрасудковъ, препятствующихъ его счастью, то этика должна дать положительное ученіе о сущности счастья и средствахъ къ его достиженію. Какъ въ основѣ эпикурейской физики лежитъ атомизмъ, т. е. самое малое, единичное, такъ и характерною чертою этики является индивидуализмъ, нѣчто отдѣльное, единое. Индивидуальное чувство и благосостояніе индивидуума поста-

вляется цѣлью всякой человѣческой дѣятельности. Единственное, безусловное благо, по ученію Эпикура, есть удовольствіе, а единственное, безусловное зло—скорбь, печаль. Это положеніе не нуждается въ доказательствахъ: оно очевидно и является масштабомъ нашей дѣятельности. Всѣ живыя существа отъ самаго рожденія стремятся къ удовольствію и избѣгаютъ несчастія. Удовольствіе и скорбь—суть довольно сложныя состоянія. Бываютъ случаи, когда мы должны бываемъ отказаться отъ одного удовольствія въ пользу другого, ботѣе продолжительнаго; или необходимо бываетъ отклонить извѣстное удовольствіе, чтобы избѣжать чрезъ это связанной съ нимъ глубокой и продолжительной печали, бываетъ и наоборотъ. Собственно значеніе удовольствія состоитъ въ удовлетвореніи потребности, т. е. въ устраненіи неудовольствія, необходимо связаннаго съ неудовлетворенностью. Слѣдовательно, сущность и цѣль всякаго удовольствія состоитъ въ отсутствіи скорбей и благо есть ничто иное какъ свобода отъ зла. Вопреки киринейцемъ, по Эпикуру, существенное и непосредственное основаніе блаженства лежатъ въ спокойствіи духа, или въ атараксіи, положительное же удовольствіе есть только посредствующее условіе душевнаго спокойствія, насколько оно освобождаетъ отъ неудовольствія неудовлетворенной потребности. А такъ какъ положительное удовольствіе состоитъ или проистекаетъ отъ удовлетворенія чувственныхъ возбужденій, то, значить, Эпикуръ подчинялъ тѣлесныя удовольствія духовнымъ. Если мы считаемъ, разсуждаетъ Эпикуръ, удовольствіе высшимъ благомъ, то мы имѣемъ въ виду не удовольствія распутства, не вообще чувственное удовольствіе, а то, чтобы тѣло свободно было отъ скорби и душа отъ безпокойства. Ибо ни пирушку и попойки, ни удовольствія отъ мальчиковъ и женщинъ, ни застольные друзья дѣлаютъ жизнь пріятной, но трезвый умъ, который изслѣдуетъ основы всякаго поступка и изгоняетъ предрассудки, ужаснѣй-

шихъ враговъ нашего благоденствія. Корень всего и величайшее благо—благоразуміе, только оно дѣлаетъ насъ свободными. Наши необходимыя потребности крайне не сложны, и ихъ легко удовлетворить; сама природа заботится о нашемъ счастьи. Кто живетъ согласно съ природою, тотъ никогда не бѣденъ. Мудрый не будетъ роптать на Зевса, имѣя хлѣбъ и воду. Внѣшнія несчастія не имѣютъ надъ нимъ силы, и тѣлесная скорбь не можетъ возмутить спокойствія мудраго. Мудрый можетъ быть счастливымъ при самыхъ пыткахъ. Если не особенно тяжелы тѣлесныя страданія, то не высоки и чувственныя (тѣлесныя) удовольствія, ибо они непродолжительны и неполны. Съ другой стороны, какъ невыразимо тягостны душевныя страданія, ибо душа страдаетъ не только, какъ тѣло, отъ насгоящихъ бѣдствій, но также отъ прошедшихъ и будущихъ.—такъ соотвѣтственно возвышены духовныя удовольствія, ибо они единственно чисты и не преходящи —Но эпикурейская система не отрицаетъ, что тѣлесное удовольствіе есть первоначальное,—и даже послѣдній источникъ всякаго удовольствія Эпикуръ и особенно его любимый ученикъ Метрадоръ выражаютъ эту мысль очень рѣзко, даже грубо (по послѣднему, всякое благо относится къ брюху). А Аристонъ считалъ тѣлесное удовольствіе высшимъ благомъ. Основнымъ положеніямъ этики соотвѣтствуетъ и эпикурейское ученіе о добродѣтеляхъ. Эпикуръ соглашается съ философами моралистами, что добродѣтель не отдѣлима отъ счастья, какъ и счастье отъ добродѣтели, и ученіе его въ своихъ выводахъ не противорѣчитъ стоическому. Но учить, что добродѣтель должна была желаемая сама по себѣ,—это значить, думать Эпикуръ, гоняться за миражами; только кто ставитъ себѣ цѣлью удовольствіе, имѣетъ дѣйствительную цѣль своей дѣятельности. Только условнымъ образомъ, какъ средство къ цѣли, добродѣтель можетъ имѣть свою цѣну, или другими словами: не добродѣтель сама по себѣ дѣлаетъ счастливымъ,

но только удовольствіе, вытекающее изъ нея. Это удовольствіе эпикурейцы полагали не въ сознаниі исполненія обязанностей, или въ добродѣтельномъ поведеніи, но только въ полной свободѣ отъ страха, опасности и безпокойства. Добродѣтель это искусство жить, и цѣнна она лишь по той пользѣ, которую доставляетъ. Человѣкъ можетъ жить приятно лишь тогда, когда живетъ разумно, умѣренно, мужественно и справедливо. *Мудрость и разсудительность* учатъ насъ правильно понимать природу и наше положеніе въ ней, указываютъ истинную цѣль стремленіямъ и путь къ ихъ достиженію. Благодаря этому мудрость и разсудительность освобождаютъ насъ отъ неумѣренныхъ желаній и суетныхъ стремленій и научаютъ насъ переносить скорбь, какъ нѣчто второстепенное и скоропреходящее. Прибавляетъ нѣчто къ нашему счастью и господство надъ собою что то же *умѣренность*, ибо она учитъ насъ такому отношенію къ удовольствію и скорби, благодаря которому нашимъ удѣломъ становятся многія удовольствія и самое небольшое количество скорбей. Съ помощью *мужества* мы непоколебимо переносимъ труды, страданія и опасности и не боимся самой смерти, если всего этого нельзя отвратить. *Справедливость* даетъ возможность жить безъ страха предъ богами и людьми. Человѣкъ, преступающій законъ, никогда не можетъ быть въ безопасности отъ преслѣдованія и наказанія, даже если нарушаетъ законъ въ самой глубокой тайнѣ. Отсюда слѣдуетъ, что справедливость для спокойствія души необходима. Частныя моральныя правила эпикурейцевъ заключаютъ въ себѣ много цѣнныхъ практическихъ указаній. Всѣ жизненныя правила направляются къ одному—вести человѣка къ счастью чрезъ умѣренность желаній и воздержаніе отъ страстей. Не умноженіе богатства, а ограниченіе желаній дѣлаетъ насъ богатыми. Только фантастическое богатство не знаетъ границъ, сообразное же въ природѣ легко пріобрѣтается. Самое простое питаніе

доставляет такое же наслажденіе, какъ и самое роскошное. Можно пытаться водой и хлѣбомъ и благодарить Бога за счастье. Глупо растрчивать настоящее въ заботахъ о будущемъ и дѣлать самую жизнь только средствомъ къ жизни.—Подобно стойкамъ, эпикурейцы рисуютъ идеаль своего мудреца, который ни въ чемъ не уступаетъ стоическому. Правда, эпикурейскій мудрецъ не обладаетъ стоической апатіей, онъ не свободенъ отъ аффектовъ, будучи восприимчивъ къ возвышеннымъ движеніемъ духа, напр къ состраданію, однако его философская дѣятельность чрезъ это не нарушается. Если онъ не избѣгаетъ наслажденій, то онъ господинъ надъ своими желаніями. Мудрый не будетъ жить, какъ циникъ и какъ нищій. Онъ настолько возвышается надъ обыкновенными людьми, что Эпикуръ обѣщаетъ своему ученику Метродору, какъ мудрецу, что онъ будетъ жить какъ богъ между смертными. Мудрый живетъ среди человѣческаго общества, но не всѣ формы человѣческаго общества его могутъ привлекать. Государство Эпикуръ ставилъ очень не высоко, ибо право, законы, лежащіе въ основѣ его, массою исполняются только изъ страха предъ наказаніями. Съ государствомъ связана жизнь семейная. Для мудраго лучше воздерживаться отъ брака и рожденія дѣтей, ибо это внесетъ много безпокойства въ его жизнь. Какъ на высшую форму человѣческаго общенія, Эпикуръ смотрѣлъ на дружбу, которая есть свободный союзъ, образованный сообразно индивидуальнымъ наклонностямъ; онъ имѣетъ въ виду пользу и общее наслажденіе.

Что касается въ частности *религозныхъ воззрній* эпикурейцевъ, то они прежде всего направляли свои разрушительные аргументы противъ народнаго политеизма и противъ вѣры въ господство провидѣнія. Представленія народа о богахъ, по мнѣнію Эпикура, такъ нелѣпы, что именно тотъ, кто ихъ принимаетъ, виновенъ въ безбожій, а не тотъ, кто ихъ разрушаетъ. Религія, какъ говорилъ Лукрецій, причи

няеть ужаснѣйшее зло, и кто чрезъ натуральное міровоззрѣніе устраняеть ее, тотъ долженъ быть прославленъ, какъ величайшій побѣдитель надъ страшнѣйшимъ врагомъ чело-вѣчества. Вѣру въ провидѣніе Эпикуръ считалъ сказкой и не ставилъ выше народной религіи, а въ фаталической формѣ стойковъ ставилъ—даже ниже народной религіи. Какимъ образомъ, задаются вопросомъ эпикурейцы, божественное провидѣніе можетъ быть творцомъ міра, въ которомъ не исчислимо зло, въ которомъ добрый такъ часто страдаетъ, злой торжествуетъ? Какимъ образомъ міръ созданъ для человѣка, когда люди занимаютъ лишь меньшую часть его? и т. д. Представленія о богахъ и демонахъ возникли, по Эпикуру, изъ невѣжества и страха; сонныя видѣнія смѣшали съ дѣйствительными существами, закономѣрность въ движеніи небесныхъ тѣлъ была по невѣжеству приписана богамъ; наводящія ужасъ явленія природы, какъ страшныя бури и землетрясенія, вызвали страхъ въ душахъ предъ высшею силой. Поэтому страхъ есть всегда основное настроеніе религіи, и освобожденіе отъ этого страха есть существенная задача філософіи.—При всемъ томъ Эпикуръ не хотѣлъ устранить вѣру въ боговъ. Что это было со стороны Эпикура только не искреннимъ приспособленіемъ къ всеобщему вѣрованію—несомнѣнно несправедливое сужденіе, ибо всѣ разсужденія его относительно боговъ производятъ впечатлѣніе искренности. Нѣтъ, были опредѣленныя побужденія которымъ слѣдовалъ Эпикуръ, признавая боговъ. Отчасти всеобщность вѣры въ боговъ казалась ему доказательствомъ объективной истины, и онъ на этомъ основывалъ и выдавалъ бытіе боговъ за нѣчто непосредственно—очевидное, коренящееся въ нашихъ натуральныхъ понятіяхъ (*πρόληψις*). Къ этому теоретическому основанію присоединялся у Эпикура и эстетически-религіозный интересъ—видѣть свой идеаль осуществленнымъ въ богахъ, и это есть тотъ самый идеаль, которымъ опредѣлялось все содержаніе его пред-

ставленій о богахъ. Его боги поэтому рѣшительно человѣкообразны. Но онъ приписывалъ имъ два существеннѣйшіе признаки божественнаго—вѣчность и блаженство. Эти признаки лишь потому могутъ принадлежать богамъ, что тѣло ихъ, будучи подобно человѣческому, однако имѣетъ эсферическій видъ и состоитъ изъ тончайшихъ атомовъ. Естественно, они съ такими эсферическими тѣлами не подходятъ для нашего міра, они не могутъ жить даже ни въ какомъ мірѣ, если ихъ не должна постигнуть конечная гибель, и страхъ предъ которою могъ бы смущать ихъ блаженство. Эпикуръ указываетъ потому богамъ интерваллы между мірами, какъ мѣсто жительства, гдѣ они, какъ говоритъ Лукрецій, не обезпокоиваются никакою непогодю и живутъ подъ вѣчно-яснымъ небомъ. На боговъ никоимъ образомъ не можетъ быть возложено попеченіе о мірѣ и обстоятельствахъ жизни человѣка, ибо мучительная забота лишила бы ихъ блаженства. Нѣтъ, они совершенно свободны отъ трудовъ и заботъ, они наслаждаются чистымъ счастьемъ въ сознаніи своего превосходства. Общество боговъ—это идеальное общество эпикурейскихъ философовъ. Они все имѣютъ, что послѣдніе только могутъ желать для себя—вѣчную жизнь, отсутствіе заботъ и постоянные случаи къ пріятнымъ бесѣдамъ. Только такіе боги свободны и чисты, не внушаютъ страха, но могутъ быть почитаемы за свое превосходство. Такихъ боговъ безчисленное множество—Какъ видимъ, эпикурейцы не только согласны съ антропоморфизмомъ народной религіи, но раздѣляютъ и даже умножаютъ до безконечности и ея политеизмъ. Они также не отказывались отъ существующаго культа. Однако въ общемъ эпикурейцы стоятъ въ отрицательномъ отношеніи къ народной религіи. Они почти не прибѣгали, въ противоположность стоикамъ, къ аллегорическимъ объясненіямъ мифовъ и отнюдь не имѣли желанія какъ —л. сохранить народную религію.

Важнѣйшее различіе только что кратко изложенной системы эпикурейства отъ стоицизма заключается въ томъ, что главнымъ принципомъ стоицизма является матеріалистическій монизмъ, а въ основѣ эпикурейства лежитъ (матеріалистическій) атомизмъ. Это различіе проходитъ по дѣльнымъ системамъ и въ частности ясно даетъ знать себя въ главнѣйшей ихъ наукѣ, въ этикѣ. О частныхъ различіяхъ мы здѣсь не упоминаемъ. Но не столько приходится говорить о различіяхъ, при сравненіи эпикурейской школы со стоической, сколько о сходствахъ. Эпикурейская философія такъ же, или еще болѣе бѣдна въ теоретическомъ отношеніи, какъ и стоическая; съ метафизической точки зрѣнія первая такъ же не самостоятельна, какъ и послѣдняя. Если матеріалистическій пантеизмъ стоиковъ вышелъ изъ философіи Гераклита, то механический атомизмъ эпикурейцевъ имѣетъ своимъ источникомъ философію Демокрита. Центръ тяжести въ эпикурействѣ также полагается въ этическихъ или жизненно-практическихъ проблемахъ. Отношеніе къ религіи въ обѣихъ системахъ не послѣдовательное. Не имѣя нужды, съ чисто матеріалистической точки зрѣнія, говорить о вѣрѣ въ боговъ, стоицизмъ и эпикурейство тѣмъ не менѣе весьма подробно разсуждаютъ по данному вопросу, признаютъ боговъ и даже не вполне отрицаютъ народную религію. Очевидно, эти двѣ философскія системы обязаны своимъ происхожденіемъ и развитіемъ не столько двумъ различнымъ типамъ философовъ, мыслившимъ глубоко-оригинально, но различно,—сколько извѣстному теченію времени, на которомъ отразились индивидуальныя различія и разныя склонности отдѣльныхъ лицъ. Въ данныхъ системахъ не люди господствуютъ надъ временемъ, даютъ ему руководящія принципы, указываютъ вѣхи, а время—надъ людьми; люди, въ противоположность геніямъ или сильнымъ талантамъ, идутъ не впереди времени, не ведутъ его за собой, а наоборотъ, покорно слѣдуютъ за временемъ.

Скептицизмъ.

Третьимъ весьма значительнымъ и важнымъ теченіемъ философской мысли эллинскаго періода является скептицизмъ. Онъ, съ одной стороны, представляетъ собою выводъ изъ предшествовавшаго развитія философіи, во всякомъ случаѣ тѣсно связанъ съ нимъ, а съ другой—есть дитя своего времени, упадка общихъ высокихъ интересовъ, теоретической мысли и т. п. Послѣднія обстоятельства сообщаютъ древнему скептицизму своеобразный характеръ и дѣлаютъ его столь не похожимъ на то, что мы привыкли соединять съ этимъ именемъ теперь. Связь скептицизма съ разсужденіями софистовъ, особенно Протагора, съ мегарской діалектикой и циническимъ ученіемъ—не подлежитъ сомнѣнію. Кромѣ того могли содѣйствовать появленію скептицизма и демокритская школа, и неумѣренные ревнители платоно-аристотелевской спекуляціи, такъ какъ они подрывали довѣріе ко всякимъ спекуляціямъ и такимъ образомъ возбуждали сомнѣніе въ знаніи вообще. Но скептицизмъ никогда бы не принялъ столь специфическаго характера, такъ широко не разлился бы и не сдѣлался бы такъ популяренъ, если бы онъ не встрѣтилъ благоприятной атмосферы въ обстоятельствахъ того времени. Въ жизни того времени, какъ уже замѣчено, ослабѣли общія широкія стремленія, начался поворотъ отъ внѣшняго міра къ внутреннему міру человѣка; теоретическая мысль, какъ бы утомленная чрезвычайно продуктивностью и діалектическимъ направленіемъ предшествовавшаго періода, обнаружила равнодушіе къ общимъ научнымъ вопросамъ и занялась болѣе легкимъ дѣломъ—практическимъ устройствомъ жизни, обративъ такимъ образомъ философію въ житейскую мудрость. Далѣе разногласія, противоположности и борьба стоической и эпикурейской школы давали обильную пищу для скептицизма. Но скептицизмъ весьма тѣсно связанъ съ стоицизмомъ и

эпикурействомъ и положительно. Онъ одинаково съ ними указывалъ философіи практическую задачу и достоинство теоретическихъ изслѣдованій измѣрялъ ихъ вліяніемъ на жизнь человѣка и значеніемъ для его счастья; также и его воззрѣніе на жизнь отличалось этическимъ характеромъ и высшее благо полагалось въ воздержаніи отъ сужденій (ετοχή), своего рода апатіи или атараксіи. Очевидно, все это было отраженіемъ общаго духа времени.

Первымъ скептикомъ, объединившимъ и систематизировавшимъ всѣ скептическіе элементы изъ прежней философіи, считается *Пирронъ*¹⁾ изъ Элиды, жившій во 2 й половинѣ IV и началѣ III в. (прибл. 360—270). Онъ не оставилъ послѣ себя сочиненій; объ ученіи его приходится судить по произведеніямъ одного изъ его учениковъ Тимона изъ Фліунты (прибл. 320—230). То немногое, что извѣстно о философіи Пиррона, можно выразить въ трехъ положеніяхъ: а) о свойствахъ предметовъ мы ничего не знаемъ, б) правильное отношеніе къ нимъ состоитъ въ воздержаніи отъ всякаго сужденія, и в) результатомъ всего этого является вождельнная атараксія. Тимонъ къ этому прибавляетъ, что для счастья человѣческаго необходимо дать отвѣтъ на слѣдующіе вопросы: 1) какъ созданы вещи, 2) какъ мы должны относиться къ нимъ, и 3) каковы могутъ быть для насъ послѣдствія такого отношенія. На первый вопросъ, въ духѣ пирроновскаго скепсиса, можетъ быть только такой отвѣтъ, что вещи просто недоступны нашему знанію; о каждомъ признакѣ, который мы приписываемъ извѣстному предмету, мы можемъ съ такимъ же правомъ утверждать и противоположное, ибо ни чувственное, ни разсудочное познаніе не ручаются за достовѣрность знанія, такъ какъ

¹⁾ О Пирронѣ извѣстно, что онъ съ своимъ учителемъ Анаксархомъ принималъ участіе въ походѣ Александра Македонскаго на Азію, былъ въ Индіи,—и будто бы индійскіе факиры произвели на него особенное впечатлѣніе. Однако о вліяніи индійскаго ученія на скептическую систему Пиррона судить трудно.

мы повнаемъ вещи такими, какъ онѣ намъ кажутся. Отвѣтъ на второй вопросъ вытекаетъ изъ рѣшенія перваго. Такъ какъ мы ничего не можемъ утверждать о вещахъ, то мы должны воздерживаться отъ всякаго сужденія о нихъ. Мы только можемъ говорить, что нѣчто такъ или иначе намъ *является*, а не утверждать, что нѣчто *существуетъ* такъ, а не иначе. Слѣдовательно, нужно воздерживаться отъ всякаго утвержденія и отказываться отъ опредѣленныхъ убѣжденій. Это-то именно и есть *ἀκαταψία*, сознание въ собственномъ незнаніи, *ἀφασία* и *ἐποχή*, какъ воздержаніе отъ сужденія. Теперь готовъ отвѣтъ и на третій вопросъ. Изъ афазіи или *ἐποχῆ* развивается необходимое спокойствіе духа, или атараксія, которая единственно можетъ вести къ блаженству. А это и есть цѣль философіи. Если для дѣятельности необходимы извѣстныя положенія (знанія), то они могутъ быть допускаемы въ качествѣ вѣроятностей, мнѣнія. Сюда принадлежатъ всѣ наши будто бы положительныя сужденія о добромъ и зломъ; даже божественное и благое Тимонъ могъ выставить въ качествѣ жизненныхъ нормъ только въ смыслѣ вѣроятностей.

Со смертью Тимона было прервано прямое развитіе ученія Пиррона. Если возрожденіе пирронизма въ сравнительно полномъ видѣ нужно видѣть только у Энесидема, которому принадлежатъ 10 извѣстныхъ троповъ, содержащихъ возраженія противъ догматиковъ, то продолжателемъ скептицизма, какъ философскаго направленія, является *средняя и новая Академія*. Въ жизни Платоновской академіи, послѣ Ксенократа, произошелъ рѣшительный переворотъ: отказавшись отъ спекулятивныхъ изслѣдованій, она занялась вопросами этики, а въ началѣ III в. уклонилась на путь скептицизма. Въ этомъ случаѣ значительную роль сыграли стоицизмъ и эпикурейство. Въ стоицизмѣ и эпикурействѣ противопоставались индивидуальная и общечеловѣческая стороны нашего духа, атомистическая изолированность инди-

видуума и его пантеистическая преданность цѣлому. Скептицизмъ чрезъ нейтрализацію устраняетъ противоположности: ни стоическій, ни эпикурейскій принципъ не имѣютъ права на всеобщую значимость; нельзя доказать ни безусловной цѣны удовольствія, ни добродѣтели,—ни истину чувственнаго, ни разумнаго познанія, ни—наконецъ—демокритско-атомистической, ни гераклитско-пантеистической физики. То, что есть общаго у этихъ враждебныхъ борющихся школъ стоицизма и эпикурейства—это чистая субъективность,—она есть ихъ исходный пунктъ и конечный.

Основателемъ средней Академіи считается Аркезилай (прибл. 315—240). Онъ отрицалъ какъ разсудочное, такъ и чувственное познаніе, но главнымъ образомъ направлялъ свою полемику противъ каталептическихъ представленій (*καταληπτικῆ φαντασία*) стоиковъ и противъ ихъ сенсуализма вообще. Если, по заключенію Аркезилая, воспріятія недостоверны, то знаніе вообще невозможно, ибо мысль насъ такъ же мало ведетъ къ истинѣ, какъ и чувство. Вообще невозможно что-либо знать, даже мы не можемъ утверждать за достоверное то, что мы ничего не знаемъ. На возраженія противниковъ, что съ отрицаніемъ знанія устраняется возможность дѣятельности, Аркезилай отвѣчалъ, что представленія непосредственно приводятъ волю въ движеніе, хотя бы и совсѣмъ не касались вопроса объ истинности ихъ. Мы не нуждаемся въ познаніи, чтобы дѣйствовать разумно, для этого достаточно вѣроятности. Вѣроятность есть высшая норма практической жизни. Между основными положеніями Пиррона и Аркезилая нѣтъ никакого существеннаго различія.

Преимники Аркезилая были люди незначительные. Только во II-мъ вѣкѣ явился въ Академіи талантливый представитель—Карнеадъ (прибл. 214—129). Онъ считается основателемъ уже третьей или новой академіи. Основные принципы Карнеада въ сущности одинаковы съ Аркезилаемъ, только они всестороннѣе обоснованы и полнѣе, совершен-

нѣе обработаны. Его ученіе въ критической части направлено противъ формальной возможности познанія и главныхъ матеріальныхъ выводовъ его. При этомъ онъ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ стоиковъ, хотя и не ограничивается ими одними. Карнеадъ учитъ, что не можетъ быть никакого познанія, ибо нѣтъ убѣжденій, которыя бы насъ не обманывали, т. е. которыя могли бы ручаться за истину. Наши представленія суть ничто иное, какъ измѣненія, которыя вызываютъ въ душѣ внѣшнія впечатлѣнія. Не говоря о снахъ, видѣніяхъ, сужденіяхъ сумашедшихъ, опытъ и помимо того свидѣтельствуешь, что среди нашихъ представленій есть ложныя. Переходы отъ однихъ къ другимъ настолько постепенны, что не замѣтны для сознанія. Поэтому, учитъ Карнеадъ, никакихъ *phantasia kataliptikē* въ стоическомъ духѣ быть не можетъ: ни одно чувственное воспріятіе не можетъ ручаться за свою истинность. Не носятъ въ себѣ залога истины и разсудочныя познанія, ибо разсудокъ нашъ оперируетъ—въ этомъ Карнеадъ соглашался съ стоиками—лишь надъ данными чувственныхъ воспріятій. Покончивши съ формальной стороной дѣла (о возможности познанія), Карнеадъ переходитъ къ выводамъ стоической теоріи познанія. Онъ подвергаетъ сильной критикѣ важнѣйшіе метафизическіе выводы стоиковъ относительно телеологіи и въ области теологіи. Стоики въ обоснованіе своей вѣры въ боговъ ссылались на *consensus gentium*. Карнеадъ на это отвѣчалъ, что всеобщность вѣры не доказана, не имѣетъ мѣста въ дѣйствительности, и во всякомъ случаѣ сужденія невѣжественной массы не могутъ быть ручательствомъ за истину. Затѣмъ онъ наноситъ сильные удары стоическому доказательству провидѣнія, ссылкамъ на предзнаменованія, предсказанія и т. п. Стоическое ученіе объ одухотворенности и разумности міра вызываетъ рѣшительный протестъ. Мало того, Карнеадъ пытается доказать противорѣчивость самой идеи о богѣ; въ этомъ случаѣ онъ приводитъ аргу-

менты, которыми пользуются еще и доселѣ, именно, о несовмѣстимости личности божества съ представленіемъ о немъ, какъ безконечномъ существѣ, ибо личность будто бы есть ограниченіе...

Изъ критики стоицизма и догматизма вообще Карнеадъ дѣлаетъ выводъ, что никакое познаніе невозможно и единственный способъ избѣжать заблужденій—это воздержаніе отъ сужденій. Однако, при такомъ рѣшительномъ выводѣ, скептики всегда должны были дѣлать нѣкоторыя ограниченія, когда предъ ними вставалъ и для нихъ очень важный вопросъ объ этическихъ основаніяхъ нашей дѣятельности. И Карнеадъ сознаетъ необходимость предположеній, изъ которыхъ исходило бы наше стремленіе къ счастью. Мы вынуждаемся, по заключенію его, придать нѣкоторымъ представленіямъ такую степень важности, чтобы чрезъ нихъ опредѣляться къ дѣятельности. Разсматривая представленія съ двухъ сторонъ—по отношенію къ объекту и субъекту, Карнеадъ замѣчаетъ, что о первой сторонѣ мы разсуждать не можемъ, въ область нашего сознанія падаютъ лишь представленія по ихъ отношенію къ намъ (а не объектамъ). Здѣсь мы естественно различаемъ представленія темныя, не ясныя—и представленія, возбуждающія видимость нужности, внушающія намъ вѣру, опредѣляющія нашу дѣятельность. Эта вѣра, какъ вѣроятность, имѣетъ различныя ступени. На низшей ступени стоятъ представленія, возбуждающія увѣренность сами по себѣ, безъ соотношенія съ другими. Такой типъ представленій назывался *πίθανή*. Большею степенью вѣроятности отличаются представленія, которыя подтверждаются связанными съ ними другими представленіями. Это *πίθανή καὶ ἀπερίσπαστος*—вѣроятныя и не вызывающія противорѣчія (со стороны другихъ представленій). Наконецъ, высшею степенью вѣроятности обладаютъ представленія, согласіе съ которыми другихъ оправдывается или подтверждаются чрезъ изслѣдованіе первыхъ. Такія пред-

ставленія называются *πίθανή και ἀπερίσπαστος και περιωδευμένη*—вѣроятныя, не встрѣчающія противорѣчій и всесторонне провѣренныя. Особенное значеніе Карнеадъ придавалъ, разумѣется, нравственнымъ вопросамъ. Онъ подробно изслѣдуетъ важнѣйшій вопросъ этики о высшемъ благѣ, при чемъ особенно подвергаетъ критикѣ воззрѣніе стоиковъ на добродѣтель, какъ на высшее благо. Собственное воззрѣніе Карнеада отличается неопредѣленностью. Его ученикъ Клитомахъ отказывался опредѣлить взглядъ своего учителя, и только въ полемическихъ видахъ противъ стоиковъ утверждалъ, что высшее благо состоитъ въ наслажденіи вещами, которыя обезпечиваютъ удовлетвореніе первоначальныхъ потребностей. Несмотря на злостную критику религіозной вѣры, Карнеадъ не имѣлъ въ виду отрицать бытіе божественной силы; какъ истый скептикъ, онъ только отказывался высказывать о божествѣ что-нибудь опредѣленное, но съ практической точки зрѣнія онъ считалъ предположеніе божества болѣе или менѣе вѣроятнымъ и полезнымъ.

Карнеадъ былъ послѣднимъ виднымъ представителемъ академическаго скепсиса. Послѣ Аркезилая и Карнеада скептическая мысль не сдѣлала и шагу по пути, проложенному ими. Ученикъ Карнеада Клитомахъ записалъ для потомства ученіе своего великаго предшественника.

Только что рассмотрѣнныя три философскія системы—стоическая, эпикурейская и скептическая—составляли цвѣтъ не только эллинистической культуры (320—30 г.г.), ¹⁾ но быть можетъ и всего заходившаго античнаго міра. Ихъ господство въ жизни было независимымъ отъ перемѣны политическаго главенства. Римляне съ большимъ вниманіемъ отнеслись къ эллинистическимъ философскимъ школамъ; въ особенности имъ по духу пришелся стоицизмъ и отчасти эпикурейство. Основатели римскаго стоицизма считается Панэцій, а глав

¹⁾ См. Die Kultur der Gegenwart Teil 1. Abt. VIII, s. 83.

нымъ представителемъ Сенека. У Панація стремленіе къ ограниченію философіи этикой—имѣется даже въ большей степени, чѣмъ прежде, также онъ смягчаетъ стоическую строгость и домогается сближенія съ другими философскими школами. У Сенеки и его единомышленниковъ выступаетъ уже мораль универсальная, общечеловѣческая, основанная на непосредственномъ сознаніи и внутренней свободѣ каждаго. Здѣсь стоицизмъ является въ формѣ всеобщаго нравственно-религіознаго убѣжденія. Меньше всего подвергается новымъ вліяніямъ эпикурейство.—Но не только, съ теченіемъ времени и сообразно его духу, пережили названныя школы различныя измѣненія, онѣ должны были вмѣстѣ съ тѣмъ раздѣлится¹⁾ и даже отчасти уступить свое господство новымъ теченіямъ. Раннѣйшая этическая тенденція разсмотрѣнныхъ школъ переходитъ теперь въ новое стремленіе—съ помощью научнаго мышленія удовлетворить религіознымъ потребностямъ. Начинается сближеніе школъ, при чемъ связующимъ звеномъ служитъ теологическое міровоззрѣніе. Появляется эклектизмъ религіозно-философскаго направленія, который смѣняется синкретическими теченіями болѣе религіознаго характера.

Эклектизмъ.

Эклектизмъ является порожденіемъ общаго настроенія времени—отсутствія стремленія къ тонкому аналитическому расчлененію понятій и къ построенію полнаго систематическаго умозрѣнія. Всѣ главныя философскія теченія, со времени Аристотеля, заимствуютъ принципы изъ предшествовавшей философіи: стоики—главнымъ образомъ у Гераклита и

¹⁾ Въ послѣдній вѣкъ предъ рождествомъ Христовымъ больше значенія, чѣмъ прежде получаетъ и перипатетическая школа, которая съ особеннымъ усердіемъ обратилась теперь къ изученію Аристотеля.

и отчасти у Платона, эпикурейцы—у Демокрита, Платона и Аристотеля, академія разрабатывала ученіе Платона, школа перапатетиковъ—Аристотеля. Отсутствіе живого творчества, претензіи школъ на исключительное обладаніе истиной и горячіе споры между ними—подвергли сомѣннѣю самую возможность научнаго познанія. Это то состояніе колебанія и выражается въ скептицизмѣ. Однако скептицизмъ отнюдь не знаменовалъ собою пробужденія философскаго анализа, а скорѣе былъ дальнѣйшею ступенью въ пониженіи научнаго духа: одно онъ безъ достаточныхъ основаній отрицалъ, другое безъ убѣдительной аргументаціи признавалъ. И замѣчательно, скептицизмъ привелъ къ эклектизму, т. е. не-критическому, субъективному соединенію различныхъ философскихъ элементовъ, Дѣло въ томъ, что скептицизмъ *сравнялъ* всѣ философскія теченія, отрицая въ каждомъ изъ нихъ истину, а эклектизмъ сдѣлалъ уравниеніе тѣхъ же системъ въ другомъ отношеніи, признавши долю истины за каждою изъ нихъ. Самый пугъ къ уравниенію въ противоположномъ смыслѣ проложилъ тотъ же скептицизмъ. Ибо скептицизмъ въ своемъ отрицаніи не былъ послѣдователенъ. Онъ, имѣя въ виду практическую дѣятельность человѣка, призналъ вѣроятности, предположенія и убѣжденія разнаго рода, какъ основы человѣческаго поведенія; при чемъ, значимость этихъ предположеній, т. е. приближеніе ихъ къ истинѣ, съ точки зрѣнія скептиковъ, постепенно возрастаетъ, начиная съ Аркезилая до Карнеада. Оставался только шагъ къ признанію ихъ за (полныя) истины. При чемъ, скептицизмъ сдѣлалъ и то, что за истину были признаны положенія не одной школы, а всѣхъ понемногу. Ибо скептицизмъ, напр. въ лицѣ Карнеада и его учениковъ, извлекалъ свои вѣроятности изъ различныхъ системъ „Такимъ образомъ скептицизмъ образуетъ (собою) мостъ отъ односторонняго догматизма стоической и эпикурейской философіи къ эклектизму“.—Этому

повороту философіи къ эклектизму въ значительной мѣрѣ содѣйствовало, во всякомъ случаѣ благоприятствовало то обстоятельство, что въ половинѣ II в. власть надъ эллинскимъ міромъ перешла въ руки римлянъ. Съ этого времени римляне стали особенно подвергаться вліянію эллинскаго образованія. Разумѣется, римляне относились къ грекамъ, какъ ученики къ учителямъ, воспринимали ихъ ученіе и старались подражать имъ. Но, съ другой стороны, римскій духъ не настолько былъ бѣденъ, чтобы въ живомъ взаимодействіи не обнаружить своего вліянія хоть въ какомъ-либо отношеніи. Римлянамъ были свойственны трезвое житейское благоразуміе и сильная воля, какъ отличительная черта характера. Съ этой точки зрѣнія они цѣнили и философію, измѣряя ея достоинство по ея практической годности; философіи, которая не имѣла вліянія на практическую жизнь, они не признавали. Задачу и пользу философіи они видѣли въ укрѣпленіи нравственныхъ основоположеній и въ подготовленіи ораторовъ и государственныхъ людей. Занимавшіеся наукою римляне знали о спорѣ философскихъ школъ, но не придавали ему значенія, полагая, что онъ касается не существенныхъ вещей; они предпочитали избирать изъ различныхъ системъ лишь то, что имъ казалось практически полезнымъ. Въ виду этого греческіе философы, преподававшіе науку своимъ римскимъ ученикамъ, должны были приспособляться къ ихъ пониманію, имѣть въ виду ихъ настроеніе и потребности. Это уже замѣтно у такихъ выдающихся философовъ своего времени, какъ Панецій и Антиохъ, не говоря уже о заурядныхъ личностяхъ. — Примѣнительно къ духу и потребностямъ времени, эклектизмъ, какъ замѣчено выше, получилъ религіозно-этическое направленіе, т. е. заботился главнымъ образомъ о выработкѣ религіозно-нравственнаго міросозерцанія на основаніи существовавшихъ философскихъ системъ.

Первыми представителями эклектизма считаются *Филонъ* изъ ессалійской Лариссы и *Антіохъ* пизъ Аскалона. Жизнь и дѣятельность ихъ относится къ 1-му вѣку до рождества Христова. Филонъ, сочувствуя римлянамъ, во время войны съ Митридатомъ, оставилъ Грецію и бѣжалъ въ Римъ. Здѣсь онъ стяжалъ высокую славу и приобрѣлъ много учениковъ, среди когорыхъ былъ и Цицеронъ. Въ общемъ Филонъ былъ согласенъ съ ученіемъ новой академіи, въ особенности съ Карнеадамъ; онъ лишь стремился къ бѣльшей обоснованности началъ нравственно-практической дѣятельности, чѣмъ это имѣло мѣсто у его предшественниковъ. Желаніе систематизировать ученіе этики пробудило у Филона вѣру въ возможность знанія и ослабило скепсисъ его. Правда, Филонъ отвергалъ каталентическія представленія стоиковъ и утверждалъ, что истинная сущность вещей не познаваема, но это не вообще, а только съ точки зрѣнія стоиковъ. Себя считалъ Филонъ представителемъ древняго первоначальнаго платонизма, хотя оспаривалъ мнѣніе тѣхъ, которое отдѣляли новую академію отъ древней и защищали единство академическаго ученія. Но Филонъ не достаточно выяснилъ, въ чемъ состоялъ этотъ первоначальный древній платонизмъ и гдѣ нужно искать критерія знанія. По его ученію выходило, что истина присуща душѣ; очевидно, здѣсь рѣчь о непосредственномъ знаніи, которому столь большое значеніе придавалъ Цицеронъ. Однако полной достовѣрности этому знанію Филонъ не рѣшался приписать это знаніе, по нему, самоочевидно и возвышается надъ вѣроятностями, но не безусловно. Здѣсь ясно выступаетъ различіе точки зрѣнія Филона отъ его предшественниковъ и послѣдующихъ философовъ. Поэтому онъ считается основателемъ четвертой академіи.—Ученикъ Филона Антіохъ изъ Аскалона пошелъ дальше своего учителя по пути къ эклектизму. Въ этомъ случаѣ немаловажное значеніе имѣло то обстоятельство, что Антіохъ слушалъ

не только Филона, но и стоика Мнезарха, который, поражая новое академическое учение, въ значительной мѣрѣ подготовилъ соединеніе стоицизма съ платоновскимъ учениемъ. Кромѣ того, Антиохъ могъ назвать своимъ учителемъ и Лукулла, котораго слушалъ въ Александріи. Тогда произошелъ уже открытый разрывъ между Филономъ и Антиохомъ. Послѣдній сталъ доказывать, что академія, со времени Аркезилая, стала на ложный путь и поэтому необходимо возвратиться къ учению старой академіи, а между тѣмъ древняя академія не разнится существенно въ своемъ учении ни отъ учения Аристотеля, или школы перипатетиковъ, ни отъ учения стоиковъ; между ними весьма много общаго. Антиохъ сдѣлалъ рѣшительный поворотъ отъ скепсиса къ положительному учению—и считается основателемъ пятой академіи. Въ теоріи познанія Антиохъ слѣдовалъ стоикамъ, признавая чувства источникомъ истинныхъ представленій, хотя и допускалъ возможность обмана чувствъ, но не считалъ его не устранимымъ. Важнѣйшею частью философіи Антиохъ признавалъ этику съ основными принципами стоиковъ—эгоизмомъ и самосохраненіемъ; но не соглашался съ ними относительно единства добродѣтели, а, принимая во вниманіе и положеніе перипатетиковъ о множествѣ добродѣтелей,—училъ, что всѣ добродѣтели неразрывно связаны между собою. Во всемъ учении Антиоха проглядываетъ стремленіе выдѣлить общее въ учении трехъ главныхъ школъ и свести къ простымъ различіямъ часто существенныя разногласія ихъ.—Ученіе Антиоха имѣло успѣхъ; ему удалось оттѣснить ново-академическое направленіе. О распространеніи эклектизма въ послѣднемъ до-христіанскомъ полутолѣтіи можно судить потому, что извѣстнѣйшіе философы того времени были послѣдователями его. Таковы, напр., Цицеронъ, Варронъ, стоикъ Аріи Дидимъ, Потамонъ и др. Послѣдній прекрасно охарактеризовалъ задачу дѣятельности своихъ предшественниковъ вмѣстѣ и свою собственную—составленіе

истинной системы изъ ученія всѣхъ философскихъ школъ,— назвавъ свою школу *эклeктической*.

Вопреки Потамену, эклектизмъ собственно не былъ философскою *школою*, а скорѣе направлениемъ, или лучше построениемъ времени, знаменовавшимъ собою, какъ замѣчено, упадокъ философскаго духа. Самый главный недостатокъ эклектизма былъ тотъ, что ему не доставало собственнаго *принципа*. Эклектизмъ соединялъ ученія различныхъ системъ. Но чѣмъ онъ при этомъ руководился? Не будетъ удовлетворительнымъ отвѣтомъ, если сказать, что эклектизмъ объединялъ все, въ чемъ различныя школы совпадали. Ибо въ такомъ случаѣ эклектизму пришлось бы ограничиться немногими положеніями неопредѣленной общности. Критерій практической пригодности и важности извѣстныхъ положеній для нравственной цѣли жизни человека—также не можетъ быть приписанъ эклектизму. Вѣдь этическія проблемы главнымъ образомъ разрабатывали всѣ философскія школы того времени. Какого же масштаба держался эклектизмъ, принимая одни практическія положенія и отвергая другія? Въ концѣ концовъ мы придемъ къ непосредственному сознанию, какъ единственному принципу эклектизма. Что дѣйствительно это было такъ, можно видѣть у Цицерона и другихъ эклектиковъ. Но этотъ принципъ въ философскомъ отношеніи рѣшительно несостоятеленъ, ибо онъ усваиваетъ не-философскому сознанию послѣднее рѣшеніе философскихъ вопросовъ. Вотъ почему эклектизмъ, который явился устранить скепсисъ, не могъ удовлетворить философскаго сознанія. Сомнѣніе въ истинѣ обуславливалось разнорѣчіемъ школъ. Эклектизмъ стремится устранить сомнѣніе, соединяя отрывки ученій различныхъ школъ. Однако близкое сопоставленіе различныхъ системъ сдѣлало особенно яснымъ непримиримость ихъ. Въ виду этого академической скепсисъ, угасшій въ эклектизмѣ, снова пробуждается въ

школъ Энезидема и существуетъ до времени неоплатониковъ, хотя онъ уже не могъ побѣдить господствовавшаго эклектическаго духа времени и былъ не популяренъ.

Большой успѣхъ эклектизмъ имѣлъ въ области религіозно-философской, пока онъ не смѣнился здѣсь религіознымъ синкретизмомъ.

Эклектическія религіозно-философскія теченія.

Не возможно опредѣлить, насколько вошли въ т. н. эллинизмъ и какъ объединились въ немъ съ одной стороны достояніе греческой культуры, а съ другой—традиціонное наслѣдство востока. Здѣсь можно говорить лишь въ общихъ чертахъ и приблизительно. Несомнѣнно, ориентализмъ по своей природѣ есть явленіе преимущественно *религіознаго* характера; *философское* же направленіе составляетъ отличительную черту греческаго духа. Несомнѣнно, греческая культура есть дочь восточной, и вліяніе ориентализма особенно нужно видѣть въ древне-греческой (до-гомеровской) религіи и въ полу-религіозной философіи пифагорейцевъ и отчасти въ платонизмѣ¹⁾. Наоборотъ, въ аттической

¹⁾ Греческія религіозныя вѣрованія, появившіяся, быть можетъ, за двѣ или полторы тысячи лѣтъ до Рождества Христова, дѣлаются достояніемъ исторіи только съ VII в. въ томъ преобразованномъ видѣ, какой придали имъ эпосъ Гомера и поэтическія произведенія Гезіода. (VII-й вѣкъ—это время жизни Гезіода. Что же касается Гомера, то, предполагая доказаннымъ историческій характеръ его личности, не возможно опредѣлить, когда онъ жилъ, какъ и то, что онъ собственно сочинилъ). Древнія греческія вѣрованія заключали въ себѣ много чуждыхъ восточныхъ элементовъ, и реформа Гомера и Гезіода не только не устранила ихъ, а, наоборотъ, недостаточно приняла во вниманіе мѣстные греческіе культы. Тѣмъ не менѣ Гомеровская и Гезіодовская религія является однимъ изъ великихъ созданій греческаго генія. Гомеръ и Гезіодъ создали стройную теогонію и мифологію, внесли единство и одухотворили греческую религію, преобразовавъ натуралистическія дикія, звѣроподобныя божества въ свѣтлыхъ, очеловѣченныхъ небожителей Олимпа. Поэтому совершенно справедливо говоритъ Геродотъ, что Гомеръ, и Гезіодъ создали греческую религію.—Олимпійская религія господствовала съ VI—III в., по почти съ самаго начала имѣла враговъ, которые оспа-

философіи V—IV вв. сказалась наибольшая самобытность греческаго гения.—Но вотъ въ концѣ IV о., по волѣ Македонскаго завоевателя, греческая культура вплотную подо-

ривали ея господство и въ концѣ IV—въ началѣ III в. положили ему конецъ. Враждебными силами греческой миеологической религіи были—народныя суевѣрія, рационализмъ (просвѣщеніе вообще) и мистицизмъ съ орфизмомъ.—Гомеровская религія была не по плечу простому народу. Она была слишкомъ одухотворенною и возвышенною, чтобы отвѣчать его простымъ, часто грубымъ желаніямъ и не высокимъ вкусамъ. Величавые боги Олимпа взирали на него изъ прекраснаго далека; это были боги *всего* греческаго народа, олицетворявшіе *абстрактныя* силы. Между тѣмъ простому народу были дороги свои мѣстныя, подчасъ грубые культы натуралистическаго характера, боги этихъ культовъ были близки ему, и въ культѣ ихъ онъ могъ принимать непосредственное участіе—Если въ виду сказаннаго простой народъ игнорировалъ Олимпійскую религію и чрезъ это какъ-бы отрицалъ ее, то возможно было скептическое отношеніе къ греческой религіи и со стороны противоположной, со стороны тѣхъ, кто старался сознательно усвоить греческую миеологию. Въ послѣдней находили много соблазновъ и разныхъ противорѣчій и старались ихъ устроить. Даже не имѣлъ дурной цѣли и Стезихоръ, поражавшій съ точки зрѣнія новыхъ воззрѣній традиціонную религію. Тѣмъ не менѣе, именно, чрезъ это было заложено зерно рационализма, какъ систематической критики и отрицанія преданія. Теперь уже болѣе не общая традиція является основой религіозной вѣры, но индивидуальное убѣжденіе. Эту точку зрѣнія по своему раздѣлялъ и простой народъ, отстаивавшій натуралистическіе культы, какъ наиболѣе удовлетворявшіе его потребностямъ.—Мало того, индивидуализмъ, какъ господствовавшій духъ времени, пробудилъ много новыхъ потребностей. Еще Гезіодъ указалъ на всю бѣдность настоящей жизни, на разные несчастія, страданіе и горе. Съ пробужденіемъ личной индивидуальной жизни люди особенно почувствовали это. Подъ вліяніемъ этого сознанія зарождается стремленіе стать поближе къ божеству, войти съ нимъ въ личное отношеніе, получить отъ него помощь и защиту. вмѣстѣ съ тѣмъ возникаетъ и развивается вѣра въ личное безсмертіе и желаніе увѣриться въ поту-стороннемъ мѣрѣ. Всѣмъ этимъ стремленіямъ и потребностямъ уже не могла удовлетворить Олимпійская религія. И народъ обращается къ древней, давно уже побѣжденной Олимпомъ натуралистической религіи, къ богамъ, которые живутъ и страдаютъ съ людьми, къ Діонису, къ Деметрѣ, Персефонѣ и имъ подобнымъ. Такимъ образомъ приходятъ къ мистицизму, который въ своихъ разнообразныхъ, подчасъ дикихъ мистеріяхъ—удовлетворялъ стремленію къ личному общенію съ божествомъ, непосредственной связи съ вѣчными силами чрезъ посвященіе въ мистеріи, къ полученію благоволенія боговъ, обезпечивающихъ жизнь каждаго здѣсь на землѣ и по смерти въ аидѣ. Съ распространеніемъ мисте-

шла къ восточной, или лучше сказать, вторглась въ древнюю обширную область ея. Необходимо должно было начаться взаимодѣйствіе двухъ культуръ. Но, какъ замѣчено выше, востокъ, въ силу того ли, что онъ къ этому времени уже одряхлѣлъ, замеръ, или потому, что онъ всегда обнаруживалъ болѣе склонности къ религіи, чѣмъ къ наукѣ, философіи, или, наконецъ, потому, что греческій духъ тогда значительно уже потерялъ свою силу, оказался очень мало воспріимчивъ къ греческой культурѣ, и ея вліяніе на жизнь востока было хотя и широкимъ, но очень поверхностнымъ. Обратное взаимодѣйствіе востока было, повидимому, со всѣмъ не замѣтнымъ, но быть можетъ болѣе сильнымъ, чѣмъ греческой культуры на него. Вліянію востока были открыты особенно древнія народныя вѣрованія и религиозныя обряды, обычаи, которые теперь получили значеніе въ

рпій укрѣплялась связь древнѣйшихъ греческихъ вѣрованій съ чужестранными культами Вѣдь мистеріи, особенно самыя популярныя изъ нихъ— елевсинскія,—носятъ на себѣ, по Діодору и Геродоту, слѣды несомнѣнно иноземнаго происхожденія (См. Н. И. *Новосадскій* Елевсинскія мистеріи (ИВ 1887, стр. 20—21) —Орфизмъ завершаетъ собою эволюцію враждебнаго мнѣической религіи теченія, являясь отчасти какъ бы результатомъ его Съ пробужденіемъ индивидуальной личной жизни, человекъ сталъ требовать отъ религіи изъясненія занимающихъ его загадочныхъ вопросовъ о самомъ себѣ и—освобожденія отъ тяжести жизни, чего онъ самъ не могъ доставить себѣ. Поэтому новая религія, кромѣ указанныхъ выше особыхъ священнодѣйствій, нуждалась еще въ твердой системѣ ученія, въ теологіи. При чемъ, новая теологія не могла быть ни натуралистической, ни миеологической, ни рационалистической, а только мистической. Она должна была основываться на откровеніи воли боговъ. Что возвѣстили древніе авторитеты—Гомеръ и Гезіодъ, есть только отраженіе истинной первоначальной мудрости. Совершенное ученіе дается только въ орфизмѣ, глава котораго Фракійскій пѣвецъ Орфей есть пророкъ, спускавшійся къ богамъ, въ преисподнюю и очаровавшій своимъ пѣніемъ людей и боговъ.—Что касается греческой философіи V—IV вв. то она, разсуждая вообще, была враждебна мнѣической религіи. Только системы нѣкоторыхъ философовъ, особенно Пиеагора и отчасти Платона—носятъ религиозный характеръ; но опять-таки находятся въ связи не съ Гомеровской религіей, а съ мистической, орфической.

греческой жизни, послѣ того какъ художественная религія Гомера и Гезіода, главнымъ образомъ подѣ влияніемъ просвѣщенія, потеряла кредитъ, и философское творчество ослабѣло. Эти древне греческія вѣрованія, какъ сказано выше, были родственны восточнымъ, и теперь при взаимномъ соприкосновеніи усилились. Началось медленное, но дѣйствительное воздѣйствіе религіознаго теченія востока на греческій духъ. Можетъ быть, подѣ влияніемъ этого воздѣйствія эпикурейскій и стоическій пантеистическій атеизмъ, въ грубомъ противорѣчьи самъ съ собою, защищаетъ народную религію и удѣляетъ—особенно у стойковъ—столько вниманія теологическимъ вопросамъ¹⁾. Но собственно главное направленіе указанныхъ философскихъ школъ было этическое. Ихъ задача была научить людей житейской мудрости, наставить каждаго индивидуума къ добродѣтельной жизни, устранивъ всякую религію. Однако мораль оказалась безсильною замѣнить религію. Религіозное настроеніе среди народовъ римскаго государства возросло до высшей степени. Масса не удовлетворялась эпикурейскимъ сознаніемъ и вѣрованіемъ въ рай земной жизни и съ лихорадочнымъ рвеніемъ устремилась въ поискахъ за высшимъ таинственнымъ удовлетвореніемъ, которое находила въ фантастическихъ культахъ востока. Философская „мудрость“, полагавшая

¹⁾ Какъ извѣстно, Эд. Целлеръ въ своей исторіи философіи, особенно въ послѣднемъ томѣ, въ отдѣлѣ о „предшественникахъ неоплатонизма“, полемизируя съ Георги,—почти совершенно отрицаетъ влияние востока на позднѣйшую греческую философ. мысль. Онъ не видитъ слѣдовъ этого влияния. Даже ученіе объ эманации, столь характерное для религіозной философіи или теософіи вѣка рождества Христова, нѣтъ нужды, по мнѣнію Целлера, производить съ востока. Оно имѣетъ мѣсто уже въ стоицизмѣ.—Но, какъ указываетъ Эд. Мейеръ въ своей исторіи древности, не только стоическая философія, а и вся греческая культура, особенно раннѣйшія религіозныя вѣрованія,—носятъ на себѣ несомнѣнные слѣды восточнаго влияния. Эту же мысль подробно развиваетъ и настойчиво проводитъ и О. Группе въ названномъ въ началѣ статьи трудѣ.

смыслъ жизни въ добродѣтели, утратила свой кредитъ и смѣнилась напряженнымъ ожиданіемъ высшей силы и освобожденія отъ міра. Подъ давленіемъ такихъ настроеній, эллинистическая философія должна была дать мѣсто новымъ побѣгамъ религіознаго мистицизма.

Отличительный характеръ ихъ состоитъ въ стремленіи чрезъ откровеніе божества получать познаніе и блаженство. Откровеніе это думали находить, прежде всего, въ древнихъ религіяхъ, а затѣмъ въ философскихъ системахъ религіознаго характера. Одновременно и въ связи съ этимъ развивается воззрѣніе на божество, какъ существо безконечно возвышенное надъ міромъ и стоящее вдали отъ него. Оно само по себѣ не можетъ уже и соприкасаться съ чувственнымъ грѣшнымъ міромъ. Нуженъ рядъ особыхъ божественныхъ посредниковъ между божествомъ и человекомъ. Такими обыкновенно считались демоны и міровая душа. Чтобы вступить въ общеніе съ божествомъ чрезъ этихъ посредниковъ, отдѣльныя лица среди людей должны были стать на елуженіе божеству и чрезъ различныя очистительныя средства и особенно мистеріи сдѣлать себя способными и достойными великаго почтенія. Такимъ образомъ откровеніе объявляется источникомъ философіи и всякаго знанія вообще. Философъ превращается въ посредника между богомъ и людьми и обладаніе знаніемъ обусловливается различными упражненіями религіознаго характера. Эти новыя религіозныя потребности и стремленія, созрѣвшія посреди обширныхъ массъ, не были рѣшительно чужды и духу современной философіи. Когда была поколеблена чрезъ скептицизмъ вѣра въ истину существовавшихъ философскихъ школъ, когда эклектическое направленіе также далеко не удовлетворило всѣхъ, а къ самостоятельному творчеству философская мысль оказалась безсильной,—тогда пробуждается стремленіе искать источника знанія внѣ человеческого разума, или въ откровеніи божества, или въ рели-

гіозномъ преданіи существовавшихъ религій. Словомъ, „когда потеряли довѣріе къ знанію, тогда бросились въ объятія вѣры“.

Главнѣйшими религіозно философскими теченіями являются ново-пифагорейство и платонизмъ. Центромъ движенія служитъ преимущественно Александрія.

Ново-пифагорейство, появившееся въ послѣднемъ столѣтіи предъ рождествомъ Христовымъ, претендовало на тѣсную связь съ древнимъ пифагорействомъ. Но оно не имѣло на это никакого права. Пифагорейская школа сходитъ со страницъ исторіи уже въ IV в. Правда, въ послѣдующее время были довольно широко распространены орфико-пифагорейскія мистеріи, но отнюдь не пифагорейская философія. — Первое извѣстіе о появленіи ново-пифагорейской школы и изложеніе ея ученія мы встрѣчаемъ у Александра Полигистора, жившаго въ I-мъ в. до р. Хр. Изъ первыхъ послѣдователей ново-пифагорейской школы извѣстенъ Нигидій Фигуль, другъ Цицерона. Къ послѣдователямъ ново-пифагорейства принадлежатъ также П. Ватиній, Арт. Дидимъ и Евдоръ Стоическая школа Кв Секстія также раздѣляла воззрѣнія ново-пифагорейства. Ученикъ послѣдняго Соцій изъ Александріи требованіе воздерживаться отъ мяса аргументировалъ ученіемъ о душепереселеніи. Болѣе поздними представителями ново-пифагорейства являются—Модератъ и извѣстнѣйшій Аполлоній Тианскій. Родной ново-пифагорейства должна быть признана Александрія -- Какъ замѣчено, ново-пифагорейцы убѣжденно выдавали свое ученіе за древне-пифагорейское Имъ, какъ вѣрующимъ въ откровенное ученіе, казалось, что древніе не могли учить чему-либо другому, какъ тѣмъ истинамъ, которыя и они проповѣдывали. Отсюда масса подложныхъ сочиненій среди неопифагорейцевъ, приписываемыхъ Пифагору и его ближайшимъ ученикамъ, особенно Архитъ Отсюда же скудость извѣстій о представителяхъ собственно ново-пифагорейства.

рейства. Въ уста Пиеагора и его учениковъ они впадали свое собственное ученіе и не считали нужнымъ увѣковѣчивать именъ современныхъ имъ лицъ, якобы повторявшихъ уже старое ученіе.

Ново-пиеагорейство, соотвѣтственно эклектическому духу времени, представляло собою соединеніе различныхъ элементовъ, прежде всего, платоническаго, затѣмъ перипатетическаго и въ сравнительно меньшей степени стоическаго и древне-пиеагорейскаго. Послѣдній даетъ себя знать у ново-пиеагорейцевъ въ символикѣ чиселъ и въ религіозномъ аскетизмѣ. Общими принципами бытія ново-пиеагорейцы считали единство и неопредѣленное двойство (единицу и два). Единство должно означать основу всякаго добра, всякаго совершенства и порядка, неизмѣннаго и вѣчнаго бытія; двойство, наоборотъ,—принципъ всякаго несовершенства и дурнаго качества, всякаго безпорядка и измѣнчивости. Единство приравнивается божеству, духу, формѣ; двойство — матеріи, какъ источнику всякаго зла. Отъ этихъ послѣднихъ основаній неопиеагорейцы восходили къ божеству, какъ первопринципѣ всякаго бытія. Отношеніе послѣднихъ основъ къ первопринципѣ понималось различно. По мнѣнію нѣкоторыхъ, напр. божеству принадлежитъ и роль демиурга, т. е. мірообразующей силы, соединяющей идеи съ явленіями. Строгаго монотеизма у неопиеагорейцевъ не было, ибо рядомъ съ однимъ невидимымъ богомъ они признавали видимыхъ боговъ въ свѣтилахъ, которые служатъ невидимому. По своей природѣ божество есть существо чисто-духовное, абсолютно—доброе и блаженное. Что касается его отношенія къ міру, то здѣсь опять не было единства въ воззрѣніяхъ: одни слѣдуя платоно-аристотелевскому трансцендентному воззрѣнію, строго раздѣляли міръ и божество, какъ стоящее выше мысли и бытія; другіе, сочувствуя стоическому ученію, представляли божество душою міра и опредѣляли его, какъ кветра, или теплоту, проникающую міровое цѣлое. — Что касается

второго, или формальнаго принципа бытія, то онъ уравнивается съ числами, которыя, уже по примѣру Платона и древней Академіи, отождествлялись съ идеями. Но у ново-пифагорейцевъ съ Платономъ есть и различіе. Для первыхъ число есть первообразъ міра, первоначальная мысль божества, основа всѣхъ вещей, какъ соединеніе матеріи и формы; для послѣдняго числа суть субстанціи вещей. Слѣдуя стоикамъ, неопифагорейцы хотѣли отождествить божество съ единицей или монадою и изъ него производить всѣ остальные числа или идеи: какъ источникъ чиселъ или идей, есть единица и *λόγος ἀπειρατικός*. При такомъ высокомъ взглядѣ на числа, неопифагорейцы очень достаточно удѣляли вниманія — ариметикѣ и геометріи, астрономіи и музыкѣ, — все это было введеніемъ въ философію. — Мировая душа, представлялась, какъ число, или совокупность числовыхъ отношеній. Нѣкто Тимей изъ Локриды полагалъ особенность своей школы въ математическомъ конструированіи мировой души. — Въ отличіе отъ Платона неопифагорейцы понимали матерію, какъ осязаемый тѣлесный субстратъ всѣхъ вещей. Все существующее, по Океллу, предполагаетъ такой именно субстратъ. Значитъ, всего неопифагорейцы принимали четыре принципа: божество, числа или идеи, мировую душу и матерію. они возводились на двѣ первоосновы — единство, которое отождествлялось съ божествомъ, и двойство, которое приравнивалось къ матеріи. Выводя двойство изъ единства, ново-пифагорейцы достигали въ концѣ концовъ одинаго, какъ основы всякаго бытія. Но здѣсь приходилось столкнуться съ громаднымъ затрудненіемъ. Какъ совершенное могло быть причиною несовершеннаго, само добро — причиною зла? При спиритуалистической, эгической точкѣ зрѣнія этотъ дуализмъ въ сущности былъ непроборимъ — Если изложенное можно назвать метафизикой неопифагорейства, то необходимо упомянуть и о другихъ частяхъ философіи — физикѣ и логикѣ. Въ логическихъ и на-

туръ философскихъ понятійхъ неопиѳагорейцы слѣдуютъ главнымъ образомъ Аристотелю и отчасти Платону. Міръ есть отображеніе вѣчныхъ формъ, идей или чиселъ. Міръ признается лучшимъ между возможными и прославляется, какъ видимый богъ: зло понимается, какъ благое дѣло провидѣнія. Несравненное большинство ново-пиѳагорейцевъ склонялось къ ученію Аристотеля о вѣчности міра, а со времени Окелла—оно принимается всѣми. — Для практической части системы ново-пиѳагорейцевъ гораздо важнѣе ихъ антропологическое ученіе. Оно также не отличается самостоятельностью. Человѣкъ есть микрокосмъ, ибо онъ объединяетъ въ себѣ всѣ космическія силы—вышія и низшія. Душа человѣка, какъ и міра, опредѣляется, какъ число или точнѣе, какъ самодвижущееся число. оно обозначается то какъ квадратъ, то какъ кругъ или шаръ, и доказывается не матеріальность души. У Платона заимствуется дѣленіе души на двѣ части—неразумную и разумную, бессмертную и смертную. Если уже Платонъ свое ученіе о частяхъ души основывалъ на пиѳагорейскихъ мѳахъ о предсуществованіи душъ и ихъ страствованіи по тѣламъ людей и животныхъ, то тѣмъ болѣе значеніе получаютъ эти мѳы у неопиѳагорейцевъ. Мы часто встрѣчаемся въ неопиѳагорейскихъ сочиненіяхъ съ вѣрою въ демоновъ. Эта вѣра находится въ тѣсной связи съ представленіями о жизни души внѣ тѣла. По древнему орфико-пиѳагорейскому преданію, подъ демонами нужно разумѣть души, которыя наполняютъ воздушное пространство между землею и луною и которыя занимаютъ средину между богами и людьми. Демоны выступали въ качествѣ пародныхъ боговъ. Отъ нихъ ожидалось предсказанія, имъ приписывалось наказаніе несправедливости и преступленій, къ нимъ относились жертвы умилоствленія, — все это потому, что имъ будто бы божество передало господство надъ міромъ. — Этическое ученіе неоплатониковъ отнюдь не характерно, даже безцвѣтно, и пред-

ставляетъ собою соединеніе платоновскаго и арпстотелевскаго ученія. Особенность ново-пифагорейства наиболѣе всего выражается въ области религіозной. Ново-пифагорейцы—монотеисты; но ихъ монотеизмъ далеко не чистый: они вѣрили въ божественную природу небесныхъ свѣтилъ и признавали демоновъ; поэтому они никогда не выступали врагами народной религіи, или даже только въ качествѣ реформаторовъ ея. Ново-пифагорейцы высказывали высокое возрѣніе на божество. Они признавали его духовный характеръ и учили о духовномъ служеніи ему—добрымъ нравственнымъ поведеніемъ, такъ что порочный не можетъ выказать божеству никакого почтенія. Нужно чаще обращаться къ божеству не потому, чтобы оно нуждалось въ этомъ, а потому, что благодаря памяти о немъ можно облагородить свою душу. Но это духовное почитаніе высшаго божества не исключало внѣшняго поклоненія подчиненнымъ, низшимъ божествамъ; наоборотъ, считалась необходимымъ, потому что мы не можемъ обойтись безъ посредства въ общеніи съ божествомъ. Возвышеніе божества надъ міромъ пробуждало сознаніе необходимости—узнавать волю божества посредствомъ откровенія людямъ. И эта вѣра въ откровеніе божества придаетъ совершенно особый характеръ ново-пифагорейству. Неопифагорейцы вѣрили, что божество сообщаетъ человѣку все, что нужно для его спасенія, чрезъ мантику и въ различныхъ религіозныхъ мистеріяхъ. Но для общенія съ божествомъ необходима чистота жизни и отреченіе отъ чувственнаго міра. Въ этомъ пунктѣ ученія, касательно разныхъ очищеній и воздержаній, ново-пифагорейцы многое заимствовали у древнихъ послѣдователей Пифагора.

Для иллюстраціи ново-пифагорейскаго ученія приведемъ хотя въ самыхъ краткихъ чертахъ жизнеописаніе, знаменитаго мага ново-пифагорейства и вообще излюбленнаго ге-

роя языческой древности Аполлонія Тианскаго¹⁾, этого „языческаго Христа“.

Аполлоній—сынъ богатаго гражданина Аполлонія—родился въ каппадокійскомъ городѣ Тианѣ, около времени рождества І Христа. Самое рожденіе его сопровождалось чудесными знаменіями, которыми, замѣчаетъ Филостратъ, „боги хотѣли указать и предсказать величіе этого человѣка, его возвышеніе надъ земнымъ и приближеніе къ божеству“ (I. V, p. 6.). Рожденный при чудесныхъ предзнаменованіяхъ, Аполлоній обнаруживаетъ богатыя дарованія, любовь къ наукамъ и склонность къ аскетическому образу жизни. Когда ему было 14 лѣтъ, отецъ отдалъ его въ ученіе въ киликійскій г. Тарсъ ритору Евтидему. Но Аполлоній здѣсь не могъ оставаться въ виду распущенныхъ нравовъ жигелей. Съ согласія отца онъ переѣзжаетъ въ сосѣдній городъ Эги, гдѣ находился храмъ Эскулапа. Здѣсь Аполлоній слушалъ платониковъ, стоиковъ, перипатетиковъ и эпикурейцевъ, но особенными симпатіями его пользовалась неопиѳагорейская философія. Ею Аполлоній до того увлекся, что стремился осуществить типъ пиѳагорейскаго мудреца на самомъ себѣ и началъ вести аскетическій образъ жизни, поселившись при храмѣ Эскулапа. Онъ сдѣлался угоднымъ богу и удостоился получать отъ него откровенія. По смерти отца Аполлоній раздаетъ бѣднымъ почти всю часть доставшагося ему наслѣдства и предпринимаетъ путешествія, сначала по ближайшимъ странамъ, а потомъ отправляется въ Индію къ браминамъ. У нихъ онъ пробылъ четыре мѣсяца и изучилъ всю ихъ мудрость и тайны. Прощаясь съ нимъ, брамины предсказали ему, что не только по смерти, даже при жизни своей онъ будетъ почитаться

¹⁾ Жизнь Аполлонія Тианскаго, его путешествія и чудеса описаны въ III в христіанской эры *Филостратомъ*. Мы имѣли подъ руками французскій переводъ A Chassang a Paris. 1862

многими людьми за бога (III, L, p 135). Возвращение Аполлония изъ Индіи было почти сплошнымъ триумфомъ; повсюду онъ поучалъ народъ, а въ Смирнѣ и Ефесѣ совершилъ чудеса. Изъ М. Азіи Аполлоній направился въ Грецію, здѣсь онъ посѣщалъ храмы и повсюду съ радостью былъ принимаемъ жрецами; но быть посвященнымъ въ элевсинскія таинства ему сразу не удалось. Въ Италію и Римъ прибылъ Аполлоній во время чрезвычайно опасное, при Неронѣ, преслѣдовавшемъ философовъ. Но тѣмъ не менѣе онъ безбоязненно вступилъ въ вѣчный городъ и вскорѣ получилъ дозволеніе отъ консула Телезина посѣщать храмы, даже жить въ нихъ и поучать народъ. Въ Римѣ, говоритъ Филостратъ (IV, XI, V, 184), Аполлоній совершилъ новое чудо: онъ воскресилъ умершую дѣвицу, дочь консула, чрезъ прикосновеніе и произнесеніе непонятныхъ словъ. Изъ Рима Аполлоній посѣтилъ Испанію, а затѣмъ Египетъ. Популярность Аполлонія, какъ великаго мага, была настолько велика, что о немъ знали и старался привлечь на свою сторону императоръ Веспасіанъ, а импер. Нерва домогался его дружбы. Ко времени правленія Нервы относится и смерть Аполлонія, о которой, по свидѣтельству Филострата, ходило очень много разныхъ разсказовъ. О своей смерти Аполлоній напередъ зналъ, и она произошла, по всѣмъ варіаціямъ, при чудесныхъ обстоятельствахъ. А Филостратъ свидѣтельствуется, что онъ нигдѣ не находилъ могилы Аполлонія, и увѣряетъ, что послѣ своей смерти Аполлоній явился одному юношѣ, не вѣрившему въ безсмертіе души (VIII, с XXIX—XXXI, p 391—394). — По своему образу жизни и воззрѣніямъ Аполлоній является чистымъ неопиоагорейцемъ. Онъ не упогреблялъ въ пищу мяса и отказался отъ принесенія животныхъ въ жертву; его пища состояла лишь изъ хлѣба, плодовъ и овощей, пилъ онъ только воду и отказывался отъ вина, такъ какъ оно, по нему, нарушаетъ нормальное состояніе ума. Аполлоній не былъ женолюбъ и безу-

словно воздерживался отъ плотскихъ удовольствій. Воззрѣніе его на человѣка было дуалистическимъ, и на тѣло онъ смотрѣлъ, какъ на темницу души, а на душу, какъ на существо изъ чистаго эфира (VIII, XXXI, p. 393—4). Ученіе его о божествѣ отличалось возвышеннымъ характеромъ. Онъ признавалъ одного верховнаго Бога, называя его Зевсомъ, отцомъ людей и боговъ. Значеніе жертвъ Аполлоній отрицалъ. По его утвержденію, приблизиться къ Богу можно только добродѣтельною жизнію. „Единому, верховному богу, говорилъ Аполлоній, не должно приносить никакихъ жертвъ, какъ и посвящать ему матеріальные предметы, такъ какъ онъ не нуждается ни въ чемъ, его можно чтить только безмолвною молитвою“ и добродѣтельною жизнью¹⁾. Задачу своей дѣятельности Аполлоній полагалъ въ созиданіи нравственнаго космоса, т. е. въ пресобраніи религіозно-нравственной жизни общества. Въ Римѣ на вопросъ консула Телезіана: въ чемъ состоитъ его мудрость—Аполлоній отвѣчалъ, что мудрость есть „вдохновеніе и знаніе, какъ молиться богамъ и какія приносить жертвы“ (IV, XL, 178—179). Поэтому самъ Аполлоній поселялся при храмахъ или въ самыхъ храмахъ, часто бесѣдовалъ о богахъ и вообще о религіозныхъ предметахъ и поучалъ народъ. „Что такое справедливость и умѣренность, говорилъ между прочимъ Аполлоній, когда съ своимъ ученикомъ Дамисомъ переходилъ вершины Кавказа и бесѣдовалъ о близости къ богамъ,—этого не поймутъ тѣ, которые восходятъ на вершины горы Аэона или Олимпа, столь прославленнаго поэтами; сама душа должна проникать во всѣ эти вещи; душа когда она чисто и безпорочно приступаетъ къ созерца-

¹⁾ Изъ отрывка, приводимаго у Евсевія Кесар. (*Praeparat. Evang.* IV, 12), изъ недошедшаго сочиненія Аполлонія „о жертвахъ“, о какомъ сочиненіи упоминаетъ и Филостратъ (III, XLI, 130; IV, XIX, 157).

нію можетъ возвышаться надъ вершинами Кавказа“ (II, V, p. 54)¹⁾.

Платонизмъ. Одновременно съ неопиѳагорействомъ появилось новое весьма родственное ему направленіе платонизма. Послѣдній также обязанъ своимъ происхожденіемъ религиозному и эклектическому теченію времени и близко примыкаетъ къ философіи Антиоха, стремившагося вызвать (будто бы) изъ забвенія древнее ученіе Платона. Типичнымъ неопиѳагорейскимъ неоплатоникомъ считается Плутархъ Херонейскій, жившій въ 1-мъ вѣкѣ по рождествѣ Христовѣ. По его-то воззрѣніямъ мы и познакомимся съ платонизмомъ — Тѣсная зависимость ученія Плутарха отъ философіи Платона не подлежитъ сомнѣнію. На него наиболѣе часто ссылаются Плутархъ, нигдѣ не полемизируетъ съ нимъ и всегда защищаетъ. Себя самого Плутархъ причисляетъ къ академикамъ. Но какъ бы повинуваясь духу времени, Плутархъ многое заимствуетъ у неопиѳагорейцевъ и кое-что у школы перипатетиковъ; по отношенію же къ школамъ эпикурейской и стоической онъ стоитъ въ отрицательномъ отношеніи, къ первой даже во враждебномъ. Направленіе философіи Плутарха, какъ вѣрнаго представителя своего времени, практическое, его вниманіе привлекаютъ и останавливаютъ на себѣ главнымъ образомъ вопросы моральные и религиозные. Философія, по его воззрѣнію, должна споспѣ-

¹⁾ Мы не касаемся вопроса, насколько историческая легенда при-
суща сочиненію Филострата, а также вопроса объ отношеніи созданнаго
Филостратомъ образа Аполлонія Т. къ І Христу, къ христіанству во
обще. Эти вопросы затрагиваются, между прочимъ, въ русскихъ двухъ
большихъ статьяхъ объ Аполлоніи Т.—у проф. М. Каринскаго (Журналъ
министерства нар. просвѣщенія 1876, ноябрь, стр. 30—98) и у автора Ю
(Труды Киевск. Дух. Акад. 1865, XII) — рѣшаются они различно. См. так-
же студ. работу Д. Писарева — объ Аполлоніи Тіанскомъ, помещенную
по изданію Павленкова, въ началѣ II-го тома его сочиненій.

шествовать нравственной жизни. Своей высшей цѣли философія достигаетъ чрезъ благочестіе и богопознаніе“.

Воззрѣнія Плутарха на божество, на отношеніе его къ міру и въ особенности къ человѣку — отличаются платоническимъ и отчасти неопифагорейскимъ характеромъ. Божеству принадлежитъ бытіе истинно-сущее и вѣчное. О немъ нельзя сказать ничего опредѣленнаго: оно чуждо множественности и сложности, оно есть и благо и разумъ. Вслѣдствіе духовности и неизмѣняемости, божество не можетъ находиться въ непосредственномъ общеніи съ земнымъ и постоянно измѣняющимся, чувственные образы (идолы), поклоненіе животнымъ, разные мнѣя о богахъ — все это можетъ лишь оскорбить божество. Все конечное не совершенное, какъ бы не-сущее — не можетъ происходить отъ совершеннаго существа, тѣмъ болѣе богъ не можетъ быть виновникомъ зла. Дѣлать бога виновникомъ зла, какъ это у стоиковъ, — это значитъ уничтожать самую идею божества. Въ виду этого необходимо признать два противоположныхъ первоначальныхъ принципа — принципъ добра и принципъ зла. Но принципъ зла не можетъ быть, по примѣру стоиковъ, отождествленъ съ безкачественной матеріей; должна быть особая основа зла, отличная отъ божества и отъ матеріи. Матерія сама по себѣ можетъ быть вмѣстилищемъ какъ добра, такъ и зла — Ученіе Плутарха о происхожденіи міра сходно съ платоновскимъ, но огнюдь не совпадаетъ съ нимъ. У Плагона громадную роль играютъ идеи, только имъ принадлежитъ истинное бытіе, онѣ суть прообразы, по которымъ созданъ міръ. У Плутарха въ общемъ идеи отстаиваютъ на задній планъ. Отношеніе ихъ къ матеріи иное, онѣ оплодотворяютъ матерію, онѣ суть своего рода *logoi spermatikoi* стоиковъ. Затѣмъ по примѣру пифагорейцевъ, у Плутарха особенно выдвигается значеніе чиселъ. Но вопреки платоновскому и ново-пифагорей-

скому ученію, Плутархъ не былъ согласенъ признать вѣч-
ность міра,—это, по нему, противорѣчитъ понятію о богѣ.
Большое значеніе въ міровой исторіи Плутархъ приписы-
ваетъ душѣ, чрезъ которую Богъ внесъ въ міръ разумность
и гармонію. Черезъ душу божество сообщается міру, ибо
богъ не только есть художникъ, стоящій внѣ міра, но и
сила, причастная жизни міра. Наиболѣе чистымъ проявле-
ніемъ божества въ мірѣ — являются небесныя свѣтила, осо-
бенно солнце, какъ отображеніе высочайшаго бога. Къ
этимъ видимымъ божествамъ еще пифагорейцы, древняя
академія, стойки и неопифагорейцы причисляли демоновъ.
Для Плутарха тѣмъ благопріятнѣе было ученіе объ этихъ
посредствующихъ существахъ, чѣмъ болѣе онъ разобщалъ
божество съ міромъ. На демоновъ онъ переносилъ всякія
попеченія за отдѣльными существами въ мірѣ, — они нака-
зываютъ за преступленія, они наблюдаютъ за богослужеб-
ными дѣйствіями, благодаря имъ бываетъ пророчество и
т. п. Словомъ, божество, стоя далеко отъ міра, дѣйствуетъ
въ немъ чрезъ своихъ слугъ, демоновъ. Безъ послѣднихъ
не было бы возможнымъ общеніе божества съ людьми. Ра-
зумная часть души человѣка (*νοῦς*), которая не поглощается
матеріей, должно быть правильнѣе, по Плутарху, названа
демономъ. Въ связи съ ученіемъ о демонахъ, какъ орга-
нахъ божества, Плутархъ долго и подробно развиваетъ
ученіе о провидѣніи, критикуя при этомъ ученіе стойковъ
и эпикурейцевъ. — По примѣру Платона, Плутархъ прежде
всего дѣлитъ душу человѣка на двѣ части—разумную (*νοῦς*-
демонъ) и неразумную (*ψυχή*), послѣднюю онъ опять под-
раздѣляетъ. Къ сожалѣнію, подражая въ данномъ пунктѣ
не только Платону, но и Аристотелю, Плутархъ вноситъ
излишнюю дробность въ дѣленіе души. Плутархъ защи-
щаетъ свободу воли и доказываетъ безсмертіе души, ссы-
лаясь на родство человѣческаго духа съ божествомъ, на

необходимость будущаго мздовоздаянія и награды за понесенныя страданія и т. п. Особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе Плутарха о *религии*. Религія есть для каждаго человѣка „неизъяснимый источникъ спокойствія духа и радости“; ничто для государства такъ необходимо, ничто не составляетъ столь неизмѣнной основы всякаго гражданскаго порядка, какъ вѣра въ боговъ и почитаніе ихъ. Отрицать боговъ и провидѣніе—это значитъ лишать людей высшаго блага. Но не всякое богопочтеніе имѣетъ цѣну. Благочестіе занимаетъ среднее положеніе между атеизмомъ и суевѣріемъ. Подвергая уничтожающей критикѣ суевѣріе и атеизмъ, самъ Плутархъ высказываетъ высокое и чистое понятіе о богѣ. Онъ убѣжденъ, что истинное понятіе о божествѣ—высшее служеніе ему.—Что касается отношенія Плутарха къ народной вѣрѣ, то оно въ сущности такое же, какъ и у стоиковъ. Онъ указываетъ, что эта вѣра извращенная, ложная и недостойная божества, но твердо убѣжденъ въ ея необходимости для общества. Цѣнность народной религіи заключается въ присущей ей религіозной потребности. Вѣдь различныя народныя боги въ сущности суть только разныя формы, подъ которыми почитается (единое) божество. Какъ солнце, луна, небо, земля и море—одни и тѣ же для всѣхъ, какими бы именами они ни назывались, такъ и божества одни и тѣ же, не смотря на различіе символовъ и формъ поклоненія. Значитъ, всѣ религіи нужно признать, какъ имѣющія право на существованіе. Въ связи съ такимъ пониманіемъ народной религіи стоитъ у Плутарха изъясненіе мѣтовъ. Изыскивая философскій смыслъ мѣтовъ, Плутархъ прибѣгаетъ къ аллегоріи и искусственному толкованію ихъ. Различая тройкое богословіе поэтовъ, законодателей и философовъ, самъ Плутархъ только за философіей можетъ признать право рѣшенія религіозныхъ истинъ, хотя едва ли остается послѣдовательнымъ. Такъ Плутархъ доказываетъ необходимость для человѣка

сверхъ-естественной помощи, въ виду слабости нашихъ силъ и борьбы разума съ чувственностью. Мы, говоритъ Плутархъ, ничего не знали бы о божествѣ, какъ и вообще (не знали бы) ничего добраго, если бы не само божество сообщило намъ все это. Такое познаніе божества тѣмъ чище, чѣмъ меньше примѣшивается къ нему нашего собственнаго соображенія. Высшее откровеніе есть такое состояніе души, когда она становится орудіемъ божества, — это состояніе энтузіазма.

Религіозный синкретизмъ.

Эклектическое религіозно-философское движеніе охватило только высшіе классы общества, которые всегда и вездѣ—тѣмъ болѣе въ эпоху паденія античной цивилизаціи—составляли лишь тонкій верхній слой. Но чѣмъ жили густыя народныя массы? Мы уже видѣли, что греческая Гомеровская религія въ концѣ IV в утратила свое значеніе и смѣнилась среди образованныхъ классовъ моральной философіей, а у простаго народа—старыми, до-гомеровскими культами, которые были общи грекамъ съ варварами. Восточные народы оставались вѣрными своимъ традиціоннымъ религіямъ, которыя, впрочемъ, переживали различныя эволюціи. Греческое вліяніе на востокѣ если вообще было слабо, то въ религіозной области самымъ поверхностнымъ. Эллинистическіе мастера строили величественные храмы для египетскихъ, сирійскихъ, финикійскихъ, малоазійскихъ божествъ и дѣлали художественныя статуи. Извѣстны гимны Изидѣ по размѣру стиховъ Гомера. Но это не касалось существа восточныхъ божествъ, это было только легкою оболочкою, эллинистическою одеждою Римляне, какъ побѣдители, дѣйствовали иначе, чѣмъ греки. Введеніе государственной религіи среди покоренныхъ народовъ принадлежало къ политической программѣ республики и цезарей. Въ завоеван-

ныхъ странахъ римское управленіе возлагало на новыхъ подчиненныхъ такъ же соблюденіе жреческаго статута, какъ и основъ государственнаго и общественнаго права. Правда, при этомъ отчасти помогато и духовное превосходство ихъ религіи. Съ присоединеніемъ Испаніи, Галліи, Британіи культы—иберійскіе, кельтскіе и др были не въ состояніи выдержать борьбу съ прогрессирующей религіей имперіи. Римское вліяніе у побѣжденныхъ народовъ на форумѣ и въ храмѣ было столь быстрымъ и значительнымъ, что вызывало удивленіе—Совершенно обратное получилось съ покореніемъ востока. При столкновеніи съ древними культурами восточныхъ народовъ, римская религія не только не оказалась побѣдительницею, но сама подчинилась ихъ вліянію. Римскимъ народнымъ массамъ восточные культы пришли столь по сердцу, что началось быстрое и широкое заимствованіе ихъ и беспорядочное объединеніе, или лучше—смѣшеніе съ своими прежними вѣрованіями. Словомъ, соотвѣтственно эклектизму въ области философіи, какъ болѣе или менѣе систематическому соединенію различныхъ положеній—на религіозной почвѣ имѣло мѣсто *синкретизмъ*, какъ механическое нанизываніе, скучиваніе почему-либо угодныхъ вѣрованій. Это явленіе имѣло свои причины и благопріятныя обстоятельства

Римская религія не имѣла миеологіи и отличалась простымъ практическимъ характеромъ. Въ ней отразились, говоритъ Г Виссова въ своемъ сочиненіи „Религія и культы римлянъ“, интересы общества, живущаго хлѣбонашествомъ и скотоводствомъ, въ тяжеломъ трудѣ и безконечныхъ войнахъ. Первоначально римлянинъ мыслилъ божества, реально присущими тѣмъ предметамъ, съ которыми онъ приходилъ въ соприкосновеніе въ ежедневной жизни. Не было стремленія къ возвышенію тѣхъ или иныхъ явленій и силъ природы и къ олицетворенію ихъ. нигдѣ не встрѣчается указаній на обоготвореніе свѣтилъ небесныхъ; нельзя

указать выдѣленія этическихъ идей и воплощенія ихъ въ богахъ. А о простотѣ первоначальнаго римскаго культа свидѣтельствуется то обстоятельство, что, по словамъ Варрона, статуи или вообще какія-либо изображенія боговъ не употреблялись ранѣе 170 г. Съ теченіемъ времени римская религія принимаетъ своеобразное абстрактное направленіе, олицетворяя отдѣльныя свойства нѣкоторыхъ боговъ, какъ самостоятельныя существа. Когда Римъ выросъ изъ узкихъ границъ простаго города и простеръ свою власть надъ сосѣдними племенами и родами, то и религія пережила измѣненія. Вмѣсто прежней тріады—Юпитера, Марса и Квирина, выдвинулся новый союзъ божествъ—Юпитера, Юноны и Минервы, которыя заняли римскій капитолій, господствовавшій надъ всѣмъ городомъ. Въ религіи произошли и другія перемѣны. Все это связано съ династіей Тарквинія.—Завоевывая сосѣднія области, или заключая союзы, римскій народъ, какъ истый политеистъ, давалъ у себя мѣсто и ихъ богамъ. Но очень рано, еще въ первые годы республики, проникаетъ въ римское государство культъ и Греціи, еще не покоренной Римомъ и не находившейся съ нимъ въ дружескомъ союзѣ. Особенно сильная эллинизация римскаго культа начинается со 2-ой пунической войны (217 г.). Съ этого времени римская религія принимаетъ обширный классъ новыхъ боговъ, при чемъ ихъ связь съ древне-римскими отнюдь не устанавливается, а наоборотъ, съ ними переносятся и греческія саги о ихъ происхожденіи. Древне-римское сакральное дѣленіе боговъ на *di indigetes*.—старожилы, и *novensides*—новосѣды—официально замѣняется другимъ—*di consentes*—соединенные боги.—Перенесеніе греческихъ мифовъ на римскихъ боговъ и примѣненіе къ нимъ философскаго метода изслѣдованія разрушительно подѣйствовали на государственную религію, которая отличалась въ древности безличнымъ абстрактнымъ характеромъ. Ко времени имперіи римская религія упала настолько, что им-

ператоръ Августъ, считая религію основой государства и нравственности, въ числѣ первыхъ своихъ преобразованій долженъ былъ позаботиться о культѣ.—Однако Августу и его преемникамъ не удалось прекратить притока иностранныхъ культовъ вообще и въ особенности восточныхъ. Последніе начали проникать въ Римъ далеко раньше Августа продолжали при немъ и послѣ него. Различны были способы и пути, какими религіи востока перекочевывали на западъ. Но обычными миссіонерами являлись—купцы, офицеры съ солдатами, рабы и др. Купцы часто выступали въ древности, какъ піонеры новыхъ культовъ и культуръ. Такъ было и въ данномъ случаѣ: переѣзжая съ востока на западъ, они заводили въ западныхъ городахъ складочныя мѣста, не рѣдко цѣлыя колоніи; а такъ какъ они оставались вѣрными своимъ восточнымъ божествамъ, то ихъ колоніи часто обращались въ миссіонерскіе станы. Довольно часто происходило знакомство римлянъ съ религіями вообще и съ восточными культами въ особенности благодаря арміи, войску. Офицеры и солдаты, странствовавшіе съ мѣста на мѣсто, разносили тѣ или другія вѣрованія по всей имперіи. Известно, напр., что кельтская богиня Эпона, какъ покровительница коней, повсюду чтимая галльскими всадниками, нашла себѣ поклонниковъ отъ Шотландіи до Италіи, какъ и въ самомъ Римѣ. Въ особенности отъ такой пропаганды выигрывали восточные культы, неотразимо дѣйствовавшіе на знакомившихся съ ними. Восточные солдаты, попадавшіе на западъ, оставались вѣрными своимъ культамъ, а западные солдаты, перекочевывавшіе на востокъ, заражались восточными вѣрованіями,—тѣ и другіе дѣлались миссіонерами восточныхъ культовъ на римской почвѣ. Восточные рабы во множествѣ пополняли Римъ. Оставаясь въ услуженіи у своихъ господъ—и при томъ, достигая иногда большого довѣрія,—или дѣлаясь вольноотпущенниками, они хранили свои религіозные обряды и приобрѣтали себѣ прозелитовъ среди

римлянъ.—Благодаря указаннымъ и многимъ другимъ факторамъ, восточные культы въ разсматриваемое время наводнили Римъ (хотя до III в. они не удостоивались официального принятія въ государственную религію). Въ концѣ I в. какъ выражается Ювеналъ на своемъ образномъ языкѣ, Оронтъ, Нилъ и Галій излились, къ великому огорченію древнихъ римлянъ, въ Тибръ. Изида и Сераписъ, Кибела и Аттій, сирійскій Ваалъ, Собацій и Митра—были почитаемы до крайнихъ западныхъ границъ—и въ Германіи и въ Британіи.—Изъ историческихъ моментовъ должно быть отмѣчено присоединеніе Селевкидскаго царства къ римскому, какъ пунктъ, когда халдеи массами устремились на западъ и распространили здѣсь свое ученіе.

Какія же причины вызвали столь широкое распространеніе восточныхъ культовъ, и какія обстоятельства доставили столь благодарную почву для нихъ?

Перемена религиозныхъ вѣрованій, или простое приобщеніе къ чуждой религіи всегда знаменуетъ собою нравственный кризисъ, рѣзкія измѣненія въ глубинѣ человѣческаго духа—и обусловливается многими часто неуловимыми вліяніями.

Римская религія была связана тѣснѣйшимъ образомъ съ государствомъ, являясь одною изъ функцій его. Государство не обращало вниманія на внутреннюю жизнь личности, разсматривая совершеніе религиозныхъ обрядовъ, какъ одну изъ гражданскихъ повинностей человѣка. Восточныя же религіи возвышались надъ узкими границами государства, были въ сущности интернаціональны, а слѣдовательно—индивидуальны. Въмѣсто религиозныхъ союзовъ, связанныхъ съ городомъ, съ племенемъ или родомъ, здѣсь выступаютъ свободные союзы на основаніи единства вѣрованій, т. н. *ἑταῖρος* ¹⁾. Въ особенности тѣсно было единеніе между миста-

¹⁾ Восточныя религіи имѣли отношеніе и къ государству, но огню послѣднимъ не трактовались такъ низко, какъ въ Римѣ. Религін,

ми, т. е. послѣдователями мистерій Здѣсь не различались ни римлянинъ, ни азіатъ, ни рабъ, ни государственный человѣкъ. Одна вѣра дѣлала бѣднаго, вольноотпущенника равнымъ съ богатыми и знатными. Въ различныхъ церемоніяхъ смѣшивались всѣ безъ различія крови и общественнаго положенія.—Восточныя религіи, далѣе, соотвѣтствовали внутреннему духовному міру человѣка, его основнымъ потребностямъ и глубочайшимъ желаніямъ. Быть можетъ, не было религіи болѣе холодной и прозаичной, чѣмъ римская. Подчиненная государству, римская религія разсматривалась, какъ формально-юридическій договоръ съ богами, основанный на взаимныхъ обязанностяхъ: съ одной стороны, жертвы, съ другой—благоволенія. Понтифексы, при совершеніи священныхъ дѣйствій, единственно заботились объ юридической точности. Ихъ молитвы состояли изъ многословныхъ сухихъ формулъ. Эта религія ничего не знала о преданности души, о религіозномъ водушевленіи. Напротивъ того, восточныя религіи главнымъ образомъ дѣйствовали на чувство индивидуума. Онѣ наполняли душу страхомъ и надеждою; онѣ возбуждали ее пѣснями, выражающими томленіе, и опьяняющей музыкой; онѣ доводили душу до экстаза и смертельнаго желанія освободиться отъ узъ тѣла. Восточные боги не были похожи на холодныхъ, отдаленныхъ отъ человѣка, величественныхъ боговъ Олимпа, а были болѣе человѣчны и сострадательны къ людямъ. Какъ человѣческія личности, Озирисъ, Аттисъ, Адонисъ были оплакиваемы своими супругами, или возлюбленными—Изидою, Кибелою, Астартою. Съ ними вмѣстѣ скорбѣли мнеты въ своихъ печальныхъ богослуженіяхъ объ умершемъ богѣ, чтобы потомъ радоваться и ликовать по поводу возвращенія ихъ къ жизни. Такимъ образомъ религіи востока приводили

съ своей стороны, освящали авторитетъ монарха, обычно приравнивая его къ божеству, и отнюдь не становились на сторону муниципіальныхъ и социальныхъ учрежденій

въ колебаніе всѣхъ струны души и давали удовлетвореніе потребностямъ въ религіозныхъ переживаніяхъ, которыхъ сухой трезвый культъ римлянъ не могъ удовлетворить. Не будучи назидательной для сердца, римская религія не просвѣщала и разума человѣческаго. Она, въ концѣ концовъ, обратилась въ комплексъ непонятныхъ обрядовъ, которые механически повторялись съ мучительною точностью, безъ всякихъ измѣненій „Никогда еще народъ столь высокой культуры, говоритъ Кюмонъ, не владѣлъ столь дѣтской религіей“. Наоборотъ, восточныя религіи несли съ собою просвѣщеніе. Въ храмахъ не только возносились молитвы, приносились жертвы, но и изучались науки—математика и астрономія, физика, медицина и исторія. Бероза былъ Вавилонскимъ жрецомъ, а Манефонъ—Геліопольскимъ. Разумѣется, это другой вопросъ—выиграла ли наука отъ такой тѣсной связи съ религіей,—но во всякомъ случаѣ восточная религія то чрезъ науку приобрѣтала такую силу, какой никогда не владѣла ни греческая, ни римская. Указанный союзъ восточныхъ религій съ наукою продолжался и въ римскій періодъ. Восточная догматика старалась воспользоваться признанными принципами науки, преимущественно астрономіи и физики. Искусство также стремилось чрезъ тонкую символику сообщить наглядность достигнутымъ результатамъ науки и въ аллегорическихъ фигурахъ представляла взаимоотношеніе божественныхъ и космическихъ силъ.—Въ особенности же сильно дѣйствовали восточныя религіи на воображеніе и совѣсть человѣческую своими мистеріями. Простой народъ питаетъ большую страсть къ разнаго рода зрѣлищамъ, поражается и безмолвно увлекается всѣмъ таинственнымъ и чудеснымъ. Все это съ избыткомъ заключалось въ различныхъ процессахъ мистерій. А внутренняя сторона мистерій неотразимо дѣйствовала не только на низшіе классы общества, но и на избранныхъ. Мистеріи предлагали средства къ уничтоженію запятанности, грѣховности души, т. е. къ

очищенію ея и старались поселять увѣренность въ блаженное безсмертіе, какъ награду за праведную жизнь,

Между восточными культурами самымъ популярнымъ былъ культъ *Митры*, который восторжествовалъ въ Римѣ въ концѣ концовъ, надъ всѣми языческими религіями

Культъ Митры представляетъ собою весьма сложное явленіе. Неизвѣстно собственно, гдѣ этотъ культъ зародился, но, несомнѣнно, на немъ отразились слѣды и вавилонскихъ, и персидскихъ, и быть можетъ индійскихъ вліяній. Полнаго расцвѣта этотъ культъ достигъ въ царствѣ Ахеменидовъ, при дворѣ которыхъ онъ пользовался высокимъ почетомъ. Митра считался богомъ двора, правительства и войска. Мистическое движеніе языческаго міра не могло обойти такой важной культъ, не оставивъ на немъ свскихъ слѣдовъ. Содержаніе ученія религіи Митры составляетъ главнымъ образомъ спасеніе человѣка, которое совершится въ связи съ различными теогоническими и космологическими процессами. (Такъ было, именно, у орфиковъ, позднѣйшихъ мистиковъ). По этому ученію первосуществомъ является Црванъ (*Zrvan*), которое и по содержанію понятія и по этимологіи слова соотвѣтствуетъ греческому Кроносу. Црванъ производитъ изъ себя Агурамазду, которая соотвѣтствуетъ греческому *Zeus 'Ορομένης* и, кажется, *Caelus aeternus Jupiter*—римскихъ служителей Митры. Агурамазда излила свое сѣмя на одной скалѣ еще ранѣ созданія міра Изъ этого сѣмени произошелъ богъ Митра, какъ посредникъ, творецъ и хранитель составленнаго изъ четырехъ элементовъ міра. Послѣдній онъ создалъ, какъ кажется, изъ быка Агурамазды¹⁾. Разложеніе первосущества на элементы имѣло у послѣдователей Митры такое же значеніе, какъ и у орфиковъ, т. е. значеніе смерти. Послѣдователи Митры называли, повидимому, этотъ раздѣленный на элементы міръ царствомъ

¹⁾ Быкъ—символъ смѣшанной матеріи

Аримана. Изъ этого злого, не истиннаго, призрачнаго міра ищеть теперь вѣрующій въ Митру освобожденія. И это ему удается, послѣ того какъ онъ сдѣлается достойнымъ этого черезъ тяжелыя, даже мучительныя покаянныя дѣйствія, вродѣ поста въ 50 дней, пребыванія въ снѣгу до 20 дней и всякихъ искусственныхъ ужасныхъ запугиваній для испытанія мужества. И тогда душа вѣрующаго, мертвая для земли, возводится черезъ планетныя сферы, руководимая Митрою, къ высшему небу. Какъ въ этомъ отношеніи, такъ и во многихъ другихъ халдейское изученіе звѣздъ сдѣлалось важнымъ для культа Митры.—По разрушеніи царства Ахеменидовъ, культъ Митры, вѣроятно, уже ранѣе занесенный, сохранился у народовъ передней Азіи—у каппадокійцевъ, понтійцевъ и др. Отсюда, послѣ побѣды Помпея, культъ Митры былъ пересаженъ на западъ. Здѣсь онъ сложился въ своего рода церковь съ *summus pontifex* во главѣ. Въ римской религіи Митра достигъ высокаго почета, какъ богъ солнца, и въ особенности былъ почитаемъ войскомъ. Въ III в. христіанской эры культъ Митры пережилъ свой послѣдній расцвѣтъ на римской почвѣ.

Гдѣ же лежитъ особая популярность культа Митры, какъ послѣдняго упорнаго „соперника христіанства“?

Несомнѣнно, главная причина лежитъ въ синкретическомъ характерѣ культа Митры. Этотъ богъ наиболѣе соотвѣтствовалъ эклектическому направленію своего времени. Какъ сказано, неизвѣстно собственно гдѣ зародившись, культъ Митры обошелъ всѣ восточныя страны, впитывая въ себя особыя элементы изъ всѣхъ восточныхъ религій и въ частности изъ мистицизма. Влѣдствіе этого культъ Митры сдѣлался какъ бы интернаціональнымъ культомъ, объединившимъ въ себѣ всѣ культы древности. И это объединеніе не было просто внѣшнимъ, механическимъ, но, повидимому, довольно глубокимъ, органическимъ. Три великія противоположности двигали жизнію угасавшаго античнаго міра:

это—политеизмъ и монотеизмъ, личность и безличность божества, его трансцендентность и имманентность. Этихъ противоположностей не могли побѣдить ни Олимпійская религія, ни (греческая) философія. Религія выступила за политеизмъ и создала особое міропониманіе. Философія проводила въ общемъ монотеизмъ, но запуталась въ вопросахъ—лично или безлично божество, надъ міромъ оно, или внутри міра,—и не дало на нихъ положительнаго отвѣта. Но что не удавалось ни раннѣйшей религіи, ни философіи, то, по-видимому, удалось религіи Митры. Признавая будто бы многихъ боговъ, эта религія въ то же время отличалась монотеистическимъ характеромъ. Эта постепенность, почти неуловимость перехода отъ одной противоположности къ другой даетъ себѣ знать и въ другихъ отношеніяхъ. За находящеюся внѣ міра, безличною безконечностью (Zivan) слѣдуетъ личная Агурамазда, а за нею личный, внутри міра живущій богъ, творецъ міра, который ставитъ его въ связь съ высшимъ небомъ,—Митра. Но религія Митры не только возвышается надъ противоположностями религіи и философіи она идетъ на встрѣчу основной потребности времени во спасеніи: вытѣсненной изъ высшаго міра душѣ религія Митры указываетъ путь и даетъ средства снова достигнуть его.

Будучи завершеніемъ язычества въ религіозномъ отношеніи,—(какъ неоплатонизмъ въ религіозно-философскомъ),—„культъ Митры, говоритъ О. Группэ, занимаетъ посредствующее положеніе между язычествомъ и христіанствомъ; правда, онъ борется съ послѣднимъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и подготавливаетъ его,—этимъ объясняется его быстрое распространеніе, а также—его короткое существованіе“ (господство?).

Мы разсмотрѣли въ общихъ чертахъ религіозныя, нравственныя и философскія воззрѣнія въ вѣкъ рождества Христова и приходимъ къ выводу, что, съ одной стороны,

древній міръ въ разсматриваемое время представлялъ собою глубоко-грустное зрѣлище паденія античнаго генія, а съ другой—открывалъ свѣтлыя точки, къ которымъ могла привѣстись новая жизнь.

Упадокъ коснулся собственно философіи ¹⁾. Безспорно, что аттическая философія представляетъ собою самый пышный цвѣтокъ на почвѣ древняго міра. И также безспорно, что въ эллинистическій періодъ этотъ цвѣтокъ началъ хирѣть и засыхать. Здѣсь можно спорить о бѣльшемъ или меньшемъ упадкѣ философіи въ разсматриваемое время; но двухъ противоположныхъ мнѣній въ данномъ вопросѣ быть не можетъ. Пусть стоицизмъ, академія, перипатет. школа представляютъ собою все еще солидныя системы. Однако нужно имѣть въ виду, что „жизненность греческаго духа такъ велика, что онъ, закатываясь, казался развивающимся; но въ томъ не нужно обманываться, что эллинизмъ есть его разрушеніе, а не дальнѣйшее развитіе“ (О. Группѣ). Чѣмъ дальше шло время, тѣмъ упадокъ философіи становился все глубже и глубже. Самый значительный упадокъ имѣлъ мѣсто тогда, когда, послѣ господства скептицизма, философія, какъ на единственный источникъ знанія, стала смотрѣть на (мнимое) откровеніе и традиціонныя древнія религіи. Отказаться отъ собственной мысли, или критерія, лежащаго внутри человѣка, и сдѣлать знаніе всецѣло зависимымъ отъ внѣшнихъ источниковъ и авторитетовъ—это значитъ произнести надъ философіей смертный приговоръ.

Что касается нравственной стороны, то въ теоретическомъ отношеніи, въ этикѣ, въ разсматриваемый періодъ

¹⁾ Нѣтъ данныхъ говорить объ общемъ культурномъ упадкѣ античнаго міра ко времени рождества Христова. Даже прежде господствовавшее возрѣніе на востокъ, какъ страну, одичавшую и заглохшую къ данному времени, новѣйшіе послѣдователи, напр. Винклеръ и Кюмонъ, объявляютъ за „старую иллюзію“ и доказываютъ (особ. Винклеръ) высокое состояніе и вліяніе восточн. культуры.

происходитъ какое-то топтаніе на одномъ мѣстѣ, повтореніе съ нѣкоторыми варіаціями сократовскихъ воззрѣній на добродѣтель, какъ явленіе, тождественное съ знаніемъ, и какъ цѣль жизни. Однако время показало недостатки сократовской этики, расшатало ея основы и не удовлетворилось указанною цѣлью жизни. Но не видя выхода изъ такихъ воззрѣній, люди безпомощно метались въ жизни, переходя отъ стоическаго ригоризма и неопифагорейскаго аскетизма въ практическое эпикурейство. Стоики въ самоубійствѣ видѣли лучшій исходъ человѣческой жизни; практическіе эпикурейцы весь смыслъ полагали въ утонченномъ идонизмѣ, а люди низшаго развитія—вообще въ грубыхъ развлеченіяхъ.

Положительныя стороны развитія античнаго міра сказались въ уклоненіи человѣка отъ внѣшняго міра и въ обращеніи къ самому себѣ, къ своей внутренней религіозно-нравственной жизни. На этомъ пути люди пришли къ постановкѣ серьезныхъ нравственныхъ и религіозныхъ проблемъ и къ сознанію единства человѣчества и братства. Одною изъ характернѣйшихъ чертъ разсматриваемаго времени является исканіе спасенія и стремленіе къ очищенію души въ различныхъ мистеріяхъ. Спасеніе поставляется въ зависимость отъ сообщенія чрезъ откровеніе извѣстныхъ истинъ, отъ познанія Бога, міра и человѣка. Такимъ образомъ благочестіе переходитъ въ гносісь.

Происхожденіе гностицизма и развитіе его

(Исторія гностицизма).

До-христіанскій и внѣ-христіанскій гносисъ: I) языческій и II) іудейскій.

I.

Синкретическое теченіе, охватившее античный міръ въ самыя послѣднія столѣтія предъ рождествомъ Христо-вымъ, со временемъ начало постепенно консолидироваться и кристаллизоваться въ видѣ различныхъ теогоній, космогоній, ученій о происхожденіи человѣка, смѣшанныхъ мистическихъ культовъ и религиозныхъ союзовъ или общинъ. Правда нѣтъ возможности составить цѣлый и ясный образъ тогдашнихъ религиозныхъ общинъ и выработать опредѣленное представленіе о мистическомъ ученіи и культѣ ихъ. Сохранившіеся отъ того времени памятники—слѣды великихъ религиозныхъ движеній — скудны, неполны и отрывочны. Сюда относятся 1) различные космогоническіе отрывки, напр. миѣъ о твореніи въ Лейденскомъ папирусѣ ¹⁾, или космогонія въ Страсбургскомъ ²⁾, миѣъ о твореніи человѣка у наассеновъ ³⁾, разные гимны и молитвы изъ таинственныхъ и мистическихъ культовъ древности, извѣстные изъ особыхъ

¹⁾ *Al. Dieterich* Abraxas Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums Leipzig. 1891, S. 3. .

²⁾ *R. Reitzenstein* Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur Leipzig. 1904, S 114,1

³⁾ Poimandres, S 82—102

изданій папирусовъ, 2) такъ называемая „герметическая“ или гермесіанская литература—и 3) мандейскія писанія.

Если одни изъ сохранившихся памятниковъ суть только обрывки великихъ поэмъ, или осколки и обломки грандіозныхъ построеній; то другіе представляютъ зданія болѣе или менѣе уцѣлѣвшія, какъ „герметическая“ литература, и наконецъ, третьи рисуютъ живыя явленія, существующія еще и въ наши дни, какъ секта мандеевъ.

Религіозное синкретическое теченіе, незначительными слѣдами котораго являются указанные памятники, въ послѣднее время предъ рождествомъ Христовымъ принимаетъ ту главную и характерную особенность, что начинаетъ усвоить *религіозному знанію исключительное значеніе*. Насколько стремленіе къ знанію овладѣло тогдашнимъ религіознымъ движеніемъ,—это видно не только изъ того, что въ подлежащихъ памятникахъ часто упоминается о гносисѣ, говорится о необходимости религіозно-мистическаго знанія и т. п., но главнымъ образомъ изъ того, что цѣлое религіозное общество назвало себя *мандеями*, т. е. гностиками, знающими и полагающими путь спасенія въ знаніи. Это знаніе не было знаніемъ обыкновеннымъ теоретическимъ, но совершенно особымъ; это знаніе—сила, несущая чело-вѣку небесное спасеніе. Часто это знаніе приближается къ внутреннему созерцанію или чувству, и такимъ образомъ γυνῆς уравнивается съ εὐσαβεία, съ религіознымъ, благо-честивымъ настроеніемъ ¹⁾. По мѣткому опредѣленію одного изслѣдователя подлежащихъ нашему разсмотрѣнію памятниковъ, „все, чего желаетъ сердце, объ этомъ умоляетъ, или это вынуждаетъ знающей, γνοστικῆς, у своихъ многочисленныхъ боговъ“ ²⁾. Здѣсь схвачена суть гносиса, указана движущая пружина его. Отсюда понятно, почему болѣе или

¹⁾ Poimandres, S 158,4, 55, 337

²⁾ A Dieterich, Abraxas, S. 151.

менѣе вліятельные гностики стремились къ составленію своихъ особыхъ системъ ученій и мистическихъ культовъ. Вѣдь желанія сердца разнообразны, и пути къ удовлетворенію ихъ могутъ быть различны. Здѣсь то и открывалось широкое поле для дѣятельности религіозной мысли и фантазіи. При этомъ, если системы ученій составляли главный предметъ занятій образованныхъ лицъ, то широкія массы нуждались въ болѣе понятныхъ имъ средствахъ удовлетворенія пробудившихся стремленій души и сердца. Различныя мистеріи, таинственные обряды, заклинанія—были единственною областью, доступною для народа. *Магія была инкоисомъ народа.* Ей предавались, что бы „познать“ (γυναι), что представляетъ міръ въ своемъ внутреннѣйшемъ существѣ, что-бы посредствомъ тѣхъ или иныхъ мистерій, заклинаній овладѣть таинственною силою. Отсюда множество молитвъ, гимновъ и весь вообще сложный мистическій культъ въ тѣхъ или иныхъ общинахъ. Слѣд. γυναι, магія и мистическій культъ находились въ неразрывной связи другъ съ другомъ. Если теологъ-гностикъ стремился къ сверхъестественному знанію, то магъ—къ сверхъестественной силѣ, которой овладѣвали благодаря сверхъестественному знанію.

Вѣкъ указанныхъ памятниковъ далеко не всегда можно опредѣлить съ достовѣрностью. Многіе изъ нихъ, какъ напр. „герметическая“ литература и мандейскія писанія подверглись разнымъ наслоеніямъ. И если древнѣйшія части ихъ относятся къ до-христіанскимъ временамъ, то другія, болѣе позднія, уже испытали на себѣ вліяніе христіанства. Одно съ несомнѣнностью устанавливають эти памятники, что гностическое движеніе появилось въ языческомъ мірѣ еще ранѣе христіанства, оно существовало одновременно и параллельно съ христіанствомъ, соприкасалось съ нимъ, подвергалось воздѣйствію отъ него и само вліяло на него породивъ особый христіанскій гностицизмъ

1) Изъ сохранившихся теогоническихъ и космогоническихъ отрывковъ мы въ общихъ чертахъ познакомимся съ однимъ миеомъ о твореніи въ уже упомянутомъ изданіи Дитриха-Абрахас, весьма характерномъ для произведеній подобнаго рода¹⁾. Манускриптъ, гдѣ содержится этотъ

¹⁾ Въ государственномъ музеѣ въ Лейденѣ, въ отдѣлѣ бывшаго шведскаго посланника въ Александри-Анастаси (Anastasy), хранится манускриптъ, найденный въ Египтѣ, въ Фивахъ, въ гробницѣ. Этотъ манускриптъ представляетъ собою не свитокъ, а папирусную книгу и относится, по заключенію изслѣдователей, ко IV в по Р. Хр. Но по содержанию молитвъ, миеовъ и гимновъ, а также по характеру изданія—двойныхъ и даже тройныхъ рецензій однихъ и тѣхъ же частей, по вариантамъ ихъ—можно заключить, что записи ихъ предшествовало долгое время существованія въ устномъ преданіи. Только въ первую половину II в. во времена христіанскаго гностицизма, началось собраніе подобныхъ миеовъ и молитвъ въ таинственныя волшебныя книги (Zauberbücher) и присоединеніе ихъ къ мистическимъ писаніямъ орфиковъ, ессеевъ и т под.—Послѣднее критическое изданіе и изслѣдованіе этой папирусной книги представляетъ Альбрехтъ Дитрихъ подъ заглавіемъ: *Abraham Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums. Leipzig. 1891.* Данное имъ заглавіе изданію „Абрахас“ взято изъ манускрипта: $\sigma\delta\ \epsilon\iota\ \delta\ \alpha\rho\iota\theta\mu\delta\ \tau\omega\delta\ \epsilon\nu\alpha\upsilon\tau\omega\delta\ \text{'}\text{Αβραχάξ}$ (стр. 17 и 182). Эти слова влагаются въ уста обезьяны съ собачей головой, прославляющей божество: „ты число года—Абрахас“. По свидѣтельству Августина, числовое значеніе этого искусственно составленнаго слова, какъ разъ $365\ \alpha=1, \beta=2, \rho=100; \alpha=1; \xi=60, \alpha-1; \sigma=200$ Подобное наименованіе съ числовымъ значеніемъ встрѣчается у Василида У него Абрахас высшій эонъ, глава небесъ (*Св. Иринея*, Противъ ересей, I, 24, з 7). *Abraham*, какъ странный наборъ буквъ, у Дитриха въ заглавіи означаетъ смѣшанное содержаніе папирусной книги, издаваемой имъ.—Текстъ папируса помѣщается въ концѣ книги, на 37 страницахъ (169—205) и начинается такъ: $\beta\iota\beta\lambda\omicron\varsigma\ \iota\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \epsilon\pi\iota\chi\lambda\omicron\upsilon\rho\acute{\epsilon}\nu\eta\ \text{Μονάδα}\ \eta\ \delta\gamma\delta\delta\eta\ \text{Μωϋσέως}\ \kappa\epsilon\rho\iota\ \tau\omega\delta\ \delta\iota\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \tau\omega\delta\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon\omicron\varsigma$ (изд. Дитриха, 169), Въ концѣ VIII стр папируса, стр. 30—32 написано. $\alpha\pi\epsilon\upsilon\chi\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\eta}\nu\ \iota\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu, \omega\ \tau\epsilon\chi\nu\omicron\varsigma, \kappa\alpha\iota\ \mu\alpha\chi\alpha\rho\iota\tau\iota\delta\alpha\ \text{Μονάδα}\ \beta\iota\beta\lambda\omicron\varsigma, \eta\ \nu\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma\ \iota\sigma\chi\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\epsilon\theta\epsilon\rho\rho\mu\eta\nu\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota\ \eta\ \mu\epsilon\theta\epsilon\zeta\iota\ \epsilon\rho\rho\omega\sigma\omicron, \omega\ \tau\epsilon\chi\nu\omicron\varsigma\ \text{Т. е держись, дитя, священной и блаженной Монады—книги, какую никто не въ силахъ растолковать или осуществить (въ жизни) Будь здоровъ, дитя (По изд. Дитриха, 193 стр.).$ Значитъ здѣсь конецъ книги Но на VIII стр. папируса, стр 32 опять начинается „ $\text{Μωϋσέως}\ \iota\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \beta\iota\beta\lambda\omicron\varsigma\ \alpha\pi\omicron\kappa\rho\upsilon\phi\omicron\varsigma\ \epsilon\pi\iota\chi\lambda\omicron\upsilon\rho\acute{\epsilon}\nu\eta\ \delta\gamma\delta\delta\eta\ \eta\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma$ “ и идетъ повтореніе той же самой книги, съ небольшими измѣненіями, оканчивающейся на стр XVI, 35 словами $\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\lambda\phi\ \epsilon\upsilon\rho\omicron\nu\ \epsilon\zeta\epsilon\ \gamma\epsilon\upsilon\rho\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ Въ изд. Дитриха эти два дуплета помѣщаются для удобства сравненія параллельно-горизонтально на стр 169—193 Только послѣ

миѣтъ—*κοσμοποιία*, датируется 395 по р. Хр.; но самая космогонія, тѣмъ болѣе въ первоначальной устной передачѣ, относится къ несравненно болѣе раннему времени, напр къ началу II в. или даже еще ранѣе.

Космогонія начинается словами: „Гермесь, я призываю тебя, все содержащаго, всякимъ голосомъ, на каждомъ діалектѣ, я воспѣваю тебя“... Вотъ поднимается солнце на баркасѣ (*ὁ ἥλιος ἐπὶ τῆς βαρέως ἀναβαίνει ἀνατέλλων*) и вмѣстѣ съ сидящими на немъ прославляетъ бога. Здѣсь взываетъ къ богу на „собственномъ діалектѣ“ и обезьяна (*χονοκεφαλοκέρδων ἰδία διαλέκτῳ*), и ястребъ, просящій себѣ пропитаніе, и какое-то чудовище—*ἐνεναμόρφος* (съ девятью лицами). Тогда богъ засмѣялся семь разъ (*καὶ ἐγέλασεν ὁ Θεός ἐπτάκις*). Черезъ это явилось семь боговъ, обладающихъ міромъ. Онъ засмѣялся въ первый разъ, и появился свѣтъ (*φῶς*)—богъ надъ космо-сомъ и огнемъ. Онъ засмѣялся вторично: все жидкое (*τὸ*

этого читается новое заглавіе: „*Μωυσεῖος ἀπόκρυφος βίβλος περὶ τοῦ μεγάλου ὄνοματος ἢ κατὰ πάντων, ἐν ἣ ἔστιν τὸ ὄνομα τοῦ διοικοῦντος τὰ πάντα*—XVI, 38... Здѣсь очевидно, начинается новая книга и изъ окончанія ея мы узнаемъ—десятая: *Μωυσεῖος ἀπόκρυφος ἢ δεκάτη* (XXV, 32; по изд. Дитриха 205). Слѣд. папирусъ содержитъ 8-ю книгу въ двухъ рецензіяхъ и 10 книгу Моисея. Первая (двойная) книга заключаетъ въ себѣ—*τελετή*, посвященія, и *ἐντοχία* или *ἐπίναγος*—великую заклинательную молитву. Заклинатель или волшебникъ долженъ чрезъ различные обряды подготовиться, а потомъ возвать къ *Κύριος τῆς ἡμέρας* и, раннимъ утромъ, при восходѣ солнца, долженъ произнести великое заклинаніе (*ἐντοχίαν ταύτην καὶ εἰπὼν...*), которое и есть упомянутая *κοσμοποιία* (см. по изд. стр. 182—185). Послѣ нея въ книгѣ находятся различныя заклинанія и волшебства. Второй или десятой книги Моисея мы не касаемся.—Нельзя не обратить вниманія на странное названіе этихъ книгъ папируса—книгами Моисея Между тѣмъ удивленіе скоро исчезаетъ, если мы представимъ себѣ то время. Вѣдь въ ту синкретическую эпоху, когда придавалось особенно большое значеніе божественному откровенію, имена евр. Моисея, греч. Гермеса и египет. Тота, какъ пророковъ, сдѣлались особенно популярными, употреблялись рядомъ другъ съ другомъ, или даже одно вмѣсто другого (Аврахам, 70). И надписаніе извѣстнаго манускрипта именемъ Моисея нисколько не говорило противъ эллинскаго или другого какого иноземнаго происхожденія его. Ср. Аврахам. 160,з, 161.

ὕψρον) раздѣлилось на три части, и явился богъ бездны (ἐπὶ τῆς ἀβύσσου). При горькой улыбкѣ бога въ третій разъ, явился Ноῦς наз. Ерμῆς. Въ четвертый разъ явилась Γῆνα, содержащая самыя разнообразныя сѣмена (πάντων κρατοῦσα σποράν). Засмѣявшись въ пятый разъ, богъ тотчасъ же принялъ мрачный видъ, и явилась Моῦρα, держащая вѣсы (ζυγόν) и претендующая поэтому на справедливость. Гермесъ оспаривалъ у нея это право. Тогда богъ рѣшилъ: ἐξ ἀμφοτέρων τὸ δίχατον φανῆσεται. Въ противоположность пятому, въ шестой разъ богъ особенно весело смѣялся и создалъ Κρόνος, надѣливши его скипетромъ. Смѣхъ въ седьмой разъ былъ грустный: смѣясь, богъ заплакалъ (ἐδάκρυσε), и явилась душа.— Послѣ этого богъ, наклонившись къ землѣ, сильно зашипѣлъ (ἐσόρισε μέγα). Раскрылась земля и произвела собственное существо—дракона Πόδιον. Смотри на дракона, богъ защелкалъ языкомъ (ἐλόπτισε), и явился вооруженный Φόβος. Затѣмъ богъ, взглянувши внизъ, на землю, сказалъ: Ἰαω¹⁾; все остановилось, а изъ звука родился великій богъ (... ἔφη Ἰαω καὶ πάντα ἐστάθη καὶ ἐγεννήθη ἐκ τοῦ ἤχου μέγας θεός, μέγιστος). Между Φόβος и высшимъ богомъ произошелъ споръ относительно ихъ могущества. Этотъ споръ рѣшилъ произведшій ихъ богъ такимъ образомъ: пусть будетъ изъ обоихъ могущество (ἔσται δέ ἐξ ἀμφοτέρων ἡ δύναμις). Однако одному послѣднему богу подчинилъ творецъ всѣхъ девять боговъ²⁾.— Кромѣ Лейденскаго папируса, сходный мифъ о твореніи содержится еще въ одномъ Страсбургскомъ папирусѣ и на плиткѣ, который, по мнѣнію издателя и изслѣдователя его Рейтценштейна, еще древнѣе, чѣмъ первый³⁾. Недоста-

¹⁾ Имя *Iaω* часто встрѣчается въ гностич. системахъ. По объясненію Pistis Sophia—оно по составляющимъ буквамъ имѣетъ такой смыслъ: *iota* означаетъ *universum*, *alpha*—обращеніе внутрь, *omega*—конецъ концовъ.

²⁾ *Abraxas*, S. S. 16—19, 182—185.

³⁾ *R. Reitzenstein* Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek Mit zwei Tafeln in Lichtdruck Strassburg. 1901, S. 58.

токъ страсбургской космогоніи заключается въ томъ, что она не можетъ быть даже относительно точно воспроизведена. На папирусу не сохранилось начала мифа о твореніи; изъ имѣющихся 46 строкъ только около 10 прочитаны полностью; во многихъ утрачены отдѣльные слоги, дѣльные слова и выраженія; отъ нѣкоторыхъ строкъ остались отдѣльные слова или буквы. Текстъ плитки въ еще болѣе печальномъ состояніи. (См. фототипическіе снимки папируса и плитки въ концѣ книги Reitzenstein'a). Въ началѣ сохранившихся строкъ, папируса идетъ рѣчь о преобразованіи матеріи въ космосъ, для каковой цѣли Зевсъ становится Гермесомъ (s. 59). Можно, значить, догадываться, что въ не сохранившейся части поэмы говорилось о первобытномъ состояніи Зевса и объ элементахъ матеріи. Въ плиткѣ разсказывается о томъ, какъ рѣшаетъ Гермесъ, что къ космосу должны принадлежать (и) живыя существа, и хочетъ ихъ создать, прежде чѣмъ самъ измѣнится въ солнце. Потомъ онъ приступаетъ къ созданію человѣка и ищетъ для этого удобную страну (χῶρον εὐκρητον) (s. 56—57).

Приведенная теогонія и космогонія отличаются отъ исторически извѣстныхъ теогоній и космогоній, напр. греческихъ—и суть уже порожденія синкретическаго движенія. Это особенно ясно видно изъ положенія въ нихъ Гермеса. Гермесъ—греческій богъ. Но греческая мифологія отнюдь не приписывала ему тѣхъ функцій, какія усвоятся ему здѣсь. Потому съ правомъ изслѣдователи видятъ въ немъ здѣсь уже Гермеса, перенесеннаго на египетскую почву, т. е. Ἐρμῆς τριμέγιστος ¹⁾. Разоматриваемыя космогоніи относятся къ типу эманаций (а не дуализма). Въ нихъ нѣтъ упоминанія о гносисѣ и даже самаго слова γνῶσις, и нельзя этого требовать, такъ какъ онѣ не говорятъ подробно о проис-

¹⁾ A. Dieterich. Abrahax 61, 67; 32—34, 64—68...; R. Reitzenstein Zwei religionsgesch. Fragen. S. 58—59.

хожденіи челоуѣка и его религіи. Но несомнѣнно эти и подобныя теогоніи и космогоніи рѣшительно гностическаго характера. Теогоніи и космогоніи извѣстныхъ гностиковъ чрезвычайно близко стоятъ къ упомянутому типу космогоній. Исслѣдователи, какъ Дитрихъ и Рейтценштейнъ, указываютъ параллели чуть ни къ каждому слову разсматриваемыхъ космогоній у христ.-гностиковъ; напр. обращаютъ вниманіе на сходство въ названіи второстепенныхъ божествъ и на характерное число семь (богъ смѣялся 7 разъ) и т. п. На подмѣченное сродство языческаго гносиса и христіан. гностицизма мы укажемъ въ другомъ мѣстѣ. Исслѣдователи устанавливаютъ непрерывную связь между языческими гностиками и христіанскими. Рейтценштейнъ доказалъ, что въ системѣ наасеновъ цѣлый отдѣлъ о челоуѣкѣ взятъ изъ языческаго культа мистерій ¹⁾.

II. Упомянутыя космогоніи стоятъ въ несомнѣнной связи съ т. н. „герметическою“ или гермесіанскою литературою. Это видно уже изъ самаго содержанія ихъ. Въ началѣ Лейденской космогоніи Гермесу приписывается всемогущая власть: призываю, Гермесь, тебя—*τόν τὰ πάντα περιέχοντα*, и Гермесь называется *τοῦ Θεοῦ Νοῦς*, чрезъ котораго *τὰ πάντα μεθερμήνευσται...* и *οἰκονομήθη τὸ πᾶν*. Въ Страсбургской поэмѣ авторъ свидѣтельствуетъ, что еще предки его были почитателями Гермеса: *ἐμὸς πατρώιος Ἑρμῆς*. Словомъ, Гермесь выдвигается на передній планъ, или точнѣе выступаетъ популярнѣе другихъ божествъ.—Собственно же „герметическая“ литература извѣстна подъ однимъ общимъ несовѣтмъ удачнымъ именемъ *Poimandres* ²⁾. Послѣднее есть имя бога, который въ текстѣ самъ себя называетъ: *Ἐγὼ μὲν, φησίν, εἰμι*

¹⁾ *Poimandres*. S.S. 81—102.

²⁾ Подъ этимъ именемъ изслѣдование R. Reitzenstein'a полностью названо выше.

ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς“ (с. 328, 345 и др.)¹⁾. Ποιμάνδρης-Νοῦς выступаетъ въ „герметической“ литературѣ, какъ богъ откровенія; посредникомъ или пророкомъ его является Гермесь трисмегистъ, хотя на протяженіи всей литературы это не выдерживается²⁾ — Что касается времени появленія

¹⁾ Это выраженіе нужно понимать не въ смыслѣ самостоятельно господствующаго Νοῦς'а, какъ Bergays, а въ смыслѣ potestas atque sapientia divina, какъ толкуетъ Fascinus. Αὐθεντία есть небесное царство. Такъ въ ученіи Сатурнина идетъ рѣчь о свѣтломъ образѣ, явившемся сверху или изъ верховнаго царства (ὄνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας φωτεινῆς εἰκόνας ἐπιφανεῖσθαι, Refutatio VI, 28 (стр. 380) изд. Dunker und Schn.), который не могли удержать семь ангеловъ, творцовъ міра и чело-вѣка. Это у Ипполита Св. Ириней въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ употребляетъ выраженіе—въ смыслѣ верховнаго господства: desursum a summa potestate lucida imagine apparente; слѣд. ὄνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας= desursum a summa potestate. (Contra haeres I, 24, 1). Пониманію имени ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς помогаютъ такіа выраженія, какъ въ извѣстномъ Лейденскомъ папирусѣ, гдѣ магъ утверждаетъ, что онъ знаетъ ἀληθινὸν ὄνομα καὶ αὐθεντικὸν ὄνομα (Abraxas, 177—78).—и въ волшебной молитвѣ: οἶδα τὸ ὄνομα σου τὸ ἐν οὐρανῷ λαμφθῆν (Poimandres. S. 30) Значитъ, αὐθεντικὸν ὄνομα есть τὸ ὄνομα.. τὸ ἐν οὐρανῷ λαμφθῆν—имя, скрытое на небѣ, такъ какъ здѣсь говорится объ одномъ и томъ же имени бога Имя это есть Νοῦς, какъ обозначеніе личности божества.

²⁾ Ποιμάνδρης—имя рѣдко встрѣчающееся въ мистической литерату-рѣ и яснѣе представить себѣ существо называющееся этимъ именемъ пока нѣтъ возможности. Отношеніе Poimandres къ Гермесу чрезвычайно неопредѣленное. Въ древнѣйшихъ частяхъ несомнѣнно Гермесь является посредникомъ Poimandres, хотя и не называется по имени, однако есть основаніе озаглавить первыя главы „Ἐρμῶ τρισμέγιστου Ποιμάνδρης“. Призваніе Гермеса къ пророчеству, гдѣ онъ въ обращеніи называется уже греческимъ именемъ: „ὦ τρισμέγιστε“ (S 339, 341, 343), изображается въ XIV гл. (изд. Reitz...) У него являются два ученика Асклепій и Татъ (Asklepios und Tat). Къ первому онъ пишетъ посланіе и потомъ ведетъ съ нимъ устный разговоръ (Диалогъ Гермеса и Асклепіа сохранился), второму направляетъ слово (Ἐρμῶ πρὸς Τάτ λόγος κήθολικός) Значитъ, положеніе Гермеса мѣняется изъ пророка онъ становится богомъ откровенія и основателемъ общины, у которой есть священное писаніе, какъ λόγοι γεμηκοί Ермеса къ Тату. Затѣмъ Ермесь исчезаетъ и дѣятелями вы-ступаютъ его ученики. Если роль Гермеса въ „герметической“ литера-турѣ очень ярка, то образъ Poimandres, какъ уже упомянуто, чрезвы-чайно тусклъ, блѣденъ, почти призраченъ Какъ индивидуальное об-значеніе бога, Poimandres скоро теряетъ свое значеніе будучи низведенъ на ступень нарицательнаго имени одного свойства божества νοῦς.—Ин-

„герметической“ литературы, то для точнаго опредѣленія его нѣтъ достаточныхъ данныхъ. Нѣкоторые изслѣдователи напр. Дитрихъ и Кроль, относятъ „герметическія“ кнѣжки къ III в., находя въ нихъ слѣды неоплатонизма¹⁾. Но

интересно было бы прослѣдить, какъ греческій Гермесъ, состоявшій на вторыхъ роляхъ и не всегда благородныхъ, получилъ такое высокое почтеніе среди египтянъ. Но здѣсь внутренняя пружина миеологическаго развитія и вліянія религіи одного народа на другой остается сокрытою отъ глазъ изслѣдователей, и можно отмѣтить лишь такія миеологическія метаморфозы. Гермесъ (Hermes, Hermippos, Hermippe) былъ первоначально божественной возницей (Rosseulenker). Затѣмъ ему стали усваиваться и другія функціи. Такъ не рѣдко встрѣчающееся наименованіе его Эрихтономъ (Erichthonios) указываетъ на его отношеніе къ подземному міру,—именно онъ вводилъ туда и выводилъ оттуда души, переносилъ ихъ въ Елисейскія поля (Ερμῆς ψυχῶφυγός). (При этомъ онъ ѣздилъ въ колесницѣ, въ которую были впряжены бѣлые кони. Отсюда—Гермесъ Leukippos). Гермесъ, слѣд., принадлежалъ къ кругу божествъ, которыя освобождаютъ душу изъ ада. Въ связи съ этимъ стоитъ наименованіе Гермеса Angelos, какъ добраго вѣстника боговъ. Измѣнчивая миеологія, въ рядѣ вѣковъ, возлагала на Гермеса и другія функціи—храненіе мертвыхъ (Argostöter), закланіе жертвъ (Opferdiener), управленіе вѣтрами и т. п. Наконецъ, его считаютъ богомъ краснорѣчія, прототипомъ человѣческаго разсудка, изобрѣтателемъ цивилизаціи и имманентнымъ разумомъ міра. (См. *O. Gruppe. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. B. II. München 1906. SS. 1318—1343*).—Со времени птоломеевъ начинается сближеніе греческой и эллинской религіи. Между прочимъ перенимается египтянами Гермесъ, какъ богъ мудрости и всякаго познанія. На египетскихъ скульптурныхъ памятникахъ Гермесъ изображается съ перомъ на головѣ, какъ ἱερογραμματεὺς боговъ, или ему дается въ руки книжный свитокъ. Черезъ это ясно предполагаются свящ. книги Гермеса (Poimandres S. 3).—Между тѣмъ у египтянъ былъ свой богъ Тотъ, считавшійся съ древнѣйшихъ временъ учителемъ таинственной мудрости и творцомъ священныхъ книгъ. Такое совпаденіе въ проявленіяхъ дѣятельности Тота и Гермеса повело къ сближенію ихъ, потомъ отождествленію и наконецъ къ вытѣсненію Гермесомъ Тота. (См. *Б. Тураевъ. Богъ Тотъ. Опытъ изслѣдованія въ области исторіи древне-египетской культуры. 1892, стр. 157—166. Записки историко-филологическаго факультета Императорскаго С.-Петербургскаго университета т. XLVI*). На египетской почвѣ Гермесъ, столь популярный и прославленный, получаетъ эпитетъ τριμέγιστος, т. е. трижды величайшій.

¹⁾ Дитрихъ говоритъ: „памятникомъ соединенія стоическихъ—гностическихъ—неоплатоническихъ ученій служить Poimandres Гермеса Тризмегиста“—*Abraham. 86, anm. 2. 135.*

послѣдній изслѣдователь Poimandres Рейтценштейнъ справедливо противъ этого возражаетъ, что нельзя разсматривать „герметическую“ литературу, какъ единое цѣлое, а лишь какъ постепенное наслоеніе. И въ самомъ цѣлѣ, если гермесіанскую литературу цитируетъ Плутархъ ¹⁾, жившій въ I в. (прибл. съ 48—120 по рож. Хр.), упоминаютъ апологеты, какъ Теофилъ ²⁾, Тертуллианъ ³⁾, и Климентъ Алекс. ⁴⁾, то ясно, что эта часть книгъ явилась ранѣе неоплатонизма, ибо Аммоній Саккъ, отецъ неоплатонизма, былъ лишь *младшимъ* современникомъ упомянутыхъ апологетовъ и на цѣлое *столѣтіе* дѣйствовалъ позже Плутарха ⁵⁾. Потомъ Аммоній Саккъ училъ устно въ небольшомъ кружкѣ, не оставилъ послѣ себя письменнаго изложенія своего ученія; поэтому едва ли его ученіе могло быть скоро повсюду извѣстно и популярно. Затѣмъ въ самыхъ книгахъ „герметическихъ“ сохранились слѣды ихъ разновременнаго происхожденія. Такъ въ XIV гл. Poimandres (по Рейтц. s. 345) есть упоминаніе уже о „*написанныхъ*“ книгахъ (πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν). Это „написанное“ можетъ относиться къ извѣстнымъ намъ первымъ главамъ „Poim.“ Раннѣшее появленіе ихъ доказывается тѣмъ, что въ нихъ не называется еще по имени посредникъ или пророкъ; а въ XIV (XIII) главѣ уже названъ ⁶⁾. По заключенію послѣдняго изслѣдователя „герметической литературы“ Р. Рейтценштейна, „*содержаніе*“ Poimandres появилось въ послѣднемъ столѣтіи предъ рожд. Хр. или въ 1-мъ по рождествѣ; древнѣйшія записи Poim. сдѣланы въ I в.; а весь корпусъ герметической литературы возникъ

¹⁾ De Isid. et Osir 61.

²⁾ Посланіе къ Автолину III, 82.

³⁾ О душѣ, гл. II и XXXIII

⁴⁾ Стромоты IV, 4.

⁵⁾ Аммоній Саккъ жилъ прибл 175—242.

⁶⁾ Cp Poimandres, SS. 328—338 и 339... S. 8.

предъ началомъ III в. 1).—Въ древнѣйшихъ частяхъ Poim. было бы дѣломъ безнадежнымъ искать вліянія или хоть какихъ либо слѣдовъ христіанства 2). Если сбросить миеологическій покровъ съ „герметической“ литературы, то дѣло представится въ слѣдующемъ видѣ. Въ „герметической“ литературѣ мы имѣемъ дѣло съ теологическимъ книжничествомъ египетскихъ жрецовъ изъ различныхъ періодовъ имперскаго времени. Въ Египтѣ, гдѣ жила вѣра въ продолжающееся откровеніе, каждый жрецъ могъ выступать въ качествѣ пророка и основывать свою общину 3). Особенное возбужденіе въ дѣятельности и теологическомъ книжничествѣ египетскихъ пресвитеровъ происходитъ подъ вліаніемъ знакомства и заимствованія изъ греческой религіи; главнымъ образомъ это доказываетъ именно „герметическая“ литература, въ которую обильно вкраплены греческіе элементы. Сохранившееся до насъ собраніе „герметическихъ“ писаній состоитъ изъ 18-ти другъ отъ друга независимыхъ частей, которыя принадлежатъ различнымъ богословскимъ системамъ и разнымъ временамъ 4).

Когда пророкъ—разумѣется Гермесь, но имя его, какъ замѣчено, въ древней части писаній не названо—началъ напряженно размышлять о существующемъ, то ему послышался голосъ: „о чемъ ты хочешь слышать и что видѣть, чему думаешь научиться и что знать (γυνῶναι)?—Я говорю (въ отвѣтъ): ты кто?—Я, говоритъ, Ποιμάνδρης, разумъ свыше, я знаю, чего ты хочешь, и я съ тобою повсюду.—Я говорю: *хочу изучить сущес твующее, понять природу всего и знать бога* (γυνῶναι τὸν θεόν); объ этомъ, я сказалъ, желаю слышать.—Сказалъ мнѣ опять: имѣй въ умѣ твоемъ все, о

1) Poimandres SS. 45 36. 208.

2) Poimandres S. 36.

3) Poimandres SS. 159. 67—68, 114, 153—154.

4) Poimandres S. 190, 191... Изъ полныхъ изданій „герметической“ литературы извѣстно изданіе Partheys'a (1854).

чемъ хочешь научиться, и я тебѣ покажу" (глав. I s. 328).
 Послѣ этого пророку предоставляется созерцать міро-
 твореніе. Является пріятный свѣтъ, все наполняющій; а не-
 много спустя, неизвѣстно откуда, спускается мракъ и
 преобразовывается во влажную матерію (*μεταβαλλόμενον τὸ
 σκότος εἰς ὑγρὰν τινα φύσιν*). Изъ нея раздается не членораздѣль-
 ный крикъ (*βοή... ἀσύναρθρος*), подобный гулу огня; изъ свѣта
 же является *λόγος ἄγιος* и входитъ въ матерію. Послѣ этого
 въ матеріи происходятъ быстрыя перемѣщенія: чистый
 огонь устремляется вверхъ, за нимъ поднимается легкій
 воздухъ, помѣстившись ниже огня и выше земли съ водою:
 послѣднія двѣ стихіи оставались смѣшанными; *πνευματικός
 λόγος* пребывалъ въ нихъ и производилъ движенія (s. 329).
 За этимъ слѣдуетъ изъясненія Poimandres относительно
 своей личности (*Ἐγώ-Νοῦς ..*). Спустя нѣкоторое время, про-
 рокъ, стоящій передъ Ноῦς'омъ, видитъ въ Ноῦς'ѣ свѣтъ (§ 7 ср.
 § 8 стр. 330: *ἐν τῷ Νῶ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος*), состоящій изъ без-
 численныхъ силъ и преобразовавшийся въ неограниченный
 космосъ. Созерцая, пророкъ размышлялъ, что все это про-
 изошло „*διὰ τὸν τοῦ Ποιμάνδρου λόγον*“ (§ 7).—Однако это былъ,
 по видимому, лишь міръ въ идеѣ. Ибо нѣсколько дальше
 говорится (§ 8): Poimandres, по совѣту бога, взявши *Λογος'α*
 и созерцая „*καλὸν κόσμον*“ (ср. *τὸ ἀρχέτυπον εἶδος*), подражая ему,
 образуетъ (посредствомъ Логоса?) міръ изъ стихій
 природы и душъ (*ἐμιμήσατο, κοσμοποιθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων
 καὶ γεννημάτων ψυχῶν*). Здѣсь въ двухъ видѣніяхъ пророка
 нельзя не замѣтить соединенія двухъ разнородныхъ міро-
 образованій—дуалистическаго и пантеистическаго. Въ пер-
 вомъ видѣ, гдѣ являются свѣтъ и *неизвѣстно откуда* тот-
 часъ же мракъ, мы имѣемъ дѣло, кажется, съ восточнымъ
 дуализмомъ, оставившимъ не выясненнымъ вопросъ о
 происхожденіи другого темнаго, злого начала. Во второмъ
 видѣніи о мракѣ, противоположномъ свѣту, рѣчи нѣтъ, и
 наоборотъ введеніемъ въ міротвореніе Логоса ясно намѣ-

чается пантеистическое воззрѣніе ¹⁾—Слѣдующій § 9 хотя и непосредственно примыкаетъ къ главной части, но, думается, принадлежитъ къ другой богословской системѣ. Такъ здѣсь Νοῦς названъ уже мужеженскимъ началомъ—ἀρρενόητος, и самое міротвореніе имѣетъ другой порядокъ. Νοῦς ἀρρενόηθ. рождаетъ изъ себя Логосу (τῷ λόγῳ; по другому чтенію λόγον νοῦν ἕτερον δημιουργόν) другого Νοῦς; α—деміурга, бога воздуха и огня. Деміургъ создаетъ семь правителей, которые—каждый въ своей сферѣ, области—обнимаютъ въ общемъ весь міръ видимый (τὸν αἰσθητὸν κόσμον) и управляютъ имъ. Это управленіе ихъ называется εἰμαρμένη (καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται) s. 330. Когда высшія сферы были упорядочены, λόγος оставляетъ нижніе элементы и соединяется съ δημιουργός Νοῦς, которому онъ единосущенъ, какъ сынъ великаго Νοῦς; α. Нижнія стихіи остаются безъ логоса простою матеріей (ἄλην μόνην). И въ это время природа изводитъ изъ нижнихъ стихій бессловесныхъ животныхъ; воздухъ производитъ птицъ, вода—рыбъ. По волѣ Νοῦς; α, вода и земля раздѣляются, и земля производитъ четвероногихъ животныхъ. Затѣмъ отецъ всего Νοῦς рождаетъ человѣка, любитъ его, какъ собственное дитя и передаетъ ему власть надъ всѣмъ созданиемъ. (§§ 10—13, стр. 330—331). Первый человѣкъ, прорывая круги сферъ, склоняется внизъ и показываетъ нижней природѣ (τῇ κατωτέρῃ φύσει) прекрасный образъ бога; при этомъ на землѣ отражается его тѣнь, а въ водѣ образъ. Этотъ образъ возбуждаетъ въ нижнихъ стихіяхъ любовь, и самому первому человѣку нравится имѣть жилище внизу. Но едва онъ спускается, какъ природа обнимаетъ его въ жаркой любви и не выпускаетъ. Черезъ это человѣкъ, обладающій властью надъ всѣмъ созданнымъ, подчиняется εἰμαρμένη и становится пріятнымъ

¹⁾ Ср. Poimandres, S 46

рабомъ (ἐναρμόνιος δοῦλος). Такъ какъ онъ носитъ въ себѣ существо семи планетныхъ духовъ и вмѣстѣ—демиурга, то природа соотвѣтственно этому рождаетъ семь двуполоыхъ человѣческихъ родовъ. Элементъ необходимый для созданія тѣла берется изъ воды и земли; а изъ огня и воздуха, изъ существа демиурга, изъ жизни и свѣта, изъ существа Νοῦς'а и перваго человѣка—душа и духъ (§§ 14—17, стр. 331—333).— По истеченіи извѣстнаго періода (τῆς περιόδου πεπληρωμένης), по волѣ (ἐκ βουλῆς) бога, было произведено разъединеніе двуполостей, и явились части мужскія и женскія (τὰ μὲν ἀρρενικά... τὰ δὲ θηλυκά). И тотчасъ сказалъ имъ богъ священное слово: умножайтесь (во множествѣ) и наполняйте (въ полнотѣ) все созданное... Послѣ этого изреченія Πρόνοια (неизвѣстно откуда появившаяся) произвела совокупленія и рожденія силою εἰμαρμένη (διὰ τῆς εἰμαρμένης). Кто изъ людей вѣрно понимаетъ свое происхожденіе, тотъ блаженъ; любящій же тѣло пребываетъ во мракѣ, незнающіе лишаются безсмертія (οἱ ἀγνοῦντες... στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας). Не всѣ люди имѣютъ разумъ (νοῦν); онъ дается только добрымъ и чистымъ; а злымъ и дурнымъ—τιμωρὸς δαίμων, который ведетъ ихъ къ большимъ и большимъ грѣхамъ, чтобы они получили тѣмъ большее наказаніе (§§ 18—22, стр. 333—335).— Затѣмъ Ποιμάνδρης поучаетъ, какъ происходитъ раздѣленіе тѣла и души—и куда устремляется душа. Тѣло опять обращается въ матерію; ἦθος, въ смыслѣ личный, дурной нравъ, достается демону; αἰσθησεις снова превращаются въ энергію (εἰς ἐνεργείας), θύμος и ἐπιθυμία возвращаются въ безсловесную природу (εἰς τὴν ἄλογον φύσιν). Оставшаяся высшая природа проходитъ семь сферъ или поясовъ, на каждомъ изъ нихъ освобождаясь отъ различныхъ силъ (ἐπὶ τῶν τῆς ἀρμενία ἐνεργημάτων). Только въ восьмой природѣ (ἐπὶ τὴν ὀγδοαδικτῆν φύσιν), имѣя лишь собственную силу, душа, вмѣстѣ съ другими душами, воспѣваетъ гимнъ, прославляя отца; и тогда въ извѣстномъ порядкѣ (τάξει) онѣ восходятъ къ отцу и,

становясь частью божества, пребываютъ въ богѣ. „Τοῦτο ἔστι τὸ ἀγάθον τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι“ (§§ 24—26, стр. 336).—Ποιμάνδρης увѣщаетъ пророка быть путеводителемъ достойныхъ, чтобы родъ человѣческій чрезъ него былъ спасенъ богомъ (διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῆ). И пророкъ началъ проповѣдывать *людямъ красоту благочестія и познанія* (καὶ ἤρρημαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας νοὶ γνώσεως κάλλος). Пророкъ укорялъ людей, зачѣмъ они предавались сну и пребывали въ незнаніи бога (ἀγνοῖα τοῦ θεοῦ) и призывалъ ихъ, блуждающихъ на ложныхъ путяхъ и живущихъ въ незнаніи—покаяться (μετανοήσατε... συχοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ). Его проповѣдь имѣла успѣхъ. Слушавшіе бросились къ его ногамъ и просили научить ихъ. „Я, говоритъ пророкъ, поднявши ихъ, сдѣлался путеводителемъ общины“ (καθοδηγὸς ἐγεγόνην τοῦ γένους), научая кому и какимъ образомъ спастись, и повелѣлъ имъ благодарить бога. Гимнъ благодаренія богу пророкъ приводитъ здѣсь же: „Ἄγιος ὁ θεὸς ὁ πατήρ τῶν ὄλων, ὁ θεὸς οὗ ἡ βουλή τελείται... ἕς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκειται τοῖς ἰδίοις. Пророкъ молить, чтобы богъ далъ ему возможность просвѣтить тѣхъ членовъ общины, которые пребываютъ въ незнаніи,—его братьевъ (φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ ἀδελφούς) (§§ 27—32, стр. 337—338).—Большое сходство съ заключительною молитвою 1-го гл. „герметической“ литературы имѣетъ Парижскій папирусъ Мино (Minaut) ¹⁾. Онъ также представляетъ жреческую молитву главы общины (стр 188—325). Жрецъ приступаетъ къ молитвѣ въ 7 ч. дня, въ уединенномъ мѣстѣ мыслителей (περιπατῶν), имѣя корзинку изъ (вѣтвей) чернаго дерева, на головѣ покрывало, а за правымъ ухомъ перо ястреба на священномъ ибисѣ. Протягивая руки, онъ молится о томъ, чтобы сдѣлаться кормчимъ тѣхъ, которые находятся въ его тѣни (ποίησόν με ὑπηρέτην τῶν ἀνὰ σκίαν μου), т. е. состоять его

¹⁾ См у R Reitzenstein'a. Poimandres SS 142—153.

послѣдователями (стрк. 308 — 316). Главнымъ предметомъ путевождества считается—*познаніе*—γνωσις бога (см. стрк. 290—2: λογον γνωσιν... σε επικαλεσωμεν γνωσιν ινα σε επιγνωσωμεν...). Пророкъ молить бога о томъ, *οτι ουδα σου αγα ονοματα και τα σηµια και τα παрасηµια και την ουσιαν και τις ει ονομα* (стрк. 316—318).

Гностическій и до-христiанскій — во всякомъ случаѣ свободный отъ христiанскихъ вліяній—характеръ разобраннаго нами древнѣйшаго отрывка „герметической“ литературы не подлежитъ сомнѣнію. Преимущество гермесіанской литературы предъ Лейденской и Страсбургской теогоніей съ космогоніей заключается въ слѣдующемъ. Въ то время какъ послѣднія представляютъ лишь отрывки системъ, неизвѣстно какимъ религіознымъ общинамъ принадлежавшихъ; „герметическія“ же книги если не даютъ системы полной, законченной, то во всякомъ случаѣ сообщаютъ значительныя части ея и содержатъ доказательства существованія общины или общинъ—Poimandres ¹⁾. И что важнѣе всего, въ этихъ общинахъ γνωσις'у, познанію придавалось настолько большое значеніе, что благочестіе и гносисъ отождествлялись (το τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος)

III. „Герметическія“ общины выступаютъ еще блѣдно, неопредѣленно. Есть только твердыя данныя говорить о ихъ существованіи и основномъ направленіи, но нельзя составить полного и живого образа ихъ. Между тѣмъ въ глубокой древности появилась *секта мандеевъ*, существующая еще и доселѣ и представляющая собою живой міръ людей, проникнутыхъ гностическими началами. Возникшая въ вѣкъ рож. Хр., эта секта, вѣроятно въ ряду многихъ другихъ подобныхъ, не была замѣчена бытописателемъ и не попала на страницы исторіи. Честь своеобразнаго открытія

¹⁾ Poimandres или Hermes-общины могли быть основаны въ періодъ времени отъ II в до Р. Хр, и до II в. послѣ Р. Хр См. у R. Reitzenstein, Poimandres, SS. 248—250.

оя въ половинѣ XVII в. принадлежитъ миссіонеру кармелиту Игнатію. Онъ назвалъ послѣдователей этой секты христіанами-учениками Іоанновыми и рассказываетъ о ней въ своей книгѣ: „*Narratio originis rituum et errorum Christianorum Sancti Joannis*“ Roma 1652. Названіе послѣдователей мандейской секты „учениками Іоанна“ или „христіанами Іоанна“ не только не прилагается ими къ себѣ, но, по свидѣтельству Петермана ¹⁾, не извѣстно имъ вовсе. Поводомъ миссіонеру Игнатію признать ихъ христіанами послужилъ практикуемый мандеями обрядъ ихъ частаго крещенія, какъ очистительнаго (отъ грѣха) средства, ибо на востокѣ— „креститься“ и „дѣлаться христіаниномъ“—понятія тавтологическія. Видѣть же въ мандеяхъ христіанъ именно Іоанна Кр., или его учениковъ—могъ побудить аналогичный Іоаннову характеръ ихъ крещенія—покаянно-очистительный—и почитаніе ими Іоанна за пророка ²⁾. Кромѣ того мандеи извѣстны подъ именемъ „сабеевъ“ (*Zabier, Sabier и Sabäer*), затѣмъ „назаревъ“ и наконецъ „мандеевъ“ (или какъ иногда неправильно произносятъ „мендеевъ“). Имя „сабеевъ“ мандеями также не прилагается къ себѣ. Противопоставляя себя другимъ вѣрующимъ, мандеи называютъ себя „*Sabba*“ и думаютъ, что они такимъ образомъ выражаютъ понятіе „крестящіеся“, баптисты. Саббеи же, въ смыслѣ почитатели звѣздъ небесныхъ, къ нимъ не можетъ быть прилагаемо уже по одному тому, что они видятъ въ свѣти-

¹⁾ *H. Petermann. Reisen im Orient. B. I. Leipzig. 1861. S. 98.*

²⁾ Въ своихъ путешествіяхъ во востокъ (II, 456—57) Петерманъ рассказываетъ, со словъ своего проводника, что на г. Ливанѣ, въ мѣстѣ наз. Меркабъ, живутъ „ученики Іоанна“. Петерманъ замѣчаетъ, что эти свѣдѣнія вполне согласуются съ данными маронитскаго викарія Германа Конті (*Conti*), который приводитъ Норбергъ (*Norberg*) въ предисловіи къ своему изданію „кодекса назареевъ“. Но когда Петерманъ о сообщеніяхъ Конті упомянулъ въ разговорѣ съ мандейскимъ пресвитеромъ Яхья (*Jahja*), то послѣдній замѣтилъ, что ученики Іоанна „*keine Glaubensgenossen von ihm*“.

лахъ небесныхъ—твореніе діавола и трактуютъ ихъ, какъ злыхъ духовъ. Но мандеи знаютъ, что ихъ называютъ такъ (саббеями) послѣдователи Магомета и на этомъ основаніи считаютъ ихъ ученіе, наряду съ христіанствомъ и іудействомъ, терпимымъ, ибо коранъ падаетъ почитателей небесныхъ свѣтилъ, приравнивая ихъ къ монотеистамъ.—Имя „назореевъ“ не только извѣстно мандеямъ, но и прилагается ими къ лицамъ ихъ среды, отличающимся особеннымъ благочестіемъ. Но ихъ собственное имя, какое они прилаютъ къ себѣ—есть *мандеи* (а не мендеи). Это слово происходитъ отъ מַנְדָּא, mandâ (отъ מְדָא, знаніе) и означаетъ γυνωστικοί. Это же самое слово, въ связи מַנְדָּא, жизнь, מַנְדָּא מַנְדָּא Manda dé hajjê, т. е. γυνωστικὸς ζωής—обозначаетъ также мандейскаго посредника и спасителя, центральную фигуру всей мандейской религіи ¹⁾.

Вся религіозная система мандеевъ изложена въ одной важной книгѣ, которую они предпочтительно называютъ Sidra rabba (סִדְרָא רַבָּא), „великая книга“, или Ginsa (גִּינְסָא), т. е. сокровище. Она состоитъ изъ двухъ частей, изъ которыхъ первая, обнимающая болѣе двухъ третей содержанія, называется Jamina (יָמִינָא), правая; вторая -- меньшая Smala (סְמָלָא), лѣвая; правая—для живыхъ, лѣвая—для мертвыхъ ²⁾.

¹⁾ См. *Wilhelm Brandt*. Die Mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung, Leipzig. 1889, 167—168. *K. Kessler*, art. Mandäer, s 159 (*Hauck*, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. B. XII Leipzig. 1903).—*Petermann* свачала понималъ „мандеи“ въ смыслѣ οἱ λογικοί (разумные) въ противоположность—ἄλογοι. (не разумные) (*Herzog*. Realencyklopädie B. IX. 1858, Art. Mandäer, S: 318), а потомъ—въ смыслѣ „живущіе въ Богѣ“ (die in Gott Lebenden) (*Reisen*. B. II. S 99).

²⁾ Первое изданіе этой книги по рукописямъ парижской бібліотеки сдѣлано въ 1817 г. М. Norberg'омъ, и книга ошибочно названа „Liber Adami“. Второе изданіе принадлежит *Petermann* у (1867). Изданіе Норберга не свободно отъ крупныхъ недостатковъ—такъ его переводъ нерѣдко произволенъ. Значительное количество недочетовъ есть и въ изданіи *Петермана*, которое отнюдь нельзя назвать критическимъ.—

Sidra или Ginsa не есть цѣлое произведеніе, но пестрое собраніе различныхъ отрывковъ неодинаковаго объема, принадлежащихъ различнымъ временамъ и многимъ авторамъ. Послѣдній изслѣдователь мандейской религіи В. Брандтъ дѣлитъ главнѣйшія части Гинзы на четыре отдѣла и относитъ ихъ къ различнымъ временамъ. Самымъ позднимъ наслоеніемъ является ученіе о царѣ свѣта (Licht-königslehre), которое представляетъ собою переработку персидскаго основного воззрѣнія о противоположности царства свѣта и мрака—и монотеистической идеи христіанства. Древнѣе этой части трактаты и литургійныя пѣсни о судьбѣ души послѣ смерти, которыя еще не содержатъ указанія на положительное вліяніе христіанства и представляютъ главнымъ образомъ ученіе парсизма въ мандейскомъ освѣщеніи. Почти къ тому же времени относятся мандейскія воспроизведенія христіанско-гностическаго трактата „о низложеніи божества мірозданія“ (Деміурга?) и часть объ „исходѣ Іоанна“ (Крестителя). И наконецъ, древнѣйшая часть Сидры состоитъ изъ гностическихъ отрывковъ, которые еще не предполагаютъ христіанства¹⁾.—Мы въ виду поставленной себѣ задачи остановимся лишь на послѣдней части. Къ этой части послѣдній изслѣдователь мандейской религіи относитъ 6, 8 и 28 трактаты правой Гинзы и считаетъ ихъ несомнѣнно до-христіанскими.

Теогонія и отчасти космогонія такъ изображаются въ 6 и 8 трактатахъ.

Наиболѣе заслуживаетъ вниманія неполный переводъ мандейскихъ писаній, сдѣланный В. Брандтомъ: „Mandäische Schriften aus der grossen Sammlung heiliger Bucher genannt Genza oder sidra Rabba, Göttingen. 1893.—По утвержденію изслѣдователей, это переводъ „точный“ (treffliche—мѣткій), съ фактическими и лексическими справками и указаніемъ параллелей (см. предисл. cap XIV—XIX)

¹⁾ W. Brandt. Mandäische Schriften. SS VII—VIII

„Когда Pira (פִּירָה) была въ Pir'ѣ и Аjar (אָיָר) въ Аjar'ѣ, и когда была великая Мана славы (מַנַּת הַכְּבוֹד), отъ которой произошла могучая великая Мана's, блескъ (Ziwa's) которой обширенъ и свѣтъ которой великъ, раньше которой никого не было въ великой Pir'ѣ, которая пространна и не имѣетъ конца... (тогда) произошли отъ нея тысячи Pir'ѣ безъ конца и десятки тысячъ Skina (שְׂכִינָה) безъ числа; въ то время какъ въ каждой отдѣльной Pir'ѣ образовались 1000×1000 Pir'ѣ безъ конца и 10000×1000 Skina безъ числа, которыя стоятъ и прославляютъ великую Мана славы, которая обитаетъ въ великомъ Аjar'ѣ жизни, который существуетъ въ великой рѣки Іорданѣ (בְּנַהַר הַיַּרְדֵּן) мудрыхъ водъ, которыя произошли отъ великаго Мана, запахъ котораго приятенъ, которымъ дышать всѣ корни свѣта, и великаго перваго блеска (Ziwa). Появилась великая рѣка безъ конца и числа, на которой стоятъ растенія и радуются и ликуютъ, которыя всѣ полны хвалы и стоятъ отъ одного конца до другого. И отъ великой рѣки возникли рѣки безъ конца и числа“¹⁾.—Непосредственно за этимъ слѣдуетъ тотъ же разсказъ (Gin. Rech. 69, 17—70, 5) съ нѣкоторыми измѣненіями дополненіями: „Когда была Pira въ Pir'ѣ и когда былъ Аjar въ Аjar'ѣ и когда былъ великій блескъ (אִירָה) или въ другихъ мѣстахъ אִירָה) сіяніе и свѣтъ котораго пространны и велики, раньше котораго ничего не существовало, отъ котораго произошла великая рѣка (Іорданъ) живыхъ водъ, отъ котораго возникла сама жизнь и имѣла для себя жилище. И жизнь уравнивала себя (т. е. ставила наравнѣ) съ великою Мана, отъ которой произошла; и она просила о себѣ (für sich—о чемъ?). На первую просьбу явилась Utra Mkatma (созданная Utra, Деміургъ), которую жизнь назвала „вторую жизнью“. И также возникли Utra's безъ конца и

¹⁾ Mandaische Schritten, GR (=Ginsa Rechte) 68, 21—69, 16 (по изд Brandt'a, SS 125—127)

числа. Рѣка, которая появилась отъ жизни, излилась, какъ первая рѣка въ страну свѣта, и тамъ имѣла обиталище вторая жизнь. И эта „вторая жизнь“ вызвала Utra's къ бытію и устроила жилище (Skina's) и вызвала къ существованію рѣку, въ которой обитали Utras.

И были (т. е. равьше другихъ произошли) три Utr's, которые обратились съ просьбою ко второй жизни и просили, чтобы онѣ могли сдѣлать для себя жилища... И говорить вторая жизнь тремъ Utra's слѣдующее: Я вамъ отецъ, —меня вызвала (къ бытію) жизнь; и рѣка жизни, она и вы произошли чрезъ силу жизни. И онѣ говорятъ ей: дай намъ отъ твоего блеска и отъ твоего свѣта и отъ всего, что въ тебѣ есть, чтобы мы могли спуститься въ водные ручьи (Wasserbäche), устроить тебѣ жилища и создать тебѣ міръ; и міръ будетъ нашъ и твой“. Просьба эта понравилась второй жизни, и она изъявила согласіе удовлетворить еѣ. Но все это не понравилось (первой) жизни, и она съ мольбою обратилась къ великой Мана, которая обитаетъ въ великой Pîr'ê. „И тогда поднялась великая Мана въ своемъ блескѣ и свѣтѣ и величіи и вызвала къ жизни великаго Kbâr, имя котораго есть Kbâr—Ziwâ, Nbat—Jawar bar Jòin-Jòfâfin... котораго возлюбили Utra's, и сказала ему: Ты возвышаешься надъ Utra's и смотри за всѣмъ, что дѣлаютъ Utra's и о чемъ онѣ замышляютъ (о созданіи міра).. Ты—Mandâ d'Najjê, нравится ли тебѣ, что Utra's оставили свѣтъ и направили свои лица на мракъ?“... На этотъ вопросъ Manda d' Najje отвѣчалъ своимъ вопросомъ: *на что* онъ можетъ полагаться и надѣяться при исполненіи своей задачи? На этотъ вопросъ великая Мана отвѣтила: ты не будешь отъ насъ отдѣленъ и мы съ тобою“. Тоже ему обѣщали „кроткія и вѣрныя (соб. bestätigte, стойкія)“ Utra's, какъ товарищи. „По повелѣнію великой Pîra, я повѣрилъ имъ и отправился въ домъ жизни“. Жизнь подтвердила ему, что нѣкоторые Utra's отпали. . Послѣ того какъ Manda d' H.

восхвалилъ великую жизнь, увидѣлъ и осмотрѣлъ мѣсто мрака, онъ спросилъ жизнь о происхожденіи этого всего злого міра и его обитателей. Въмѣсто просимаго объясненія онъ получилъ слѣдующее наученіе: „Прежде чѣмъ всѣ существа (или міры אַלְמִלָּא) могли возникнуть, была великая Piga. Когда великая Piga была въ Pigr'ъ, былъ (произошелъ?) великій царь свѣта (מַלְכָא רַבָּא דְנְהוֹרָא). Отъ великаго царя свѣта возникъ Ajar-Ziwa-gabba, и отъ великаго Ajar-Ziwa произошелъ живой огонь, и отъ живого огня возникъ свѣтъ. Силою царя свѣта появилась жизнь и великая Piga (?); въ ней образовалась рѣка (Иорданъ). И произошла великая рѣка, и произошла живая вода... И отъ живой воды произошли мы, жизнь... затѣмъ возникли всѣ Atra's“.—О происхожденія зла Manda d'Н. узнаеть не многое, что мракъ и принадлежащія ему силы („пожирающій огонь“) юнѣ, чѣмъ міръ свѣта, и нѣкогда погибнуть¹⁾.—Подобный 6-му трактату, кругъ теогоническихъ представленій имѣеть мѣсто еще въ тр. 48 и 30. Въ другихъ же трактатахъ о великомъ Piga и великомъ Ajar Ziwa, какъ перво-существахъ, рѣчи нѣтъ. Такъ въ древнѣйшемъ же также трактатѣ 8,133—173 G. R. ²⁾ фигурируютъ, какъ высшія существа,—Мана и его образъ Demuthet (דַּמּוּתַת), а рядомъ съ ними жизнь. На стр 140 G. R. ³⁾ выступаетъ такой союзъ: „скрытая Мана и его образъ Demuthet и велитая первая скрытая Nitufta (נִיטוּפְטָא)“. Mande da d'Наjje изображается имѣющей сына—Hibil Ziwa.

Приведенныя мѣста изъ древнѣйшихъ трактатовъ показываютъ, что какой либо опредѣленной религіозной системы у древнихъ мандеевъ не существовало. Какъ мы видѣли, въ одномъ небольшомъ (6 мѣ) трактатѣ предлагаются три рецензіи одной и тойже теогоніи, довольно разно-

¹⁾ Mand Schrift. SS 128—130 (G, R. 70—76).

²⁾ Mandäische Schrift S 138—191.

³⁾ Mand. Schrift S. 147

гласящія между собою и иногда, повидимому, сами себѣ противорѣчащія. По первымъ двумъ рассказамъ, выступаютъ три первосущества: Pira (𐤀𐤓𐤁—плодъ), Ajar (𐤀𐤃𐤁 эфиръ) Мана (𐤌𐤍𐤁, душа, учение). Изъ того, что о Мана сказано, что она живетъ въ Pira и Ajar, но ничего не говорится о жилищахъ самихъ Pira и Ajar—слѣдуетъ, что послѣдніе и неимѣли мѣста обитанія: они были всеобъемлющи и все собою ограничивали. Поэтому у древнѣйшихъ мандеевъ Pira и Ajar представлялись какъ Univerſum, какъ пространственная матеріальная основа всего, а Мана, какъ высшее олицетворенное существо, ибо только послѣдняя выводится активно и сознательно дѣйствующей¹⁾. Далѣе изъ Pira начинаются эманации „безъ конца и безъ числа“. Между ними особое значеніе имѣетъ великая рѣка (Иорданъ). Изъ нея происходитъ первая жизнь (Hajje qadmàje) и много другихъ рѣкъ²⁾, которыя изливаются въ царство эфира. Изъ первой жизни возникаетъ „вторая жизнь“ (Hajje tinjane), которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть Utra Mkaima, Деміургъ и первый ангель. Затѣмъ отъ „второй жизни“ появляются Utra's. Онѣ выражаютъ желаніе создать міръ и просятъ объ этомъ своего „отца“, вторую жизнь. Послѣдняя изъявила согласіе. Но этого не желала первая жизнь; она объявляетъ Мана о замыслахъ Utra's³⁾. Мана, въ противодѣйствіе Utra's,

¹⁾ *K. Kessler* (Hauck, XII, 163—4) проводитъ тѣсную параллель между этой мандейской троицей и индійскими божествами, а Manda d'N по нему (s 165), соотвѣтствуетъ Вавилонскій богъ Мардухъ. *W. Brandt*, (*Die Mandäische Religion*, S 28) оспариваетъ это, хотя въ своемъ болѣе позднемъ переводѣ манд. писаній онъ долженъ былъ указать параллели и сходства 8 тракт. G. R. не въ греческой или египет. религійи, а въ индійской и персидской теогоніи и космогоніи (см. *Mandäische Schrift*, 138, 1, 3, 149, 2; 150—151, 3, 1; 169, 1).

²⁾ Частое упоминаніе о великой и великихъ рѣкахъ вполне понятно изъ географическихъ и климатическихъ условій пустыхъ равнинъ Месопотаміи и жаркой Индіи, гдѣ вода столь необходима и дорога, ибо даетъ всему жизнь.

³⁾ Желаніе создать морь, повидимому, считается преступнымъ и понимается, какъ паденіе Utra's; однако въ немъ принимали участіе не всѣ Utra's

создаетъ Mand d' Hajje. Между тѣмъ, неизвѣстно откуда, является уже мракъ, великое море безъ конца, клокочущая пучина, гибельныя и пожирающія воды, мѣсто всѣхъ злодѣевъ—и уничтожающій огонь. Въ это царство зла и мрака посылается Manda d' H., чтобы покорить мятежныя силы бездны.—Во мракѣ царствуетъ Ruha (Namgus) и его сынъ Ur. Въ 8 тр. миссія Manda d' H. перелагается уже на его сына Hibil-Ziwa, и тамъ подробно разсказывается о его побѣдоносныхъ подвигахъ въ темномъ царствѣ ¹⁾).

Къ теогоніи тѣсно примыкаетъ *космогонія*, которая въ древнѣйшемъ 8 тракт. слабо развита. Твореніе міра приписывается сыну Abatur'a Ptahil'ю ²⁾). Отецъ поручаетъ сыну произвести уплотненіе въ темной водѣ. Не сразу, но онъ сдѣлалъ это, бросивши нѣкоторыя изъ своихъ блестящихъ одеждъ въ черную воду. „Отвердѣла земля на 12 тысячъ парасанговъ. И возникъ цѣлый міръ (на ней): темная вода была кругомъ міра“ ³⁾). Дальнѣйшая дѣятельность надъ устройствомъ міра принадлежитъ уже извѣстному сыну Manda d' H.—Hibil-Ziwa, который по 8 трактату часто дѣйствуетъ вмѣсто отца. Hibil, который называется еще Jawar, Asganda и чистая мана ⁴⁾), одобрилъ громкимъ голосомъ дѣйствіе Ptahil'я, чѣмъ привелъ его въ испугъ, и установилъ небесныя свѣтила. „Я назвалъ, говоритъ о себѣ Hibil-Jawar, Sames (солнце) его именемъ; и Sim (мѣсяць) и Kewon (Сатурнъ) и Bel (Юпитеръ) и Dlibat (Венусъ) и Nbu (Меркурія) и Nireg (Марсъ)—каждо въ отдѣльности изъ нихъ я далъ ему“ ⁵⁾)... „И посадилъ я ихъ (семь) въ колесницы и они

¹⁾ Mandäische Schr G R. 136—161.

²⁾ Abatur—это одинъ изъ трехъ сыновей Josamin'a. Последній есть произведеніе „второй жизни“

³⁾ Mand. Schr. 186, G. R. 169

⁴⁾ Mand Schr 178 188; G R. 163 171

⁵⁾ Mand. Schr 189; G R 172 „Я далъ ему“—ему, вѣроятно Sames'u, или нужно такъ понимать: каждому отдѣльному изъ нихъ я далъ

освѣщали міръ 360 тысячъ лѣтъ въ пустынѣ“. „Послѣ этого я, Jawaḡ, подумалъ и говорю имъ: образуйте тѣлесный образъ (die körperliche Gestalt)—И они сдѣлали, какъ я имъ сказалъ. А я принесъ душу изъ сокровища великой жизни, которое было сокрыто въ жилищѣ Nitufta и вложилъ ее въ тѣло Адама и создалъ ему супругу Еву (Hawa), чтобы чрезъ нихъ возникъ, пробудился и продолжалъ существовать человѣческій міръ... И жизнь благодарила Manda de H. и его сына Nihil, который упорядочилъ жизнь“. Далѣе безъ всякаго пропуска въ текстѣ присоединятся: „И жизнь есть для знающихъ насъ, и жизнь есть для нашихъ свѣдующихъ и жизнь есть для просвѣщенныхъ относительно насъ мужей“ 1).

Вотъ древнѣйшее ученіе мандеизма. Изъ него нельзя составить системы, ибо, очевидно, много частей отсюда выпало; а нѣкоторыя имѣютъ свои дуплеты и даже триплеты. Разумѣется, въ послѣдующихъ наслоеніяхъ, между прочимъ, христіанскихъ, полная система мандеизма, какъ религіознаго живого общества, дается 2); но для насъ послѣдующія эпохи въ развитіи мандеизма не интересны. Для насъ важно, что изъ отрывочныхъ древнѣйшихъ данныхъ мандеизма можно сдѣлать два вывода: во 1-хъ, что мандеизмъ въ первоначальной своей формѣ былъ

его имя. Но въ виду того, что нѣсколько дальше говорится, что всѣ свѣтила просили „Sames, своего старшаго брата“—быть „ихъ царемъ“—лучше принять первое пониманіе.

1) Mand. Schr. 190—191; G R. 172—173. וְהָיָא לִיאֲרָאן וְהָיָא לִיאֲרָאן
מֵאַסְכְּרִידָאן לְנִיבְרִיא וְהָיָא לְאַסְכְּרִיא.

2) См. упомянутое изслѣдованіе W. Brandt'a: „Die Mandäische Religion“.. Здѣсь дается систематическое представленіе мандеизма его теологіи §§ 12—29, стр. 22—59, космогоніи и антропологіи §§ 30—42, стр. 60—82, религіозной жизни §§ 43—68, стр. 83—120 и т. д. Мандеи живутъ въ настоящее время въ Месопотаміи на лѣвомъ берегу рѣки Евфрата. Подробныя свѣдѣнія даетъ о нихъ Петерманъ въ своихъ „Путешествіяхъ по востоку“ (Reisen im Orient. II, ss. 86—130 и анн. 46, стр. 447—465. Онъ изучалъ ихъ языкъ и свящ. книги при посредствѣ ихъ пресвитера Яхья (Jahja), не рѣдко посѣщалъ самого пресвитера въ его жилищѣ и опытно познакомился со всѣмъ бытомъ мандеевъ.

рѣшительно не зависимъ отъ вліянія христіанства, во 2 хъ, что и на первой ступени своего развитія онъ носилъ гностическій характеръ. Первый выводъ отрицательнаго свойства и въ поясненіяхъ не нуждается: уже изъ текста трактатовъ 6 и 8, приведенныхъ въ извлеченіи, слѣдуетъ, что христіанскій элементъ въ нихъ совершенно отсутствуетъ. Для второго вывода нужна группировка доказательствъ. Здѣсь должно быть прежде всего принято во вниманіе самое названіе секты мандеевъ. Коренное слово מנדא, какъ мы видѣли, очень часто встрѣчается въ тр. 6 и 8, въ особенности въ формѣ מנדא דה חַיִּי מַנְדַּאֵי Manda de hajje. Объясненіе смысла этого слова мы находимъ—что особенно важно—въ самой великой Ginza. Такъ царь свѣта, между прочимъ, повелѣваетъ своему посланнику: „Научи Адама и Еву, и всѣ роды *знанію* (מנדא)“¹⁾. Или въ другомъ мѣстѣ говорится о дѣтяхъ „если они различаютъ свое знаніе... т. е. достигли самосознанія“²⁾. Значить, слова—*mada*, *mandaja* равняются греческимъ выраженіямъ γνῶσις и γνωστικός³⁾. Затѣмъ важнѣйшею аманацией божества является у мандеевъ: Manda d'Hajje. По общему сознанію изслѣдователей—это есть центральная фигура мандеизма; это λόγος, учитель и спаситель человечества. Онъ нисходитъ въ царство мрака и связываетъ діавола (U'ra). „Онъ есть, однимъ словомъ, христосъ мандеевъ“. А между тѣмъ его имя означаетъ Γνῶσις τῆς ζωῆς. Уже это дѣлаетъ естественнымъ выводъ, что у мандеистовъ придается весьма большое значеніе знанію въ дѣлѣ спасенія, что γνῶσις для нихъ путь жизни и спасенія. Какъ разъ ясное подтвержденіе такому заключенію находится въ древнѣйшемъ 8 трактатѣ: „жизнь для знающихъ насъ и жизнь—для

¹⁾ Mand Schr. S 25; G. R. тракт. 1, 13

²⁾ Mand. Schrift 38; G. R. тр. 1, 22 „Wenn sie ihr Wissen unterscheiden“ (כַּד מַנְדַּאֵי יִדְעוּן אִישׁוּרָא).

³⁾ Мы уже выше указывали на это См. *Petermann*, Reisen im Orient B. II. Leipzig 1861, S. 449. *Kessler* у Hauck'a XII, 165; *Brandt* W. Die Mand. Religion. S. 167; *Erich Bischoff*. Im Reiche der Gnosis. Leipzig. 1906, S. 35.

просвѣщенныхъ относительно насъ мужей“¹⁾. Знаніе, по такому представленію, есть сила господства, привлеченія блага и устраненія отъ зла и вреда. Она приобрѣтается чрезъ различныя мистеріи и выражается въ разнообразныхъ таинственныхъ знакахъ. Такъ въ G. R. III говорится, что богиня мрака Вѣна совращаетъ людей „тайнами (𐤍𐤍𐤅) похоти и пожеланій“, „тайной опьянѣнія“, и что люди „извращаютъ добро, то, что Господь міра создалъ; они извращаютъ и истинныя мистеріи (𐤍𐤍𐤅𐤍𐤍𐤅)“. Въ древнѣйшемъ ученіи мандеистовъ говорится не рѣдко о „великой тайнѣ“ и „скрытой тайнѣ“ (Ваза). Nihil, отправляющійся въ преисподнюю, надѣляется, между прочимъ, „силою великой тайны“²⁾. Тамъ же идетъ рѣчь волшебствахъ и таинственныхъ изреченійхъ³⁾, о таинственныхъ именахъ⁴⁾; упоминается о культовомъ обрядѣ содѣйствія умершему попасть въ царство свѣта, говорится о крещенія⁵⁾, „чтенійхъ, молитвахъ и очищенійхъ“⁶⁾. Все это свойства и принадлежности гностическихъ мистическихъ системъ и культовъ⁷⁾.

На основаніи указанныхъ и нѣкоторыхъ другихъ признаковъ изслѣдователи мандеизма не полагаютъ сомнѣнія въ томъ, что мы имѣемъ въ образѣ мандеизма *языческой до христіанскій* (и *онъ-христіанскій*) *гносисъ*. В. Брантъ заявляетъ, что мандеизмъ — „гносисъ, оперирующій надъ вавилонскими, іудейскими и персидскими представленіями, — былъ распространенъ на поворотѣ нашей эры въ Месо-

¹⁾ „Und das Leben (ist) für die (um) uns Wissenden, und das Leben (ist) für die unser Kundigen, und das Leben (ist) für die uns verkündigenden Männer“ — Mand Schr 191, G. R. 173 Подлинный текстъ приведенъ выше

²⁾ Mand Schr 142. 143. 159 170 172

³⁾ Mand Schr 175 176

⁴⁾ Mand Schr s 155

⁵⁾ Mand Schr s 163. 164.

⁶⁾ Mand Schr s. 142.

⁷⁾ Изслѣдователь мандейской религіи и переводчикъ древнѣйшей части *Ginza B Брантъ* придаетъ чрезвычайно важное значеніе, въ

потами и Сирию“¹⁾. А. Кеслеръ относитъ мандеевъ даже къ определенной формѣ гносиса—офитской, которая, по его мнѣнію, обязана своимъ происхожденіемъ главнымъ образомъ сасанидскому парсизму²⁾.

Среди новѣйшихъ изслѣдователей гностицизма, кромѣ знаменитаго А. Гарнака и его немногочисленныхъ—и то съ оговорками—въ данномъ вопросѣ послѣдователей (напр. Joel, Buonaiuti), нельзя указать лицъ, которые бы видѣли въ гностицизмѣ явленіе лишь внутренней христіанской жизни и ставили бы его въ зависимость только отъ эллинизма. Дѣйствительно, считая характерными признаками гносиса—отождествленіе знанія съ благочестіемъ, усвоеніе знанію высочайшихъ именъ и всего таинственнаго, а также участію въ магіи и мистеріяхъ—спасающую силу,—нужно признать существованіе языческаго до-христіанскаго и внѣ-христіанскаго гносиса. При такомъ возрѣніи завершеніемъ языческаго гносиса является манихейство, которое было покрыто лишь „легкимъ лакомъ христіанства“³⁾ и сущность котораго состояла въ дуалистическо-гностиическомъ ученіи о происхожденіи міра и первочеловѣка⁴⁾. Такая точка зрѣнія не чужда была и древнимъ христіанскимъ антигностикамъ. Такъ св. Иринеѣ⁵⁾ упоминаетъ о „матерахъ,

смыслъ распознанія гностическаго характера мандеизма, слѣдующему изреченію G. R. 168 (tract 8) „И Абатуръ пришелъ въ Птахилъ къ самосознанію“ (Und Abatur kam an dem Pthil zum Bewusstsein“ или буквально „Und Abatur unterschied sein wissen bei dem Pthil“. „Это мѣсто, говоритъ Брандтъ (Mand. Schrift. 175, anm. 1), особенной важности для (повиманія) связи мандейскихъ представленій съ гностиическою спекуляціей и для изясненія вѣраженія „Мана и ея образъ“, также отношенія между Manda d N. и его образомъ Hibil-Ziwa“—Очевидно въ послѣднемъ случаѣ В. Брандтъ имѣетъ въ виду *парность змавацій*.

¹⁾ Mand Schr XII, sp VIII, X; См. Mand. Religion 167 и дал.

²⁾ Hauck XII, 158.

³⁾ Bousset. Paulys Real-Encyclopädie, VI, 2. S. 1507.

⁴⁾ Kessler—у Hauck'a XII, art—Mani, Manichäer, S 205. Ср также W Bousset, Hauptprobleme der Gnosis Göttingen 1907, s 177—8

⁵⁾ Contra haeres. I, XXXI, 3.

отцахъ и *дѣдахъ*“ гностицизма. Св. Ипполитъ считаетъ за исходную точку зрѣнія, при изученіи гностицизма, знакомство съ древними языческими религіозными и философскими ученіями, съ преданіями древней магіи, астрологіи и т. п. Оригенъ ¹⁾ упоминаетъ о гностическихъ сектахъ, которыя стояли въ отрицательномъ отношеніи къ христіанству. Подобное же упоминаніе встрѣчается и у Епифанія ²⁾. Послѣдній, кромѣ того, ясно говоритъ: „всѣ ереси изъ эллинскихъ басенъ“ ³⁾.

Говоря о языческомъ гносисѣ, нельзя не обратить вниманія, что собственно на основаніи историческихъ документовъ освѣщается данный вопросъ главнымъ образомъ со стороны эллинизованнаго Египта. Только отсюда мы имѣемъ соотвѣтствующія папирусныя книги и надписи на острокахъ, черепкахъ. Для гносиса восточнаго, за исключеніемъ мандейскихъ писаній и отчасти манихейскихъ, положительныхъ историческихъ данныхъ не имѣется. Однако восточному язычеству гносисъ является отнюдь не навязаннымъ. Овъ постулируется на основаніи очень опредѣленныхъ фактовъ. Все движеніе гностицизма, какъ увидимъ ниже, началось съ востока. Египетъ же былъ лишь болѣе или менѣе продолжительнымъ этапомъ по пути въ Римъ.

II

Общее теченіе античнаго міра въ вѣкъ рождества Христова къ культурному взаимообщенію и идейному сближенію было до того сильно, что оно увлекло и іудеевъ—народъ, по библейскому выраженію, жившій отдѣльно и среди народовъ не числившійся. Палестинскіе іудеи еще, быть можетъ, современи плѣна начали испытывать на себѣ воздѣйствіе

¹⁾ Contra Caels. VI, 28, ср. 26, 33, III, 13

²⁾ Corporis haeresiologici tomus secund. Ed Oehler. S. Epiphani, episc Const Panaria Berolini. 1859 T 1, p. 1, p 536—537. Творенія Св. Епифанія Кипрскаго, въ рус переводѣ Москва 1864, т. 41, ч 2, стр 110—111.

³⁾ Panaria. T. I. p 2, p. 196; рус пер, т. 44, ч 1, стр. 173.

ассиро-вавилонской и персидской культуры и религии. Иудеи же, жившіе въ разсѣяніи особенно поселившіеся въ Египтѣ, подверглись вліянію греческой философіи. На палестинской почвѣ слѣды вліянія восточныхъ идей можно видѣть въ іудейской апокалиптикѣ¹⁾, въ ессеистствѣ и въ талмудѣ. Среди іудеевъ разсѣянія въ Александріи явилось религіозно-философское движеніе, которое выразилось въ искаженіи Моисеева закона со стороны нѣкоторыхъ лицъ, затѣмъ въ сектѣ терапевтовъ и наконецъ въ филонизмѣ.

Секта *есееевъ*, появившаяся среди іудеевъ во II-мъ вѣкѣ предъ рождествомъ Христовымъ²⁾,—явно обнаруживаетъ въ своей организаціи и ученіи внѣ-іудейскія вліянія. Такъ ессеи отрицали—кровавыя жертвы, бракъ, рабство, клятву, не допускали помазанія масломъ, доводили до крайности омовенія и очищенія, учили особымъ отъ іудейства образомъ о происхожденіи души, признавали судьбу и пользовались въ большихъ размѣрахъ аллегорическимъ методомъ толкованія³⁾. Конечно, можно указать элементы для

¹⁾ Чуждыхъ элементовъ, нашедшихъ мѣсто въ іудейской апокалиптикѣ, мы не считаемъ нужнымъ касаться здѣсь. См. „Иудейство“ (Къ характеристикѣ внутренней жизни еврейскаго народа въ послѣдннее время). Кіевъ, 1906, стр. 173—240.

²⁾ Flavii Josephi Opera. В. Niese. V. III, Antiqu. jud. Berolini, 1892, p. 148; рус. пер. Г. Генкеля—XIII, 5, 9, стр. 25.

³⁾ Филонъ говоритъ объ отрицаніи ессеями кровавыхъ жертвъ „θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεβεῖς“—Quod omnis probus liber.—Philonis Judae opera omnia. Ed. Strer. t V, p. 298 (Mang II, 457). Ср. Flavii Josephi Opera—Ben. Niese. Vol. IV, 1890. Antiquit. Jud. XVIII, 1, 5, 124—Иосифъ Флавій свидѣтельствуетъ объ ессеяхъ: „Супружество они презираютъ“. Fl. Josephi opera Ben. Niese. Vol. VI. 1894. Berolini. De Bello Jud. II, VIII, 2; p. 176; рус. пер. Чертка. СПб. 1900, стр. 169. Ср. Antiq. Jud XVIII, 1, 5 (Niese, p. 124). См. у Филона „Ἀπολόγια περὶ Ἰουδαίων“—у Евсевія К. Praeparat. Evang. (Migne, patrol. ser. graec. T. XXI, col. 643). Plinius Major. Natur. histor. L, V, C XVII; p. 262 Относительно клятвы у ессеевъ I. Флавій говоритъ: „καὶ πάν μὲν τὸ ῥηθὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὄρκου, τὸ δὲ ὀμνῶσιν αὐτοῖς περιστατικῶν χειρὸν τῆς ἐπιτοχίας ὑπολαμβάνοντες“.—De bello Jud II, VIII, 6 (Niese—VI, p. 179—180); рус. пер. стр. 171.—„Въ рабствѣ, по замѣчанію I. Флавія, ессеи видѣли не справедливость“—Antiq. Jud. XVIII, 1, 5 (Niese, p. 124; рус. пер. Генкеля.

подобнаго ученія и въ іудействѣ. Но нельзя вывести всѣ особенности эссеиства въ ихъ извѣстномъ выраженіи и связаннаго съ опредѣленною организаціей—изъ чистаго іудейства. Никакая ревность къ закону не могла благочестиваго іудея привести къ тому, чтобы видѣть въ кровавыхъ жертвахъ—существенной части національнаго культа—дѣло несогласное съ закономъ—и отвергать ихъ. Конечно, не іудейскому преданію слѣдовали эссеи, когда считали оскверненіемъ помазаніе масломъ, которое обильно изливалось на первосвященниковъ и царей еврейскихъ. Не закону іудейскому слѣдовали эссеи, отвергая клятву, каковую законъ во многихъ случаяхъ считалъ необходимою. Въ грубое противорѣчіе съ закономъ и со всѣми самыми дорогими іудейскими чаяніями становились эссеи, отрицая бракъ. Отнюдь не вытекало изъ іудейскихъ воззрѣній и формъ ихъ быта отрицаніе рабства. Не согласно было съ строгимъ іудейскимъ монотеизмомъ почитаніе солнца и развитое усердно ученіе объ ангелахъ¹⁾. Словомъ, образованіе эссеиства изъ почвы чистаго іудейства никакъ нельзя выяснитъ, а необходимо

СПБ. 1900, стр. 25). Ср. Philo, Quod omnis prob (ed Ster. V, 299,—Mang II, 458) Эссеи „считаютъ елей не чистотою (κηλῖα δ' ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον), 1 если кто изъ нихъ помимо своей воли бываетъ помазанъ, то они вытираютъ свое тѣло, потому что въ жестокой кожѣ они усматриваютъ честь“.—De bello Jud II, VIII, 3 (Niese, VI, p. 177; рус. пер. 170) — Души, по ученію эссеевъ, образованы изъ тончайшаго свѣтлаго эфира (ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φωτισσας αἰθέρος) и заключены въ человѣческія тѣла, какъ въ темницу (ὡς περ εἰρηταῖς τοῖς σφρασι); освобождаясь, по смерти тѣла, отъ долгаго рабства, души радуются и возносятся, какъ метеоры—De bello Jud. II VIII, 11 (Niese, VI, p. 183—184; рус. пер. 174.—Такъ какъ эссеи видѣли въ ветхозавѣтныхъ событіяхъ и лицахъ символы высшихъ истинъ, то они, по не волѣ, должны были прибѣгать и прибѣгали къ аллегорическому изъясненію писаній. Philo. Quod omnis probus lib. Edit. Ster, V, 299—300. Mang. II, 458.

¹⁾ „До восхода солнца они (эссеи), говоритъ Іосифъ Флавій, воздерживаются отъ всякой обыкновенной рѣчи; они обращаются тогда къ солнцу съ извѣстными древними по происхожденію молитвами, какъ будто бы испрашивая его восхожденія (πατρίους δὲ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὡς περ ἰατεροῦντες ἀνατεῖλαι) —De bello Jud II, VIII, 5 (Niese, VI, 178; рус пер 170) —Объ именахъ ангеловъ —De bello Jud. II, VIII, 7 (Niese, VI, 181; рус. пер 172)

допустить чужеземное вліяніе. Какое это было вліяніе—со стороны-ли греческой философіи, особенно пиагорейства, какъ думаютъ одни, напр. Бауръ и Эд. Целлеръ—или со стороны восточныхъ идей буддійскихъ и персидскихъ, какъ полагаютъ—Неандеръ, Гильгенфельдъ, Бунзенъ и др.,—этотъ вопросъ для насъ является второстепеннымъ. Намъ представляется болѣе естественнымъ видѣть въ ессеиствѣ вліяніе восточныхъ идей, въ особенности парсизма. Ибо у ессеевъ проглядываетъ *дуализмъ*, и въ ученіи о Богѣ, и въ антропологіи и въ этикѣ. Такъ ессеи признавали рокъ, судьбу (εἰμαρμένη) ¹⁾, считая въ то же время Бога единымъ владыкою руководителемъ своимъ²⁾. Однако отъ Бога они производили лишь одно доброе, не относя къ нему злого ³⁾.—Души человѣческія, по ихъ ученію, являются съ неба и какъ бы насильственно заключаются въ тѣла, чувствуя себя въ нихъ, будто бы въ *темницахъ*; чрезъ смерть души освобождаются отъ тѣлъ и радостно возносятся на высоту⁴⁾. Разъ тѣло есть оковы и темница души, то отсюда легко возникаетъ *аскетическій* принципъ—взглядъ на пожеланія, какъ грѣховныя сами по себѣ, и требованіе наивозможнаго ограниченія въ удовлетвореніи потребностей⁵⁾. Въ связи съ этимъ стоитъ взглядъ на женщину, какъ бы порожденіе злого начала ⁶⁾, хотя и были ессеи, вступавшіе въ брачную жизнь ⁷⁾.

¹⁾ Fl. Josephi Opera Antiq. Jud. XIII, V, 9 (Niese, III, 148; рус. пер. т. II, стр. 29.

²⁾ Antiq. Jud. XVIII, I, 5, 6, (Niese, IV, 124—125; рус. пер., т. II, стр. 293—4).

³⁾ Philo (Quod omnis probus liber Ed. Stereot p. 300) „τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζεν εἶναι τὸ θεῖον“.

⁴⁾ Fl. Joseph. De bello Jud. II, VIII, 11. (Niese, VI, 184; рус. пер. 114)

⁵⁾ Josephus Th. De bello Jud. II, VIII, 2, (Niese, IV, 176; рус. пер. 169), οὗτοι τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφοντα, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι.—Ср. Philo (у Евсевія - Praepar. Evang. VIII, 11, (Mignet. XXI, с. 642), ὀλιγοδείας ἐρασταί, πολυτέλειαν ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον ἐκτρέπομενοι—почитатели воздержанія, отвращавшіеся отъ роскоши, какъ болѣзни души и тѣла.

⁶⁾ Fl Joseph Antiq. Jud. XVIII, 1, 5 (Niese, IV, 124; рус. пер. т. II, 293).—De bello Jud. II, VIII, 2 (Niese, VI, 176, рус. пер. 169), Philo у Евсевія—Praeparatio evang. VIII, 11 (Migne, XXI, 644).

⁷⁾ De bello Jud. II, VIII, 13 (Niese, VI, 185; рус. пер. 175).

Гностическій характеръ эссеиста даетъ себя знать въ ихъ философствованіи о бытіи Бога и происхожденіи всего ¹⁾, въ ихъ таинственномъ ученіи объ ангелахъ ²⁾ и о происхожденіи человѣческой души, въ ихъ аскетизмѣ, который, по видимому, простирался до воздержанія отъ мяса и вина, и въ устройствѣ ордена—дѣленіи членовъ на классы ³⁾ и т. п. По видимому, ученіе эссеевъ заключалось въ особыхъ таинственныхъ книгахъ, которыя лица, вступавшія въ секту клялись сохранять въ тайнѣ ⁴⁾. Подобными таинственными книгами изобиловали гностич. секты.

Въ древнѣйшихъ частяхъ *Талмуда*, относящихся къ изучаемому времени, встрѣчаются неясныя отрывочныя указанія на какія то особыя богословскія теченія, уклонявшіяся отъ ортодоксальнаго ученія, и въ крайнемъ своемъ выраженіи трактуемыя Талмудомъ, какъ еретическія („Minim“). Прежде всего, нужно отмѣтить, что среди раввиновъ даннаго времени процвѣтало занятіе космогоніей и теогоніей, относившееся къ I-й главѣ кн. Бытія и къ видѣнію пр. Іезекіиля⁵⁾. Такъ древняя Мишна говоритъ о таинственныхъ ученіяхъ, извѣстныхъ подъ именемъ „Maassch-Bereschith“ и „Maassch-Merkaba“. Содержаніе перваго ученія образуютъ вопросы: что вверху и что внизу, что было раньше міротворенія и что будетъ потомъ. Занятіе „Меркабою“ (колесницею) состояло въ изслѣдованіи природы самого божества. Углубленіе въ эти таинственныя ученія имѣло особую прелесть. Раввинская сага выводитъ, напр., раввина—бѣнь-Сома, жаркаго почитателя

¹⁾ Филовъ замѣчаетъ относительно эссеевъ, что они изъ философскихъ наукъ избѣгали логики, какъ не нужной для добродѣтели, а только для уловленія въ словахъ, оставляли безъ вниманія—физику, какъ менѣе трактующую о человѣческой природѣ, а болѣе о вещахъ ненужныхъ (*μετεωρολόγιας*); болѣе же всего они любили „философствовать“ (*φιλοσοφείναι*) *περί ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως*.—Philo Quod om pr. lib. p. 299 (Ed. St).

²⁾ Вступающіе въ эссеискій орденъ должны были давать клятву „συντηρήσειν ὁμοίως τὰ τε τῆς αἵρεσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα“. Jos Bel. Jud. II. 8 7. (Niese, VI, 181; рус. пер 171).

³⁾ De bello Jud. II, VIII, 10 (Niese, VI, 183, рус. пер 173)

⁴⁾ См. примѣч. 2-ое.

⁵⁾ W. Bacher Die Agaga der Tannaiten Strassburg. 1903, I. S. 39

тайственныхъ ученій. Однажды онъ сидѣлъ, окруженный огнемъ, погружившись въ изслѣдованіе писаній. Его спросили, *не уллубился ли онъ въ тайну божественной колесницы* (меркаба) (ср. Іезек.). Онъ отвѣтилъ, что онъ присоединяетъ слова торы къ словамъ пророковъ и слова послѣднихъ къ словамъ агіографовъ, и поэтому радуются слова торы, какъ въ тотъ день, когда они были открыты на Синаѣ въ огнѣ¹⁾. О томъ же самомъ бѣнъ-Сомѣ разсказывается: однажды онъ сидѣлъ удивленный и въ себя погруженный; въ это время проходилъ раввинъ Іисусъ, бѣнъ-Ханайя, и привѣтствовалъ одинъ и другой разъ, не получая отвѣта. При третьемъ разѣ, наконецъ, онъ быстро отвѣтилъ на привѣтствіе. Тогда спросилъ его р. Іисусъ, бѣнъ-Ханайя: бѣнъ-Сомѣ, откуда ты пришелъ и гдѣ бродятъ твои мысли? На это онъ кратко отвѣтилъ: я размышляю. Но р. Іисусъ сказалъ: я призываю во свидѣтели небо и землю, что не отступлю отъ тебя, пока ты не скажешь мнѣ, о чемъ ты размышлялъ. Только теперь отвѣтилъ бѣнъ Сомѣ: *я былъ погруженъ въ занятіе космогоніей*, и мнѣ кажется, что между верхними и нижними водами пространство отъ двухъ до трехъ пальцевъ²⁾. О другомъ раввинѣ одна изъ древнѣйшихъ частей Талмуда разсказываетъ слѣдующее „Раввинъ Іохананъ, бѣнъ Саккей ѣхалъ на ослѣ, а за нимъ шелъ пѣшкомъ раввинъ Елеазаръ, бѣнъ Арохъ. Послѣдній сказалъ: равви, научи меня отдѣлу изъ Меркаба. Учитель возразилъ: не учили ли мудрые, что нельзя излагать „меркаба“, развѣ только предъ однимъ (слушателемъ): не значить ли это, что этотъ мудрый *самостоятельно* способенъ изслѣдовать? Такъ позволь мнѣ, сказалъ Елеазаръ, чтобы я предложилъ тебѣ рѣчь объ этомъ.—Говори—отвѣтилъ тотъ. Когда теперь р. Елеазаръ приготовился говорить о Меркаба, учитель сошелъ со своего животнаго, замѣтилъ: не прилично, чтобы я, сидя на ослѣ, выслушивалъ рѣчь о

¹⁾ Le Talmud de Jerusalem M Schwab T. VI. Paris. 1883; Traite Haghiga, II, 269

²⁾ Le Talmud M. Schwab Haghiga p 270; Талмудъ въ русскомъ переводѣ Переферковича СПб. 1890; кн. 3—4, стр. 520.

славѣ моего творца. Послѣ этого они сѣли подѣ деревомъ.— Тогда сошелъ огонь съ неба и окружилъ ихъ и готовые на служеніе ангелы скакали и ликовали предѣ ними. Одинъ ангелъ воскликнулъ изъ огня: какъ точно ты изображаешь — это и есть Меркаба. Тогда начали всѣ деревья пѣть пѣснь.— Когда р. Елеазаръ кончилъ свою рѣчь, всталъ р. Иохананъ, б. Саккей, поцѣловалъ его въ голову и сказалъ: пусть будетъ благословенъ Богъ Авраама, Исаака и Иакова, который далъ нашему отцу Аврааму столь мудраго сына, который способенъ говорить о славѣ нашего отца на небѣ¹⁾.—Насколько была велика притягательная сила этихъ таинственныхъ ученій и какъ она непреодолимо влекла къ себѣ, это видно изъ талмудическихъ предостерегающихъ словъ по поводу напряженныхъ занятій бэнъ Сома: „Если ты нашелъ медъ, то наслаждайся имъ въ мѣру, чтобы не изблевать его, если ты вкусишь его въ излишествѣ“²⁾. По другому преданію, желаніе учениковъ — быть введенными въ изученіе Меркаба,—отклоняется чрезъ указаніе на ученіе древнихъ, которые слова писанія: „медъ и молоко подѣ твоимъ языкомъ“—такъ изъясняли, что вещи, которыя слаже, чѣмъ медъ, остаются *ниже* языка, другими словами, что вещи, которыя образуютъ тайны міра, не должны выходить за губы“³⁾, т. е. не должно ихъ спускать съ языка, говорить о нихъ⁴⁾. Въ другомъ мѣстѣ Талмудъ положительно говоритъ: „Нельзя излагать „исторію творенія“ развѣ предѣ двумя слушателями, а меркаба какъ только предѣ однимъ, предполагая, что этотъ самъ мудръ и можетъ самостоятельно изслѣдовать“,—или уже грозное предостереженіе: „Кто изслѣдуетъ четыре вещи, тому было бы лучше—никогда не родиться, именно: что вверху, и

¹⁾ Le Talmud M. Schwab. Haghiga. II, 269 Рус. пер. Переферковича. СПб. 1890, кн. 3—4, стр. 519.

²⁾ Le Talmud. M. Schwab. Haghiga p. 270; рус. пер. 520.

³⁾ Le Talmud M. Schwab. Haghiga, p. 270.

⁴⁾ Глухое недовольство космогоническими и теософическими умствованиями, вѣроятно, уже можно усматривать у Иисуса Сирохова.
(III 20—24)

что внизу, что было раньше творенія и что будетъ потомъ—и кто не щадить чести своего творца, тому лучше было бы не родиться“¹⁾.—Гемара, содержащая толкованіе на приведенную часть Мишны, обсуждаетъ подробно границы любомудрыхъ изслѣдованій. Она говоритъ о міротвореніи, о семи небесахъ, о „тронѣ славы“ и окружающихъ его херувимахъ и серафимахъ, о священныхъ животныхъ и служащихъ ангелахъ—и... всегдашній ея прицѣвъ: до сихъ не дальше! Очевидно, таинственныя ученія висѣли надъ бездной ересью, такъ что требовалось проведеніе самыхъ строгихъ и точныхъ границъ, чтобы, напр. не сбиться на ложный путь различенія Творца отъ высшаго Бога и чрезъ это не унижить перваго предъ послѣднимъ.

Тѣмъ не менѣе вполне предупредить опасность не удалось. Иудейское преданіе прикровенно указываетъ на уклоненіе отъ истины р. банъ Дама. раввина Ханина²⁾ и др. Они подпадали подъ вліяніе еретиковъ „minim“. Что это была за ересь—трудно сказать³⁾.—Кромѣ того учителя Талмуда обличаютъ лицъ, а быть можетъ, и цѣлую партію, отпавшую отъ іудейскаго закона. Раввинъ Елеазаръ изъ Модима и его коллега р. Елеазаръ, банъ Азарія учатъ: „Кто, оскверняетъ субботу, презираетъ праздники, кто отвергаетъ завѣтъ нашего отца Авраама—обрѣзаніе, и кто даетъ толкованія писанію, которыя не соотвѣтствуютъ преданію,—тотъ не получитъ никакой части въ будущей жизни, даже если онъ обладаетъ знаніемъ торы и совершаетъ добрыя дѣла“⁴⁾.

¹⁾ Le Talmud. M Schwab. Haghiga Ch. II, p. 267; рус. пер. Переферковича, 519.

²⁾ Le Talmud de Jerusalem. M. Schwab. T. XI, Tr. Aboda Zara, 1889, II, 191; III, 213.

³⁾ Вопросомъ объ ереси „minim“ и еретикахъ „Minäer“ особенно усердно занимается *M. Friedländer*. Но самъ онъ если въ 1898 г въ своей книгѣ о гностицизмѣ (S. 100) пришелъ къ тому, что „minim“ нужно отождествить съ офитами, то десять лѣтъ спустя (*Synagoge und Kirche-Berlin. 1908*) онъ поставилъ знакъ равенства Minäer=Nazaräer, S. 102—106

⁴⁾ New Edition of the Babilonian Talmud. M. L. Rodkinson. Vol. I (IX) New-York. 1900. Tr. Aboth. III, 78. Рус. переводъ. Кн 7—8, стр. 488.

О древности іудейскихъ преданій, приведенныхъ изъ Талмуда, свидѣтельствуется тотъ фактъ, что на изреченія Мишны о „Maassch-Merkaba и M. Bereschicht—ссылается уже раввинъ Іохананъ, бѣнъ Саккей, который былъ выдающимся ученикомъ знаменитаго равви Гиллела, т. е. жилъ въ половинѣ перваго христіанскаго столѣтія. Равнымъ образомъ, упомянутые раввины—Елеазаръ изъ Модима и Елеазаръ, бѣнъ Азарія принадлежатъ первому христіанскому вѣку¹⁾.—Значитъ въ вѣкъ рождества Христова среди палестинскихъ евреевъ были броженія. Многіе раввины увлеклись спекулятивными и таинственными ученіями—космологіей и теософіей; при этомъ не рѣдко едва примѣтною чертою отдѣлялись отъ еретиковъ „минеевъ“, а нѣкоторые даже переступали эту черту. Кромѣ того явилась партія, которая нарушала цѣлость Моисеева закона и извращала его.

Среди іудеевъ разсѣянія, въ Александріи египетской мы встрѣчаемся съ подобными же уклоненіями отъ ортодоксальнаго іудейства, какъ и на почвѣ палестинской. Изъ сочиненій Филона мы узнаемъ о либеральной партіи, отрицавшей обрядовый Моисеевъ законъ, о сектѣ терапевтовъ и о какихъ-то мистахъ. Ученіе же самого Филона можно поставить въ параллель съ тѣми космогоніями и теогоніями, которыми такъ увлекались многіе раввины²⁾.

¹⁾ *W. Bacher. Die Agaga der Tannaiten. Strassburg, 1903, I, S. 43, 69, 187, 212.*

²⁾ При сходствѣ уклоненій отъ іудейскаго ученія на палестинской и египетской почвѣ, даже параллели между ними, особенно между сектами ессеевъ и терапевтовъ,—естественно возникаетъ вопросъ о ихъ взаимоотношеніи, зависимости. Большинство ученыхъ склонно ставить въ зависимость палестинскія религиозно-мистическія и сектантскія движенія отъ александрійскихъ, въ особенности секту ессеевъ отъ терапевтовъ (Целлеръ, Мангольдъ, Фридендеръ и др.). Но едва ли съ этимъ можно согласиться. Религиозно-философское движеніе, которое имѣло сблизить іудейство съ греческой философіей, можно начинать только съ Аристовула (*Em. Schürer. Geschichte des Jüdischen Volkes III Bd. 3 Aufl. Leipzig. 1898, S. 384*). Между тѣмъ секта ессеевъ

Въ сочиненіи Филона „о переселеніи Авраама“ ¹⁾ читаемъ такія достойныя вниманія строки: „Такое (т. е. истинное божественное призваніе не только казаться, но и быть добрымъ и заслуживающимъ почитанія, какъ призваніе Авраама) дѣлается удѣломъ только того, кто высоко держитъ національные законы и обычаи и не осмѣливается ихъ измѣнить. Но есть нѣкоторые, которые, считая писанные законы за символы духовныхъ ученій, послѣднія со всею тщательностью изслѣдуютъ, первые легкомысленно перетолковываютъ; такихъ я могу лишь порицать за произволь. Ибо они должны принимать во вниманіе то и другое—тщательное познаніе скрытаго и неукоризненное исполненіе внѣшняго ²⁾; теперь же они, какъ будто бы живя въ пустынѣ, сами по себѣ одни, или какъ безтѣлесныя души... возвышаясь надъ мнѣніемъ большинства,—(они) стараются схватить голую истину саму по себѣ. (...Καθ' ἑαυτοὺς μόνοι τῶν τε ἢ ἀσώματοι ψυχαί... τῆν ἀλήθειαν γυμνῆν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν). Между тѣмъ священное писаніе требуетъ, ради заботы о добромъ призваніи, ничего не измѣнять въ законахъ, которые даны чрезвычайными и богоносными мужаами. Ибо хотя подъ заповѣдью о празднованіи субботы скрытъ глубокій смыслъ... однако мы не должны пренебрегать предписаніями касательно освященія этого дня: мы не должны въ субботу возжигать огня, обрабатывать земли, переносить тяжести.. И если обрѣзаніе въ сущности означаетъ удаленіе всякой страстности, похоти и всѣхъ безбожныхъ мыслей, однако

упоминается Иосифомъ Флавіемъ (Древности, XIII, 1, 5) во 2-мъ вѣкѣ до Рождества Христова уже сформировавшеюся. Равнымъ образомъ и приведенныя свидѣтельства Мишны относятся къ до-христианскому времени.

¹⁾ Philonis Alexandrini Opera Quae supersunt edid. Leip. Cohn et Paul Wendland. Berolini 1897. 268...

²⁾ „Εἰσὶ γὰρ τινες οἱ τοῦς ῥητοῦς, νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν τῶν δὲ ῥαθυμῶς ὀλιγορῆσαν οὐδὲ μεμψαίμην ἂν ἔγωγε τῆς εὐχερείας· ἔδει γὰρ ἀμφοτέρων ἐπιμεληθῆναι. ζήζησεῶς τε τῶν ἀφάνων ἀκριβεστέρας καὶ ταμείας τῶν φανερῶν ἀνεπιλήπτου“. Philonis Al. opera—L Cohn. u. P. Wendland. V. II. S. 285—286

мы не должны поэтому пренебрегать заповѣданнымъ обычаемъ... Нужно принимать во вниманіе буквальный смыслъ, какъ соответствующій тѣлу, а таинственный—душѣ (ἀλλὰ ταῦτα μὲν σωματι εἰσικένας νομίζουσιν, ψυχῇ δὲ ἐκείνα). Но какъ заботятся о тѣлѣ, какъ жилищѣ души, такъ должно также принимать во вниманіе и букв. смыслъ ¹⁾).

Отсюда ясно видно, что среди іудеевъ александр. ко времени Филона возникъ расколъ: часть іудеевъ, подъ предлогомъ аллегорическаго толкованія, устраняла Моисеевъ обрядовый законъ—субботу и другіе праздники, обрѣзание и остальные религіозные обычаи, и чрезъ это удалялась отъ единства народнаго и общенія въ національномъ культѣ. Изъ сочиненія Филона „De vita contemplativa“ (Περὶ βίου θεωρητικοῦ) мы узнаемъ о сектѣ терапевтовъ, жившихъ въ Египтѣ и примѣнявшихъ также аллегоризмъ въ толкованіи закона. Однако терапевты отнюдь не тождественны съ партией іудеевъ, о которыхъ идетъ рѣчь. Такъ о терапевтахъ извѣстно, что они, объясняя свящ. писаніе посредствомъ аллегоріи, *весь законъ* уподобляли живому существу, у котораго тѣло—буквальныя предписанія, а душею является невидимый смыслъ, скрытый въ словахъ ²⁾). Слѣд., уподобляя весь законъ живому существу, состоящему изъ души и тѣла, терапевты не отрицали обрядовой стороны закона. И дѣйствительно у того же Филона мы имѣемъ положительныя указанія, что терапевты „считаютъ особенно священными и достойными празднованія седьмой день субботу“ ³⁾). Кромѣ того, Филонъ, порицающій „нѣкоторыхъ“ людей за презрѣніе національныхъ законовъ, съ большею похвалою

¹⁾ Ibidem. 386.

²⁾ Αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις. Ἄπανα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τοῦτοις εἰσικένας ζῶψ, καὶ σῶμα μὲν εἶχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκειμένον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν. *Philonis. Judaei Opera omnia* Ed, Stereot. T. V, Lipsiae, 1901, s. 337—8. (M. 463).

³⁾ Τὴν δὲ ἐβδόμην πανίερόν τινα καὶ πανέροτον νομίζοντες εἶναι ἐξαιρέτου γέρω· ἡξιώσαν... Ed. st. V, s 327 (M 477).

отзывается о терапевтахъ и пишетъ во имя ихъ чуть не панегирикъ. Очевидно, та партія іудеевъ выступила въ жизни какъ антиномисты, либертинцы; за одно—хотя бы крайнее примѣненіе аллегорич. метода главный представитель аллегоризма порицать-бы ихъ не сталъ.

Терапевты, восхваляемые Филономъ, представляли собою, несомнѣнно, уклоненіе отъ ортодоксальнаго іудейства. Эти, по всей вѣроятности, ближайшіе предшественники Филона по аллегорическому методу, составляли классъ людей, отдавшихся жизни созерцательной и благочестивой. Они, тяготясь жизнію общественной, оставляли имѣнія, дома и переселялись изъ городовъ и шумныхъ поселеній къ берегамъ Мареотскаго озера, недалеко отъ Александрии. Здѣсь они въ полномъ уединеніи (*μοναχόμενοι παρὰ ἑαυτοῖς*) предаются занятію философіей (*φιλοσοφοῦσαι*). Нѣкоторые изъ нихъ, у которыхъ особая страсть къ знанію, по три дня не вспоминаютъ о пищѣ; есть и такіе, кто испытываетъ столько очарованія и такъ обильно питается на этомъ пирѣ, гдѣ мудрость щедро раздаетъ сокровище своихъ ученій, что, удвоая этотъ срокъ, едва на шестой день отвѣдываетъ необходимой пищи ¹⁾. Въ чемъ состояло это „занятіе философіей“—съ точностью нельзя сказать, такъ какъ „сочиненія древнихъ мужей“ (*συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν*) терапевтовъ не сохранились. О родѣ ихъ занятій мы можемъ судить по сочиненіямъ Филона; т. е. они, вѣроятно, состояли въ сближеніи іудейства съ эллинистической философіей, при помощи аллегорическаго метода. Кромѣ философіи, терапевты предавались молитвѣ и богослуженію. Въ каждомъ домѣ терапевтовъ была священная комната (*ισρὸν*), которая называлась молельней и уединеннымъ мѣстомъ (*αεμιναῖον καὶ μοναστήριον*), гдѣ они совершали тайнодѣйствія (*μυστήρια τελοῦνται*); имѣли здѣсь только законъ,

¹⁾ *Philon*, Jud. Opera, Ed. Ster. T. V. p. 326—327; M. 476; рус. переводъ въ приложеніи къ кн. Н. Смирнова „Терапевты“. Кіевъ, 1909, стр. 10—11.

богосвдохновенныя изреченія пророковъ, гимны и прочее для укрѣпленія въ благочестіи и совершенствованія. Обычно они молились два раза въ день: утромъ и подъ вечеръ. При восходѣ соляца (ἡλίου μὲν ἀνίσχοντος), просили себѣ благополучнаго дня; по заходѣ же солнца (δυσόμενου δέ—), молятся о томъ, чтобы ихъ души сдѣлались способными изслѣдовать и истину ¹⁾. Жизнь терапевтовъ отличалась не только воздержаніемъ, но и аскетическимъ направленіемъ. На тѣло они смотрѣли какъ на простой вьючный скоть (τὰ θρέμματα), которому необходимо дать отдыхъ въ седьмой, нерабочій день. Деспотовъ (δеспοίνας), которыхъ дала смертнымъ природа—голодь и жажду—они удовлетворяли самымъ необходимымъ, безъ чего нельзя жить (ὡν ἄνευ ζῆν οὐκ ἔστι) ²⁾. Когда они собираются на общую трапезу, то столъ ихъ чистъ отъ мясной пици (τῶν ἐναίμων); пица ограничивается хлѣбомъ; приправою служитъ обыкновенная соль, къ чему прибавляется для большей пріятности иссопъ. Вина не подается, а одна только чистая вода, потому что вино—напитокъ безумія, а разнообразіе кушаній возбуждаетъ похоть ³⁾.—Терапевры чуждались брака. Они не хотѣли смертнаго потомства (θνητῶν ἐχρόνων), а лишь безсмертнаго (ἀθανάτων), которое можетъ произвести лишь душа, преданная Богу ⁴⁾. Терапевты отрицали рабство, считая его противнымъ природѣ челоуѣка ⁵⁾.

Какъ видно, терапевты весьма близки къ есеямъ. Различія между ними очень небольшія. Первое изъ нихъ состоитъ, по выраженію самого Филона, въ томъ, что ессеи избрали жизнь дѣятельную и практическую (τὸν πρακτικὸν ἐπιήλωσαν καὶ διεπόννησαν βίον ἐν ἅπασιν); а терапевты возлюбили созерцаніе (περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασμένον). Потомъ ессеи вели обще-

¹⁾ *Philonis*, Opera Ed. ster. V. 325, 336. M. 475, рус. пер. 9—10.

²⁾ *Ibidem*. 327—328, M. 477, рус. пер. 12.

³⁾ *Ibidem*. 336. M. 483, рус. пер. 29.

⁴⁾ *Ibidem*. 335. M. 482; рус. пер. 27.

⁵⁾ *Ibidem*. 355—6; M. 482; рус. пер. 28.

житный образъ жизни, терапевты же—отшельнической (ἐχαστοι μονοήμενοι παρ' ἑαυτοῦς). Наконецъ, ессеи не допускали въ свои союзы женщинъ, хотя часть ихъ вступала въ бракъ; терапевты же позволяли пожилымъ женщинамъ дѣвственницамъ присутствовать на ихъ общихъ молитвенныхъ собраніяхъ, хотя они и отрицали бракъ.—Какъ ессеи, такъ и терапевты—въ своей организаціи и въ своихъ воззрѣніяхъ ясно доказываютъ не чисто іудейскій характеръ. У нихъ также замѣтенъ дуализмъ и аскетизмъ. А ихъ молитвы, при восходѣ и заходѣ солнца, совершались, повидимому, не безъ отношенія къ солнцу. Вообще въ благоговѣйномъ отношеніи ессеевъ и терапевтовъ къ солнцу, быть можетъ, мы имѣемъ слѣды вліянія культа Митры ¹⁾.

Кромѣ терапевтовъ, въ сочиненіяхъ Филона есть упоминаніе о какихъ-то *мистахъ*, къ которымъ Филонъ не менѣе расположенъ, чѣмъ и къ терапевтамъ. Только ихъ однихъ онъ приглашаетъ и научаетъ божественнымъ тайнамъ (τελετάς γὰρ ἀναδιδάσκωμεν θείας, τοὺς τελετῶν ἀξιούς τῶν ἱερωτάτων μύστας). Сообщивши имъ нѣкоторыя аллегорическія толкованія, Филонъ продолжаетъ: „Очистивши ваши уши, примите это, посвященные, въ ваши души, какъ свящ. тайны, и не сообщайте ихъ никому изъ непосвященныхъ (ταῦτα, ὄμυσται... ὡς, ἱερα ὄντως μυστήρια ...παρα δέχεσθαι καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλάλησατε...) ²⁾.—Кто такіе были мисты и аміиты, въ какомъ отношеніи они стояли къ терапевтамъ, или это были, именно, терапевты; равнымъ образомъ былъ ли самъ Филонъ членомъ ихъ кружка—сказать трудно.

¹⁾ Тѣсное родство между ессеями и терапевтами невольно заставляетъ постулировать ихъ общій источникъ или стволъ. Однако историческія данныя не представляютъ возможности къ открытію его. Исторія знаетъ ессеевъ и терапевтовъ уже живущими отдѣльно. Выведеніе ессеевъ изъ терапевтовъ, къ чему были такъ склонны изслѣдователи ранѣе, или терапевтовъ изъ ессеевъ, что теперь становится господствующимъ мнѣніемъ—исторически не доказуемо, особенно первое, погрѣшающее противъ хронологіи. Вѣроятно, обѣ эти секты обяза-

²⁾ *Philonis, Opera De Cherubim. Ed. Cohn. V I, p 181 (Mang. I, 147).*

Иудео-александрійское, религіозно-философское движеніе возглавляется Филономъ.

Филонъ также имѣлъ своею цѣлью сблизить іудейство съ греческою философіей—расположить іудеевъ къ принятію греческой философіи и сдѣлать въ глазахъ грековъ заслуживающимъ вниманія еврейское ученіе. Въ своемъ ученіи Филонъ остается при признаніи *формальнаго* превосходства іудейства. Для него все записанное въ священныя книги Моисея—божественныя изреченія¹: пророки говорили по вдохновенію отъ Бога²). Съ этимъ убѣжденіемъ Филонъ не разставался, заимствуя *матеріалы* для своей системы изъ греческой философіи, ибо, по нему, греческіе философы все свое дѣйствительно цѣнное заимствовали у Моисея, „или отъ источника іудейскаго божественнаго закона³). Но такъ какъ предположеніе Филона было въ послѣднемъ отношеніи неправильно, и въ дѣйствительности существовало глубокое различіе между ученіемъ греческихъ философовъ и божественнымъ откровеніемъ въ іудействѣ, то Филону пришлось для оправданія своего невѣрнаго принципа обратиться къ искусственному методу, *аллегоризму*,

ны своимъ возникновеніемъ общему синкретическому теченію времени и сходству пробудившихся стремленій у нѣкоторыхъ послѣдователей іудейства, при одинаковости обстоятельствъ. Не-іудейскія черты въ нихъ больше основаній относить на счетъ востока, а не греческой философіи. Даже соглашаясь съ Целлеромъ относительно вліянія пиагореизма на указанныя секты, не нужно забывать, что самъ пиагореизмъ, по всей вѣроятности, восточнаго происхожденія. (Ср. *Schurer, Geschichte d. Jud. Vockes Zw. Aufl. II, 584*).

¹) „Ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγράφονται—χρησθέντες δι' αὐτοῦ, τ. е. Моисέως“. *Philonis Alexandrini, Opera. De vita Mosis II, Ed. L. Cohn. Vol. IV, 244. Mang. 163.*

²) „Τῶ δὲ προφητικῶ γενεῖ φιλεῖ τοῦτο (т. е. φῶς τὸ θεῖον) συμβαίνειν. ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν (т. е. въ пророкахъ) ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἀφίξιν“. *Quis rerum divinarum heres sit. Philonis, Opera. Ed. P. Wendland. V. III p. 67, Mang. 511.*

³) „Ἐοικε δὲ ὁ Ζήνων ἀρρασκεῖν τὸν λόγον, ὥσπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς, τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας“. *Philonis, Opera. Quod omnis probus liber. Ed. Stereot. T. V, p. 293 Mang. II, 454, — о Гераклитѣ Legum allegor. I, Ed. Cohn v. 1, p. 89, Mang. 65.*

перетолковыванію въ какомъ угодно смыслѣ того, что по прямому смыслу не подходило къ его системѣ. Отъ искусственнаго соединенія не соединимаго получилась не только не-стройность въ системѣ Филона, но и противорѣчивость.

Характернымъ свойствомъ системы Филона является *дуализмъ* между богомъ и матеріей. Дуализмъ обуславливаетъ собою развитіе всей системы Филона и окрашиваетъ въ извѣстный цвѣтъ ея частности. Филонъ исходитъ изъ трансцендентнаго *понятія о Богу*, къ чему поводовъ не доставало ни въ іудейскомъ раввинистическомъ ученіи о Богѣ, ни у греческихъ философовъ. Богъ стоитъ на недосигаемой высотѣ и рѣзко отличается отъ міра. Ему только одному въ собственномъ смыслѣ и свойственно бытіе¹⁾. Но утверждая бытіе божіе (τὸ εἶναι), однако нельзя составить или дать положительнаго понятія о Богѣ. Вѣдь божество безконечно возвышено надъ міромъ, а всѣ наши понятія слагаются изъ міро-или само-сознанія. Поэтому можно говорить только о томъ, что Богъ *есть*, а не о томъ, *что* онъ есть. Богъ безъ всякихъ свойствъ—ἀποιος: онъ не рожденный, не тлѣнный, неизмѣняемый²⁾. Богъ не можетъ быть опредѣленъ. Бытіе божіе есть единственный предикатъ, какой можно приложить къ Богу. Филонъ встаетъ не только противъ пантеистическаго смѣшенія Бога съ міромъ; но онъ избѣгаетъ даже всякихъ сравненій Бога съ тварями—Богъ, говоритъ онъ напр., не челоуѣкообразенъ (αὐτὸ ἀνθρωπομορφος)³⁾.—Но въ ученіи о Богѣ Филонъ не остался вѣренъ самому себѣ: признавъ Бога не опредѣлимымъ, онъ тѣмъ не менѣе приписываетъ ему положительныя черты. Богъ,

1) Богъ говоритъ о себѣ: „Ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος πρῶτα διδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνμα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κηρυγῆται, ὃ μόνον πρόκειται τὸ εἶναι“. *Philonis, Opera. De vita Mosis 1; Ed. Cohn. V. IV, p. 137, Mang. 92.*

2) Ἄποιος γὰρ ὁ θεός, . ὁ γὰρ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεὸν ἢ μὴ ἀγέννητον καὶ ἀφθέρτην ἢ μὴ ἀτρέπτειν εαυτὸν ἀδινεῖ, σὺ θεῖν*.—*Philonis, Opera, I legum allegor 1, Ed. Cohn 1, p. 70 и 73, Magn. 50 53.*

3) *Philonis, Opera De vita. Mos 1, Ed. Cohn. V. IV, p. 137, Mang 92.*

по Филону, объединяетъ въ себѣ всѣ совершенства, и отъ него они разсѣваются въ тварномъ мірѣ. Богъ все собою наполняетъ и все проникаетъ ¹⁾; Богу свойственно дѣланіе ²⁾. Между положительными свойствами Бога у Филона особенно выступаютъ—благость и могущество ³⁾.

Богъ, будучи отдѣленъ, по Филону, глубокою пропастью отъ міра, не можетъ войти въ непосредственное столкновение съ нимъ, ибо всесовершенный не долженъ оскверняться чрезъ соприкосновеніе съ матеріей ⁴⁾. Рѣзкая противоположность Бога міру и полная зависимость всего конечнаго отъ Бога заставили Филона указать *посредствующія существа*, благодаря которымъ открылась бы божеству, столь удаленному отъ міра, возможность дѣйствовать въ мірѣ. Ученіе Филона о посредствующихъ существахъ совмѣщаетъ въ себѣ разнородныя представленія. Сюда привлекаются и платоновскія идеи, какъ первообразы, и дѣйствующія первопричины стоиковъ, и іудейское ученіе объ ангелахъ, и греческое—о демонахъ. Господствующее мѣсто занимаютъ у Филона стоическія дѣйствующія первопричины.—Предъ созданиемъ чувственнаго міра, Богъ, по Филону, повторяющему Платона,—произвелъ сверхчувственный міръ идей. Эти идеи должны были служить не только прототипами вещей, но и причинами или силами, производящими ихъ ⁵⁾.

¹⁾ „Пάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολελοιπεν ἐντοῦτο“, *Philonis, Opera. Legum alleg. L. III. Ed. Cohn. V, 1, 114, Mang. 88.*

²⁾ „Ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τόποιεῖν“.—*De cherubim. Cohn. V. 1, 189; Mang. 153.* „Παύετα γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὡς περ ἴδιον τὸ καίεν πορὸς καὶ γόνος τὸ φύγειν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν“. *Philonis, Legum. alleg. L. I. Cohn. I, p 62; Mang. 44.*

³⁾ *Philonis, Opera. De confusione linguarum. Ed. Ster. T. II, p. 312; Mang. I, 432, De vita Mosis. II Cohn. IV, 231—2; Mang. 155.*

⁴⁾ „Ἐξ ἐλείνης γὰρ (sc. τῆς ὕλης) παντὰ ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτὸς· οὐ γὰρ ἦν φερὶς ἀπειροῦ καὶ πεφυρμένης ὕλης ψάθειν τὸν ἴδιον καὶ μακίρμον“. *Philonis, Opera, De sacrificantibus. Ed. Ster. IV, p 386. M. II, 261.*

⁵⁾ „Βουληθεὶς τὸν ὀρατὸν κόσμον τούτου διὰ δημιουργήσεαι προῖεσθαι τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδестῶν παραδείγματι, τὸν σωματικὸν ἀπεργάσῃ“. *De officio mundi. Cohn. V. I, p 5; Mang. 4.* „ταῖς ἀσω-

Названныя духовныя силы, чрезъ которыя Богъ приводитъ въ порядокъ беспорядочную матерію, суть слуги и замѣстители Бога, посредники между нимъ и конечнымъ міромъ, а также посланники его къ людямъ¹⁾. По функціямъ, которыя усвояются посредствующимъ существамъ, по именамъ, которыя къ нимъ прилагаются—трудно рѣшить, представляются ли они, какъ существа личныя или безличныя²⁾; вѣроятно, не тѣ, не другія въ отдѣльности, а тѣ и другія вмѣстѣ. Въ ученіи Филона о посредникахъ скрещиваются двоякія представленія: религіозныя, какъ о существахъ личныхъ,—и философскія, какъ—безличныхъ. Филонъ связываетъ оба представленія, не замѣчая ихъ противорѣчія.—Не устойчивое воззрѣніе Филона на природу посредствующихъ существъ неизбѣжно отразилось и на его представленіи о происхожденіи ихъ. Есть выраженія въ сочиненіяхъ Филона, изъ которыхъ будто-бы слѣдуетъ, что онъ мыслить происхожденіе ихъ отъ божества въ видѣ эманациі (ἀπόρροια), сравниваетъ ихъ сообщеніе міру съ изліяніемъ³⁾. Однако Филонъ нигдѣ не говоритъ положительно, опредѣленно о происхожденіи силъ (δυνάμεις) отъ божества путемъ эманациі; и мы не имѣемъ права усвоить Филону

μάτας δυνάμειν, ὡν ἕτομον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τῶν ἀρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν.—De sacrificantibus. Ed. Str IV, p. 386, Mang. II, 261.

¹⁾ Ταύτας δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερός λόγος ἀγγέλους εἰώθε καλεῖν.— De Somniis lib. I. Ed. Wendland III, p 235. M. 642. См. также p. 229; M 638. Въ объясненіи Быт. VI 2 Филонъ говоритъ: οὓς (ангеловъ большихъ) ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσῆς εἰώθεν ὀνομάζειν.— De gigantibus. Ed. Wendland II, 43; Mang 263

²⁾ Наименованія—ἀγγελοι, αἰμονες, λόγοι, λόγοι μεσῖται, λόγοι θεῖοι—могутъ указывать на личный характеръ посредниковъ; но названія—δυνάμεις, ἰδέαι ἀρεταί—едва ли имѣютъ въ виду обозначать индивидуальность.—Существованіе ихъ внѣ Бога является призрачнымъ: Εἰ δὲ τις ἐλκλήσει γυμνοτέρως χρῆσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἶποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἢ θεοῦ κοσμοποιούτος.—De officio mundi. Ed. Cohn. v 1, p. 5, Mang. 4. 5.

³⁾ Ὁ θεός ἐστιν ἡ πρεσβυτάτη (πηγή) τον γὰρ εὐποντα ταύτων κόσμον ὠρβησε.—De profugis Ed. Ster. T. III 160 M. 1, 575 Cp De somniis lib II Ed. Wendland. V. III, p 294, Mang 658.

ученіе объ эманации на подобіе восточнаго или стоическаго.—Число силъ въ системѣ Филона невозможно опредѣлить: количество ихъ безпредѣльно¹⁾. Отношенія, т. е. координація или субординація—этихъ силъ весьма неопредѣлены. Сравнительно яснѣе вырисовываются высшія силы. У единого истиннаго Бога, по ученію Филона, живутъ двѣ высшія силы—благодать и могущество (πρῶται δυνάμεις—ἀγαθότης καὶ ἐξουσία). Своею благодатью онъ все создалъ, чрезъ свою силу онъ всѣмъ управляетъ. Третья сила, что объединяетъ и посредствуетъ двѣ первыя, называется λόγος; райскіе херувимы знаменуютъ двѣ первыя силы—власть и благодать (ἀρχή, ἀγαθότης); огненный же мечъ—символь логоса²⁾. Обь отношеніи этихъ двухъ силъ къ логосу Филонъ, по-видимому, не имѣлъ яснаго представленія. Если λόγος называется μέσος συναγωγός двухъ высшихъ силъ, если его знаменуетъ огненный мечъ, тогда какъ тѣ силы—херувимы; то, кажется, ясно, что λόγος, какъ продуктъ двухъ высшихъ силъ, поставляется ниже ихъ. Другія же, гораздо болѣе многочисленныя выраженія, какъ сейчасъ увидимъ, говорятъ о превосходствѣ логоса надъ всѣми силами. Значить, здѣсь опять мы наталкиваемся на спутанность или даже противорѣчивость въ системѣ Филона.—Логосъ занимаетъ весьма важное мѣсто въ системѣ Филона. Онъ есть всеобщій посредникъ между Богомъ и міромъ. Логосъ—это идея, совмѣщающая въ себѣ всѣ другія идеи; это сила, заключающая въ себѣ всѣ прочія силы,—это объединеніе всего сверхчувственнаго міра³⁾. Онъ не созданъ по образу конечныхъ существъ, ни не со-

¹⁾ „Ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ“—De sacrificiis Abelis et K.—Ed. Cohn V. I, p 226, M. 173.

²⁾ Philonis, Opera. De Cherubim; — „τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφὸν μέρος εἶναι λόγον... ἀρχῆς μὲν οὖν καὶ ἀγαθότητος τῶν δεῶν δυνάμεων τὰ χερουβὶμ εἶναι σύμβολα, λόγου δὲ τὴν φλογίνην ῥομφαίον.“—Ed. Cohn V. I, p. 176—177 M 143—144.

³⁾ De legum alleg. 1. Ed. Cohn. V. I, p 65—66; Mang. 47.

зданъ¹⁾. Онъ есть представитель и посланникъ Бога; онъ—архангелъ, сообщающій людямъ волю Бога; онъ есть орудіе, какимъ Богъ создалъ міръ. Равнымъ образомъ логосъ есть представитель міра въ его отношеніи къ божеству,—первосвященникъ, возносящій за міръ молитвы къ Богу²⁾.—Отношеніе логоса къ Богу, а въ связн съ этимъ и личность логоса у Филона также неопредѣленны, невыяснены. Съ одной стороны, логосъ является, какъ свойство Бога, тождественъ съ его премудростью; а съ другой стороны, какъ отдѣльное отъ него существо, какъ богъ въ несобственномъ смыслѣ, или второй богъ³⁾. Къ міру логосъ относится какъ первообразъ къ образу, какъ сила къ явленію; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ есть какъ бы душа міра,—сила, двигающая внутреннею жизни міра; онъ есть связь, которая соединяетъ всѣ части міра, вѣчный законъ Бога, данный міру, живой общій разумъ міра⁴⁾. Это, конечно, противорѣчіе: если существо отличное отъ Бога—есть вмѣстѣ съ тѣмъ свойство Бога, если личное существо также или одновременно должно быть силою, дѣйствующею во всѣхъ частяхъ міра.—Міръ, какъ произведение посредствующихъ существъ, особенно логоса, какъ образъ своихъ божественныхъ первообразовъ можетъ заключать въ себѣ лишь одно доброе, прекрасное

¹⁾ „Οὔτε ἀγένητος ὡς ὁ θεός· ὡν οὔτε γενητός ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἀκρων, ἀμφοτέροις ὀμηρεῶν“.—Quis rerum divinarum heres sit. Ed. Wendland. V. III, 47, M. 502.

²⁾ „Πρεσβυτέρῃ δὲ τοῦ ἡμετέρου πρὸς τὸ ὑπάρχον“... ἀρχαγγέλος“. Quis rer. divin. heres Ed. Wendland V III, p. 47; M 501. „Ὁ ἀρχιερεὺς λόγος“...—De gigantibus. Ed. Wendl. V. II. 52; M. 269. „Τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὴν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον, πολυωνυμον ὑπάρχοντα.“—De confus. ling Ed st Π, 303; M. 427.

³⁾ Οὗτο· γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἶη θεός“.—Legum alleg. III. Ed. Cohn I, 159, Mang 128. „εἰ τῶ ὄντι δύο εἰσι θεοί.. ὁ μὲν ἀληθεὶς θεός εἰς ἐστίν“. „Ἐγὼ εἶμι ὁ θεός“.. „ὁ ὄφθεις σοι ἐν τόπῳ“, οὐ τοῦ μεοῦ, ἀλλ' αὐτὸ μόνον „θεοῦ“. „Κλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νομῖ λόγου“.—De somnis lib. I. Ed, Wenland III, p 253—4; Mang. 655.

⁴⁾ De plantatione. Ed. Wendland. II, p. 135—316; Mang. 331; Quis rerum div. heres Ed. Wendland. III, 27—28; M 489.

Слѣд., зло, несовершенство всякаго рода, также несомнѣнно существующее въ мірѣ, не можетъ быть отнесено къ производительной силѣ посредствующихъ существъ и не можетъ имѣть своего основанія въ Богѣ¹⁾. Отсюда является нужда въ другомъ, кромѣ Бога, существѣ, какъ первопричинѣ всѣхъ ненормальностей міра. Это второе существо есть *матерія* (ὕλη, стоич. οὐσία). Она есть нѣчто безобразное, безкачественное, безжизненное,—косная и беспорядочная масса²⁾. Изъ нея, при посредствѣ логоса и другихъ силъ, Богъ *образовалъ* міръ³⁾. (Такъ какъ матерія выступаетъ въ качествѣ второго принципа наряду съ Богомъ, то у Филона не можетъ быть рѣчи собственно о міротвореніи, а только о мірообразованіи). Отношеніе Бога къ созданному міру, или храненіе его происходитъ чрезъ тѣхъ же посредниковъ—идеи и божественный логосъ, такъ что попеченіе о мірѣ является въ сущности продолженіемъ творческой (мірообразующей) дѣятельности.

Съ особенною ясностью выступаетъ дуализмъ Филона въ ученіи о *происхожденіи человека*. Души человѣческія принадлежатъ къ тѣмъ силамъ, которыми наполнено воздушное пространство между Богомъ и матеріей, т. е. къ ангеламъ и демонамъ. Онѣ только ближе находятся къ зем-

¹⁾ De fuga et inventione. Ed. Wendland III, 151—2; M. 575. De somnis lib. II. Ed. Wendl. III, 299; M. 692.

²⁾ „... ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἀτακτος ἀποιος ἀψυχος (ἀνόμοιος) ἑτεροειδέτος ἀναρμοστίας ἀσυμφωνίας μεστή“. De officio mundi. Ed. Cohn. I, p. 6; M. 5.

³⁾ Кромѣ указаннаго ученія, у Филона есть мистическое предствленіе о происхожденіи міра. „Богъ по нему, не только есть безтѣлесное вмѣстелище безтѣлесныхъ идей, но также онъ есть и отецъ всего, такъ какъ онъ все произвелъ, также *супрузъ Собоіи*... Наименованія отецъ и мать всеобщи, но различны по значенію (собств. ἄνδρες). Мы прямо и по праву утверждаемъ, что произведшій все демиургъ есть вмѣстѣ и отецъ сущаго; мать же—знаніе создавшаго, съ пей сожителствуя богъ, конечно, не какъ человѣкъ, посѣялъ сѣмя (ἢ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἐσπερε γένεσθαι). Воспринявши сѣмя бога и перенеся до конца мученія (родильницы), она родила единственнаго и возлюбленнаго сына—этотъ самый міръ“ Philonis. Opera. De ebrietate. Ed. Wendland. U. II, p. 176, (Mang. 361—2).

лѣ, почему притягиваются ею и спускаются въ тѣла¹⁾. Слѣдовательно, души представляютъ собою изліянія изъ божества. Только низшія части или способности души возникаютъ путемъ рожденія и передаются изъ рода въ родъ. Разумъ же всегда приходитъ къ людямъ отъ вѣн²⁾. Богъ вдуетъ свой духъ (πνεῦμα) въ человѣка³⁾.— Тѣло, напротивъ того, принадлежитъ матеріальному міру. Это источникъ всякаго зла, темница, въ которую заключенъ духъ, трупъ, который душа таскаетъ съ собою, гробъ или могила, изъ которой она снова возстанетъ къ истинной жизни. Чувственность, грѣхъ—связаны съ тѣломъ человѣка и прирождены ему.

Кромѣ разсмотрѣнныхъ религіозно-нравственныхъ движеній и уклоненій отъ іудейства на почвѣ палестинской и египетской, исторія сохранила имена неизвѣстныхъ намъ іудейскихъ сектъ, которыя стоятъ, по положительному и опредѣленному свидѣтельству древности, въ прямой связи съ признанными родоначальниками христіанскаго гностицизма. „До того времени (смерти Іакова праведнаго), говоритъ Егезиппъ, церковь называлась дѣвою чистою, ибо она не была еще растлѣна суетными ученіями (οὐλοὺ γὰρ ἔφθαρτο ἀλοαῖς ματαῖαις). Началось растлѣніе съ Θевуиса, недовольнаго тѣмъ, что его не сдѣлали епископомъ; онъ принадлежалъ къ одной изъ семи народныхъ сектъ (τῶν ἑπὲς αἰρέσεων). Изъ нихъ же вышли и Симонъ, родоначальникъ Симоніанъ, и Клеовій, отъ котораго произошли Клеовіане, и Досиеей, отъ котораго—досиеване, и Гороей, отъ котораго—горееане и Масвоеей. Отъ сихъ произошли менандріане, маркіониты, карпократіане, валентиніане, василидіане и сатурниліане“...

¹⁾ *Philonis*, Opera. De gigantibus. Ed. L. Cohn. V. I, p. 43—4. Mang. 263.

²⁾ *Philonis*, Opera. De opificio mundi. Ed. L. Cohn. V. I, p. 22; Mang. 15.

³⁾ *Philonis*, Opera. Quod deter. potior. insid. Ed. L. Cohn. V. I, 276; Mang. 206—7.

Егезиппъ повѣствуетъ и о тѣхъ сектахъ, которыя издавна были между іудеями, и говоритъ такъ: „У обрѣзанныхъ, т. е., у сыновъ Израиля существовали различныя толки касательно колѣна Іудина и Христа; это были толки ессеевъ, галилеянъ, имеробатистовъ, масвоееевъ, самаританъ, саддукеевъ и фарисеевъ“ ¹⁾. Наконецъ, существовала большая семья гностиковъ—офитовъ: сееианъ, кайнитовъ и др., о которыхъ рѣчь впереди, остовъ которыхъ чисто іудейскій. Вообще теперь не можетъ быть разногласій о томъ, что существовалъ іудейскій гностицизмъ, прежде чѣмъ явился христіанскій, и іудео-христіанскій,—это несомнѣнно. Онъ прившолъ въ іудейство во II-мъ вѣкѣ до рождества Христова, какъ доказываютъ апокалипсисы, воспринялъ вавилонскія и сирійскія ученія ²⁾.

Значить, гносисъ не есть явленіе, возникшее впервые въ области христіанства, какъ ересь (гносгицизмъ). Онъ относится къ міровой исторіи. Онъ обязанъ своимъ происхожденіемъ различнымъ—философско-этическимъ и религіознымъ движеніямъ античнаго міра предъ рождествомъ Христовымъ. Опредѣлить точно отношеніе гносиса къ синкретическому движенію того времени—нѣтъ возможности.

¹⁾ Eusebius Werke Zw B Die Kirchengeschichte I: Teil. III, 22, S. 368—370, рус. пер. сочиненій Евсевія Памела, т. I СПб 1858, стр 209—210. Ср Св Іустинъ мученикъ Разговоръ съ Трифономъ, Іуд гл 80.

²⁾ Harnack, Die altchn Lit. geschichte I, 144

Христіанскій гностицизмъ.

Юныя христіанскія общины были окружены плотнымъ кольцомъ языческаго и іудейскаго гносиса, который составлялъ одну изъ главныхъ вѣтвей античнаго синкретическаго движенія. Было вполнѣ естественно, даже неизбѣжно ожидать, что гностическое теченіе іудейскаго и языческаго міра будетъ просачиваться въ христіанство и здѣсь производить свое броженіе. Такъ дѣйствительно и было. Принимавшіе христіанство іудеи и язычники не отказывались окончательно отъ своихъ прежнихъ воззрѣній. Одни по невѣдѣнію, другіе, вслѣдствіе неискренняго обращенія—привносили свои прежнія вѣрованія въ новую религію и смѣшивали одни съ другими. Неудивительно, если между послѣдователями христіанской религіи оказывались и лица, проникнутыя гностическимъ духомъ. Слѣды зараженія нѣкоторыхъ христіанъ „лжеименнымъ знаніемъ“ (ψευδώνυμος γνῶσις) мы встрѣчаемъ уже въ писаніяхъ апостольскихъ. Гносисъ приблизился къ христіанству и вкрался въ него, прежде всего, чрезъ іудео-христіанство, а потомъ уже и чрезъ язычество. Поэтому въ посланіяхъ апостольскихъ ясныя другія замѣтны слѣды, именно, іудейскаго гносиса. Но съ другой стороны, іудейскій гносисъ не былъ чисто іудейскаго происхожденія; въ іудейскихъ сектахъ—у ессеевъ и терапевтовъ, а также въ раввинизмѣ и филонизмѣ дають себя знать языческія вліянія, такъ что чрезъ іудейскій гносисъ прокрадывался въ христіанство и языческій. А затѣмъ, въ апостольскій же вѣкъ придвинулся къ христіанству и сталъ съ нимъ бокъ о—бокъ, а къ самому концу I-го вѣка и вторгся въ него чистый языческій гносисъ въ лицѣ Симона Мага и другихъ гностиковъ.—Но въ вѣкъ апостольскій христіанство является больше угрожаемымъ

и только отчасти уже подвергшимся опасности со стороны гносиса. „Лжеименный гносисъ“ выступаетъ лишь случайно, по мѣстамъ, спорадически. Только во II вѣкѣ христіанской эры, при благопріятствовавшихъ условіяхъ со стороны самого христіанства, опредѣлявшаго свои отношенія къ іудейству и язычеству, іудео-языческой гносисъ сплавляется съ христіанскимъ ученіемъ и складывается въ громадное и сильное гностическое движеніе, оспаривавшее у церкви право на существованіе ¹⁾).

¹⁾ Отцы и писатели церкви назвали гностицизмъ ересью, а гностиковъ еретиками. По этому поводу проф. В. В. Болотовъ замѣчаетъ „Гносисъ имѣлъ роковое вліяніе на употребленіе слова αἵρεσις; со времени гностицизма αἵρεσις (αἵρεω—беру, избираю) стало являться чѣмъ то низкимъ, недостойнымъ, ересью въ нашемъ смыслѣ слова. Напротивъ, для истинныхъ грековъ αἵρεσις было не только не предосудительнымъ, но даже желательнымъ явленіемъ... Достойно замѣчанія, что αἵρεσις, понимаемое въ истинномъ смыслѣ, прилагалось даже и къ христіанству“ (Лекціи по исторіи древней Церкви. II. Исторія церкви въ періодъ до Константина В. СПб. 1910, стр. 348, примѣч. 1). Нельзя вполне согласиться въ данномъ случаѣ съ попутными замѣчаніями почтеннаго ученаго. Основное значеніе слова αἵρεσις—это *выборъ*, избраніе лучшаго. Въ классич. греческомъ языкѣ встрѣчаются выраженія—αἵρεσιν δοῦναι, προβάλλειν, διακρίνειν, въ связи съ этимъ—δοκιμασία ὀρθή, какъ правильное испытаніе, обдуманное рѣшеніе, избраніе,—или еще εὐνοια αἵρεσις, какъ выборъ удачный, создающій хорошее душевное настроеніе; отсюда выраженіе—ἀπ' ἀρχῆς εἶχετε πρὸς ἡμᾶς αἵρεσιν. У LXX слово αἵρεσις, равняясь евр. נִדְבָה (nedabah), означаетъ выборъ лучшей жертвы, по усердію, Богу (Лев. XXII, 18, 21), или свободное лучшее рѣшеніе (1 Макк. VIII, 30).—Во-2-хъ, слово αἵρεσις употребляется въ смыслѣ философскихъ направленій и школъ. У Діогена Лаэртія есть такое выраженіе: τοῦ δὲ ἡσυχῶ (разумѣется, какъ одной изъ частей философіи) γενομένην αἵρέσειν δέχεται Ἀκτινμαίτη, Κορυναίτη, Ἠλειακὴ κτλ. Иосифъ Флавій говоритъ о τρεῖς αἵρέσεις τῶν Ἰουδαίων (Antiqu. XIII, 5, 9). Точно также въ кн. Дѣян. упоминается о αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων—V, 18,—τῶν Φαρισαίων, XV, 5; даже имя αἵρεσις прилагается къ христіанамъ—τῆς τῶν Ναζωραίων αἵρέσεως—XXIV, 5.—Въ 3-хъ, αἵρεσις является синонимомъ σχίσμα, διχοστασί (Рим. XVI, 17; 1 Кор. XI, 19, Гал. V. 20, 2 Петр II, 1), однако выступая понятіемъ болѣе выразительнымъ, означающимъ направленіе, крѣпко сложившееся, слѣдующее по своему собственному самостоятельному пути, отрѣшен-

Существенное отличие языческаго и иудейскаго синкретическаго-гностическаго движенія отъ христіанскаго гностицизма заключается въ томъ, что первое явленіе есть *собираніе* дорогихъ результатовъ работы *прошлаго*, соедине-

ное отъ другихъ, отсюда *αἵρεσις*—такое ученіе или направленіе, которое идетъ противъ церковнаго, становится въ противорѣчіе съ принятымъ въ церкви (Ср. *Cremer Biblisch-theolog Wörterbuch*. Gotha, 1902, 92—93). Ошибка проф. Волотова и подобныхъ ему—*Mangold'a*, *B. Weiss'a* и др. въ томъ, что если *αἵρεσις* какъ выборъ есть „явленіе желательное“ и „пріемъ вполне закономѣрный“ въ жизни политической, общественной и среди ученій философскихъ, то въ области религіозной жизни и ученія считается всегда явленіемъ *предосудительнымъ*, и не гностицизмъ въ этомъ виноватъ. Выбирать можно тамъ, гдѣ нѣтъ *уверенности въ истинѣ*. Съ этой точки зрѣнія законенъ и весьма желателенъ выборъ между политическими партіями и философскими ученіями. Но съ точки зрѣнія религіозной ортодоксии всякая гетеродоксія есть необходимо ересь, какъ *заблужденіе*. Гер. Кремеръ (стр. 93) не усматриваетъ формальнаго противорѣчія между философскимъ употребленіемъ слова *αἵρεσις*, какъ направленіемъ, и употребленіемъ въ христіанской церкви, въ смыслѣ извращенія истины, заблужденія: въ философіи—*избранное* (*αἵρεσις*) другое можетъ быть столь же или еще болѣе приближающимся къ истинѣ, какъ и первое; въ религіи же всякое избранное—другое будетъ неизбѣжно отдѣленіемъ отъ истины, ересью. Вопреки проф. Волотову, ап. Павелъ считалъ сквернымъ дѣломъ „ереси“ и въ Церкви Коринт., хотя бы онѣ косвенно содѣйствовали появленію „искусныхъ“ (*οὐ δόκιμοι*)—1 Кор. XI, 19. Въ посланіи къ Римл (XVI, 17) онъ прямо умоляетъ христіанъ, предостерегая отъ нихъ; а въ послан. Гал (V, 20) онъ причисляетъ „ереси“, наряду съ прелюбодѣвіемъ, идолослуженіемъ, къ „дѣламъ плотскимъ“ т. е. къ грѣхамъ, лишаящимъ человѣка царствія Божія. Тоже и у ап. Петра (II, 2, 1). Напрасно *Mangold W.* (*Die Irrlehrer der Pastoralbriefe*, s. 27, анн. 7) хочетъ такъ неудачно смягчить слово „*αἵρετικὸς ἀθέωπος*“—Тим. III, 10, понимая его не въ смыслѣ *Irrlehrer*, а „ein verführtes Gemeindeglied“. Не достигаетъ лучшихъ результатовъ и *B. Weiss* (*Briefe Pauli an Timotheus und Titus*, 1902, s. 375), говоря, что Тим III, 10—*αἵρετ.* *ἀθεο.* можетъ обозначати только человѣка, который производить раздѣленія (*Spaltung anrichtet*), но не того, кто принадлежитъ къ *αἵρεσις*“—*Zahn* (*Einleitung*, II, 62 анн. 2) утверждаетъ, что слово *αἵρεσις* на христіанской почвѣ никогда не было „нейтральнымъ понятіемъ“ и всегда употреблялось только „in schlimmer Sinn“. (Ср. Hofmann, *Die heilige Schrift*. VII, 2, s. 46: *αἵρεσις*=*Sonderrichtungen*). Что же касается названія христіанства τὸν Ναζωραίων ἢ αἵρεσις (Дѣян. XXIV, 5) или *αἵρεσις ἢ καθολική, ἢ ἀγνοητάς* (*Jersebins*, *Kirchengeschichte* X V,

ніе и увѣковѣчаніе идеальныхъ цѣнностей отходившаго въ вѣчность античнаго міра; христіанскій же гностицизмъ представлялъ собою *связь* прошлаго съ *будущимъ*, отжившаго язычества и отчасти іудейства съ народившимся христіанствомъ.

Гностицизмъ апостольскаго вѣка. Симонъ магъ. Гностицизмъ вѣка апостольскаго естественно начинать съ того, „отъ котораго, по словамъ св. отцовъ, произошли всѣ ереси“ и „получило свое начало лжеименное знаніе (γνώσις)“¹⁾,

21—22, Evs. Werke II. B. 2 T. Leipzig. 1908, p. 889), то первое принадлежитъ еврейскому адвокату Тертулу, обвинявшему ап. Павла предъ Феликсомъ, а второе взято изъ письма Константина В къ сиракузскому епископу, относящагося къ 315 году. Тертулъ иначе и не могъ назвать христіанство, какъ онъ его называлъ. Равнымъ образомъ и въ устахъ Константина В. *въ 315 году* было естественно наименованіе христіанства *αἵρεσις*, какъ одною изъ религій, однимъ исповѣданіемъ на ряду съ другимъ языческимъ. Всегда заслуживаетъ вниманія, что наименованіе *αἵρεσις* въ приложеніи къ христіанству принадлежитъ не апостолу, не св. отцу и даже не церковному писателю, а людямъ, находившимся внѣ церкви.—Значитъ не гностицизмъ повліялъ на дурную квалификацію слова *αἵρεσις* и не потому онъ заслужилъ названіе ереси. что „выбиралъ не изъ лучшаго, а изъ худшаго“ (съ его точки—это было самое лучшее), а потому, что онъ извращалъ все христіанство и глав. образомъ догматъ искупленія —Если имѣть въ виду позднѣйшее словоупотребленіе, по которому *αἵρεσις* есть извращеніе истины лицами, стоящими *внутри* Церкви и слѣдовательно признающими основы христіанства, справедливѣе было бы назвать гностицизмъ *антихристіанствомъ*, ибо не кое-что извращалъ онъ въ христіанской церкви, а самъ хотѣлъ стать на мѣсто церкви. Однако и съ этой точки зрѣнія не попятно утвержденіе Манселя, что гностицизмъ „никогда не былъ классифицируемый, какъ ересь, но только какъ *философское* (явленіе),—это могло быть языческимъ или антихристіанскимъ, но собственно не еретическимъ“ (*Mansel. The Gnostic Heresies. London. 1875, p. 3.*)

¹⁾ „Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substituerent“. „a quibus (sc. Simonianibus) falsi nominis scientia accepit initia“. . *S. Irenaeus. Contra haereses I, 23, 24, III, предисл. (Migne. Patrologiae cursus. VII, 671—672* Ср *S. Epiphanius. Κατὰ τῶν αἵρεσέων XXI, 1. „Σίμωνος γίνεται τοῦ Μάγου πρώτη αἵρεσις, ἀπὸ Χριστοῦ καὶ δεῦρο ἀρξασμένη“.* Corpus haereseologici t. II, ed. *Fr. Oehler* Berolini 1859, p. 122, рус. переводъ. Творенія св. Епифанія Кипрскаго, т. 42, стр. 107 —Слѣдуетъ замѣтить, *Евгеапшъ* (Евсевій. Церк. исторія III, 22) называетъ *Θευυισα* первымъ растлителемъ христіанскаго ученія и выводитъ гностицизмъ изъ іудейскихъ сектъ.

т. е. съ Симона мага¹⁾. Первое упоминаніе о немъ встрѣчается въ кн. Дѣян. VІІІ, 5—24, гдѣ онъ выступаетъ, какъ волхвъ (μαγέωv), изумлявшій народъ самарійскій своими

¹⁾ Точно локализовать христіанскій гностицизмъ въ его происхожденіи чрезвычайно трудно.—Христіанство исторически и догматически связано съ іудействомъ. Гностицизмъ же вообще возникъ на синкретической почвѣ. Однако отъ синкретическаго теченія не осталось не затронутымъ и іудейство (см. выше, стр. 110—132. Ср. *Dähnз, Geschicht. Darstellung der indisch-alexandrinischen Religions-Philosophie*, I, s. 45; ср. s. 32; *Creuzer. Symbolik und Mythologie*, IV, s. 407. *Gfrörer. Krit. Geschichte des Urchristenthums* I, 2, s. 352. *R. Rothe. Die Anfänge der christlich Kirche*. B. I, s. 330...). Происхожденіе въ іудействѣ сектъ—есеевъ, терапевтовъ—можно объяснить только изъ (языческихъ) синкретическихъ вліяній на него. Съ іудейскими то сектами, первую изъ которыхъ назвали есеи, и связываетъ Егезиппъ христіанскій гностицизмъ (У Евсевія. Цер. Ист. IV, 22).—Не отрицая, конечно, того, что синкретическое теченіе нѣкоторые элементы заимствовало и у іудейства, и они имѣютъ мѣсто и въ христіанскомъ гностицизмѣ, мы въ общемъ взглядъ Егезиппа должны отвергнуть. Сообщение Егезиппа удивляетъ своею некритичностью и сбивчивостью. Егезиппъ сообщаетъ такое странное извѣстіе: „первымъ растлителемъ ея (церкви) былъ Февуисъ, недовольный тѣмъ, что его не сдѣлали епископомъ. Онъ принадлежалъ къ одной изъ семи народныхъ сектъ. Изъ нихъ же вышли и Симонъ.. и Клеовій“. О какомъ „епископствѣ“ въ церкви можно говорить по отношенію ко времени, предшествовавшему Симону магу?!?... Далѣе, справедливо впервые Гарнакъ (*Zur Quellenkritik*, s. 39) указалъ на то, что Егезиппъ два раза называетъ массотеевъ—во 1-хъ, въ числѣ семи іудейскихъ народныхъ сектъ, а другой разъ—послѣ Симона и др. т. е. какъ христіан. ересь. Притомъ, производить *богатый содержаніемъ* христіанскій гностицизмъ изъ *іудейскихъ только* сектъ—значитъ по истинѣ обладать лишь очень „ограниченнымъ кругомъ зрѣнія“ (Подробнѣе объ этомъ будетъ ниже). Гораздо болѣе оснований, согласно съ оо. церкви (см. 136 стр. прим. 1), связывать происхожденіе христіан. гностицизма съ самаританствомъ и самарійскими магами. Вышедшее на половину изъ іудейства, съ его Моисеевымъ закономъ, но безъ его стражей-профетовъ, самаританство съ самаго начала было открыто широкому вліянію со стороны язычества и представляло собою *синкретическое явленіе* въ самомъ своемъ происхожденіи (Ср. 4 кн. Цар. XVІІІ, 23—24, 29, 32—33). Отъ древняго самарянства не сохранилось прямыхъ источниковъ. Но первые исторически-извѣстные литер. памятники самарянства отъ 2-ой половины II или начала I в. сохранившіеся въ видѣ фрагментовъ Евполема и др. у Евсевія Кесс. (*Praeparatio evang.* IX, 17, 18, 23. *Migne. T. XXI, s. 705—710*), извлекаго ихъ изъ книги „объ іудеяхъ“ писателя I в. до р. Хр.—Александра Полигистора—свидѣтельствуютъ о типичномъ синкретическомъ возрѣніи самарянъ. Главнымъ лицомъ наиболѣе важнаго отрывка Евполема является Авраамъ, и онъ по своему происхожденію поставляется авторомъ въ связь съ гигантами, относится по времени жизни то къ десятому, то тринадцатому роду (δεκάτη δε γενεή... и εν τρισκα.δεκάτη...); онъ же въ совершенствѣ усваиваетъ вавилон и егип

волхвованіями (ταῖς μαγείαις); само христіанство привлекло его совершающимися „силами и знаменіями великими“ (θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας), гл. VIII, 9. 11—13¹⁾). Но если по

мудрость. Эпохъ въ томъ же фрагментѣ отождествляется съ греческимъ Атласомъ, ему приписывается изобрѣтеніе астрологии, а сынъ его Маеусала будто бы получилъ чрезъ ангеловъ Божіихъ гносисъ и „такимъ образомъ позналъ насть“ (ὅν πάντα δι' ἀγγέλων θεοῦ γινῶναι καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγινῶναι). Исслѣдователь этихъ фрагментовъ Фрейденталь (*J. Freudenthal. Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judaischer und samaritanischer Geschichtswerke*—въ „Hellenistische Studien. Heft 1—2“ Breslau. 1875) говоритъ, что разсматриваемый фрагментъ представляетъ собою „конгломератъ іудейской исторіи и греко-вавилонской міеологіи“ Данный фрагментъ и другіе—анонимный, потомъ Клеодема или Малха и Фалла, какъ именно *фрагменты*, т. е. отрывки, кусочки—предполагаютъ, конечно, *цѣлыя* произведенія въ томъ же духѣ, т. е. *эллинистическую* литературу на самарянской почвѣ. Съ такимъ представленіемъ дѣла вполне согласуется фактъ появленія извѣстныхъ маговъ среди самарянъ приблизительно столѣтіе спустя и въ свою очередь подтверждаетъ правильность сдѣланныхъ выводовъ. Среди названныхъ маговъ особенно извѣстностью пользуется Симонъ и отчасти ученикъ его Менандръ. Данные о третьемъ самар. магѣ Досиеѣ—сбивчивы. Іустинъ, Ириней и Ипполитъ II ничего не говорятъ о немъ. Егезиппъ упоминаетъ о немъ послѣ Симона м. (Евс. II. И. IV, 22). Но Ипполитъ I, по свидѣтельству Фотія (Bibli. cod. 121; Migne. III, с. 404), начиналъ съ него свою синтагму противъ ересей, первое мѣсто отводитъ ему и пс.-Тертулліанъ; Епифаній и Филастрий ставятъ его раньше Симона въ псевдо-климентинахъ (Recog. II, 8; Homil. II, 24) и въ апостольскихъ постановленіяхъ (VI, 8) Досиеей выступаетъ въ качествѣ учителя Симона. Самыми важными въ истор. отношеніи свѣдѣніями о Досиеѣ являются сообщенія о немъ Оригена, который упоминаетъ не только о немъ но и объ ученіи его и послѣдователяхъ (Κατὰ Κέλσοῦ I, 57. Die grisch. chr. Schriftsteller. Origenes. B. I, p. 108—B. IV, p. 251, въ толкованіи на ев. св. Іоанну—B. IV, p. 251 и въ сочиненіи „Περὶ ἑρῆων“, IV, 17; Migne T. XI. с. 379)

Вопросъ о самарянствѣ, какъ благопріятной почвѣ для гностицизма—прекрасно раскрытъ у *Hilgenfeld'a*—Die Ketzergeschichte S 155. Judentum und Judenchristenthum, ss. 47—48, 50, 53—54 и у *O. Gruppe* Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. B. II. München. 1906, ss 1608—1609. Этимъ магамъ—особенно Симону и отчасти его ученику Менандру—приписываются оо. и писателями церкви цѣлыя гностицескія системы, отъ нихъ же производятся первые христіанскіе гностики (Ириней, I, 24), т. е. весь христіанскій гностицизмъ (Ириней, I, 29, 1 ср.—31, 3).

Но вопросъ о происхожденіи *христіанскаго* гностицизма нужно отличать отъ проблемы о происхожденіи *гностицизма вообще*. Симонъ магъ, будучи главнымъ виновникомъ христіан. гностицизма, самъ является, вѣроятно, послѣдователемъ офитскаго гносиса (Ср. *Lipsius* Ueber die ophitisch System Zeitschrift für wissenschaftlich Theologie. 1861, IV, s. 440).

¹⁾ *H. Waitz* (Hauck. Realencyklopädie XVIII S 352) несправедливо усматриваетъ въ Дѣян VIII, 9—13 „zwei verschiedene Anschauungen von Simon M.“

виѣшнему проявленію Симонъ магъ выступалъ, какъ чародѣй, изумлявшій народъ своими волхвованіями, то выдавалъ онъ себя за „нѣкоего велика“ (λέγων εἶναι τινα ἑαυτὸν μέγαν), и народъ самарійскій говорилъ о немъ: οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλομένη μεγάλη (ст. 9. 10)¹⁾. Дальнѣйшія свѣдѣнія о немъ мы находимъ у св. Іустина мученика въ его I апологіи, 26, 56 ср. II ап. 15 и въ разговорѣ съ Трифономъ, гл. 120,—свѣдѣнія сравнительно краткія; за болѣе подробными св. Іустинъ отсылаетъ къ своему сочиненію „Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων“, къ сожалѣнію, не сохранившемуся до насъ, но, по всей вѣроятности, использованному древними ересеологами. Св. Іустинъ ставитъ Симона мага и его ученика Менандра подъ непосредственное вліяніе демоновъ и богохульное лжеученіе ихъ указываетъ въ томъ, что они выдавали себя за боговъ (προεβάλλοντο οἱ δαίμονες ἀνθρώπους τινας λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεοὺς). И почти всѣ самаряне, а нѣкоторые и изъ другихъ народовъ признавали Симона за перваго бога и поклонялись ему (σχεδὸν πάντες οἱ Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ὁμολογοῦντες; ἐκείνον (ср. Разговоръ. 120). Симонъ М. водилъ съ собою какую то Елену, которую онъ взялъ изъ блуднаго дома (Евсевій Цер. исторія II, 13 прибавляетъ) въ Тирѣ финикійскомъ, и выдавалъ ее за первую происшедшую отъ него мысль (τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην). Во времена императора римскаго Клавдія, Симонъ м. прибылъ въ Римъ (ἐν τῇ βασιλείᾳ Ῥώμῃ ἐπὶ Κλαυδίῳ Καίσαρος γενόμενος ὁ Σίμων) и здѣсь имѣлъ такой успѣхъ, что народъ римскій и сенатъ признали его за бога и въ честь его воздвигли статую, съ надписью на римскомъ языкѣ: Simoni deo sancto²⁾.

¹⁾ Слово „μεγάλη“ здѣсь лучше понимать въ смыслѣ буквальной транскрипціи арамейскаго слова ܢܘܪܘܢ или ܢܘܪܢ—означающаго откровеніе (См. *Klostermann. Probleme im Apostelgesch.* Gotha 1883, s. 15—21) Получается такой смыслъ Симонъ говорилъ, что онъ есть „сила Бога называемая ܢܘܪܢ“ т. е. „откровеніе Бога“

²⁾ Теперь признано, что въ данномъ случаѣ св. Іустинъ допустилъ ошибку, прочитавши на колоннѣ вмѣсто написаннаго *Simoni Deo Sancto*—нѣсколько иное *Simoni Deo Sancto*. Счастливый случай помогъ найти эту колонну въ 1574 г

Сообщенію св. Іустина о Симонѣ м. придается особое значеніе, такъ какъ и самъ Іустинъ происходилъ изъ Самаріи¹⁾. Дальнѣйшіе ересеологи, наряду съ Дѣян. VIII, 5—24, клали данныя Іустина въ основу своихъ повѣствованій. Это мы видимъ, напр., у св. Иринея.

*Св. Иринея*²⁾ начинаетъ свой рассказъ о Симонѣ м. съ кн. Дѣян. VIII. Выдержка изъ книги Дѣянъ кончается проклятіемъ ап. Петра, произнесеннымъ надъ Симономъ (ст. 21); но нѣтъ рѣчи о покаяніи Симона м. (ст. 24). Послѣ этого дѣлается „искусственный переходъ“ къ синтагмѣ св. Іустина³⁾: первоначально сообщается изъ нея самое главное— о самообожаніи Симона, что Симонъ „училъ, что онъ есть тотъ самый, который между іудеями явился какъ сынъ, въ Самарію нисходилъ Отцемъ, къ прочимъ же народамъ пришелъ какъ Духъ Св. (Inter Iudaeos quasi Filius apparuerit, in Samaria autem quasi Pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi Spiritus sanctus adventaverit). Въ отдѣлахъ 2—4 св. Иринея пользуется, кажется, исключительно синтагмой св. Іустина⁴⁾. Здѣсь ученіе Симона м. раскрывается гораздо

¹⁾ Dialogus cum Tryphone, с. 120. De Otto. Corpus apologetarum. V. VII, р. 432. Рус. пер. 2 изд. 326.

²⁾ Contra haereses I, XXIII, 1—4. *Migne Patrologiae cursus completus*. t. VII, с. 670—678, рус. переводъ прот. Преображенскаго. Изд. 1900, стр. 86—88.

³⁾ Вопросъ о томъ, воспользовался ли св. Іустинъ повѣствованіемъ кн. Дѣян. VIII, говоря въ своей синтагмѣ о Симонѣ м., вообще вопросъ объ отношеніи Іустина къ книгѣ Дѣян.—остается пока спорнымъ. *Harnack* (Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig. 1873. S. 89) рѣшаетъ этотъ вопросъ положительно; *Hilgenfeld* (Die Ketzergeschichte. S. 172—173) отрицательно и въ доказательство ссылается на „искусственный переходъ“, замѣченный имъ у св. Иринея между 1 и 2 отдѣломъ XXIII гл. Значить, заключаетъ онъ, св. Иринея самъ приводитъ изъ кн. Дѣян.; а затѣмъ прилаживаетъ повѣствованіе къ синтагмѣ Іустина.

⁴⁾ Мнѣнія изслѣдователей по этому вопросу расходятся. *Lipsius* (Lipsius. Zur Quellekritik des Epirhanios Wien. 1865, s. 77) утверждаетъ, что св. Иринея, кромѣ синтагмы Іустина, пользовался въ данномъ случаѣ и другимъ источникомъ. Ему возражаетъ основательно Гильгенфельдъ (Die Ketzergeschichte. S. 173—173), что кому больше могъ довѣриться Иринея, говоря о самаританинѣ Симонѣ, какъ не Іустину, также происходившему изъ Самаріи; потому, ничего нѣтъ у Иринея такого, чего бы онъ ни вычиталъ у Іустина. Иринея, напр., ничего не сообщаетъ о Досиеѣ и о Етоотъ—и это весьма характерно эгого онъ не могъ найти у Іустина; эти свѣдѣнія заимствуются изъ другого источника

подробнѣе, тѣмъ въ извлеченіяхъ апологіи и разговора съ Трифономъ. Елена—мысль (ἐνώσια) есть мать всѣхъ вещей, ибо чрезъ нее Симонъ замыслилъ и создалъ міръ. „Эта мысль, выходя изъ него и зная волю своего Отца, низошла въ нижнія области (ad inferiora) и породила ангеловъ и власти, которыми, по его словамъ, и сотворенъ этотъ міръ. Послѣ того какъ она ихъ произвела, была задержана ими изъ зависти (propter invidiam), такъ какъ они не хотѣли считаться порожденіемъ какого либо другого существа... (она) терпѣла отъ нихъ всякое безчестіе... и даже была заключена въ человѣческое тѣло и, по временамъ, какъ бы изъ сосуда въ сосудъ переходить изъ одного женскаго тѣла въ другое (per saesula veluti de vase in vas transmigraret in altera muliebria corpora). Она была въ той Еленѣ, изъ-за которой произошла Троянская война... Странствуя изъ тѣла въ тѣло.., она наконецъ отдалась въ развратный домъ; она то и есть погибшая овца (perditam ovem).—Поэтому, онъ пришелъ самъ, чтобы опять взять ее къ себѣ и разрѣшить ее отъ узъ, а людямъ доставить спасеніе чрезъ познаніе его (hominibus salutem praestaret per suam agnitionem). Такъ какъ ангелы худо управляли міромъ, потому что каждый изъ нихъ стремился къ верховной власти, то онъ пришелъ для исправленія вещей (ad emendationem venisse rerum) и сошелъ, преобразившись и уподобившись силамъ, властямъ и ангеламъ, чтобы явиться среди человѣковъ, хотя онъ не былъ человѣкъ, и показался пострадавшимъ въ Іудеѣ, хотя онъ не страдалъ ¹⁾ (ut et in hominibus homo appareret ipse,

¹⁾ Въ этомъ мѣстѣ у Тертуліана (de anima 34), у Ипполита (Refutatio VI, 19) и у Епифанія (XXI, 1) находимъ добавленіе: „ἀλλὰ φησὶται Ἰουδαίος μὲν ὡς οὖν, ἐν δὲ τῇ Σαμαρείᾳ ὡς πατέρα... т. е. тѣ самыя слова, которыя у Иринея помѣщены выше—XXIII, 1, гдѣ идетъ рѣчь о явленіи. а не страданіи Симона.—Возникаетъ вопросъ, кто здѣсь точнѣе слѣдуетъ источнику—св. Иринею, или остальные авторы. Липсий рѣшаетъ вопросъ въ пользу вѣрности источнику со стороны Иринея (Die Quellen der ältesten

cum non esset homo; et passum autem in Judaea putatum, cum non esset passus)... Тѣ, которые вѣрили въ него и его Елену, и, какъ свободные, дѣлали, чтó хотѣли; потому что люди спасаются его благодатью, а не за дѣла праведныя. Ибо дѣла праведныя не по природѣ, а случайно (пес... naturaliter operationes justas, sed ex accidenti), такъ какъ ангелы, создавшіе міръ, установили это, имѣя въ виду посредствомъ такихъ заповѣдей поработить людей (per hujusmodi praescripta in servitatem deducentes homines)... Поэтому мистическіе жрецы этой секты живутъ сладострастно и занимаются дѣлами волхвованія.—Такія свѣдѣнія о Симонѣ и его сектѣ мы находимъ у Иринея, заимствовавшаго ихъ изъ кн. Дѣян. и у Іустина. Новыхъ важныхъ дополненій мы не встрѣчаемъ ни у Тертуліана (о душѣ глав. XXXIV, ср. LVII, ср. de praescriptonibus—XXXIII), ни въ синтагмѣ Ипполита, возстановляемой изъ псевдо-Тертуліана (с. 1), ни Елифанія (ср. XXI) и Филастрія (ср. XXIX).—Но вотъ уже у Ипполита въ Refutatio omnium haeresium или въ Philosophumena мы находимъ нѣчто новое. Онъ излагаетъ подробно систему Симона по сочиненію —μεγάλη ἀπόφασις, приписываемому Симону. (См. VI, 7.—18; X, 12, ср. IV, 51, по изд. L. Duncker'a et F. G. Schneidewin, стр. 234—253, 510—513; 124—129).—Исходя изъ изреченія Моисея, что Богъ есть огонь сжигающій и снѣдающій (ср. Втор. IV, 24),—Симонъ утверждалъ: πῦρ εἶναι τῶν ὄλων (λέγει) τὴν ἀρχήν; въ этомъ случаѣ, замѣчаетъ Ипполитъ, онъ не только извращалъ законъ Моисея, но и обкрадовалъ мрачнаго Гераклита (τὸν σκοτεινὸν Ἡράκλειτον συλαγωγῶν). Это универсальное начало Симонъ называлъ еще ἀτέραντος δύναμις. Буквальныя выраженія изъ его книги приводитъ Ипполитъ:

Ketzergeschichte. Leipzig. 1875, S. 78). Гильгенфельдъ. (Die Ketzergeschichte S. 177), по-видимому, съ большимъ правомъ рассуждаетъ, что скорѣе нужно допустить, что одинъ могъ сдѣлать перестановку въ первоисточникѣ, а не два-три автора, какъ-бы по согласію, допустили перестановку

«Τούτο τὸ γράμμα ἀποφάσεως φωνῆς καὶ ὀνόματος ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγάλης δυνάμεως τῆς ἀπεράντου. Διὸ ἔσται ἐσφραγισμένον, κεκρυμμένον, κεκαλυμμένον, κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ρίζα τῶν ὄλων τεθεμελίωται». (Lib. VI, 9, p. 236—ср. VI, 18, p. 250, гдѣ ἀρχὴ δυνάμεως или ρίζα τῶν ὄλων наз. еще σιγή, ἀόρατος, ἀκατάληπτος). Огонь, какъ начало всего, не простой, но т. ск. двойной природы (τὴν τοῦ πυρός διπλὴν τινὰ τὴν φύσιν): τὸ μὲντι κρυπτόν, τὸ δέ τι φανερόν—сторона скрытая и обнаруживающаяся. Отношение между ними опредѣляется довольно замысловато: κεκρύφθαι δὲ τα κρυπτά ἐν τοῖς φανεροῖς τοῦ πυρός, καὶ τὰ φανερά τοῦ πυρός ὑπὸ τῶν κρυπτῶν γεγονέναι—скрытое закрыто обнаруженіями огня, и обнаруженіе огня происходитъ отъ скрытаго. Такое отношение между двумя сторонами огня у Симона Иполитъ ставить въ параллель къ δυνάμει καὶ ἐνεργίᾳ Аристотеля и νοητὸν καὶ αἰσθητὸν Платона (Lib. VI, 9, p. 236—238).—Міръ произошелъ отъ неимѣющаго происхожденія огня ¹⁾. Процессъ происхожденія состоялъ въ томъ, что прежде всего появилось изъ огня шесть корней бытія. Эти шесть корней вышли изъ огня сизигіями (супружескими парами), именно: νοῦς καὶ ἐπινοία, φωνὴ καὶ ὄνομα, λογισμὸς καὶ ἐνθύμησις. Въ этихъ корняхъ заключалось все безграничное могущество (δύναμις), но потенциально, а не актуально. Это безграничное могущество Симонъ называлъ ἐστῶτα, στάντα, στηρόμενον ²⁾, Это наименование высшей силы имѣеть мѣсто только здѣсь, гдѣ рѣчь идетъ о переходѣ къ созданію міра.—Ученіе о сизигіяхъ характеризуетъ принципъ системы Симона, какъ муже-женскій. Въ связи съ

¹⁾ Γεγονεν οὖν κόσμος ὁ γεννητός, ἀπὸ τοῦ ἀγγενήτου πυρός—lib VI, 12, p. 240.

²⁾ Ἐξ ρίζας τὰς πρώτας τῆς ἀρχῆς τῆς γεννήσεως λαβὼν ὁ γεννητός ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ πυρός ἐκείνου γεγονέτι δὲ τὰς ρίζας ψησί κατὰ συζυγίας ἐπὸ τὸν πυρός, ἄστινας ρίζας καλεῖ νοῦν καὶ ἐπινοίαν, φωνὴν καὶ ὄνομα, λογισμὸν καὶ ἐνθύμησιν· εἶναι δὲ ἐν τοῖς ἑξ ρίζαις ταύταις πᾶσαν ὁμοῦ τὴν ἀπεράντον δύναμιν δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ. Ἦντινα ἀπεράντον δύναμιν ψησί τὸν ἐστῶτα, στάντα, στηρόμενον.—lib. VI, 12, p. 240.

этимъ стоитъ сага объ Еленѣ, о которой упоминаетъ Ипполитъ въ VI, 19—20, примыкая къ Иринею. Если Симонъ изображается такимъ, въ которомъ явилась высшая сила, духъ пришелъ къ абсолютному самосознанію,—то обусловленное чрезъ это спасеніе *ἕνωσις* или міровой души представляется въ образѣ Елены, которая приходитъ къ спасающему Симону ¹⁾.—Кромѣ того, у св. Ипполита и въ жизнеописаніи Симона встрѣчаются такія подробности, которыхъ нѣтъ у Іустина—Иринея. По Ипполиту, Симонъ пришелъ въ Римъ, когда тамъ находился ап. Петръ, который противодѣйствовалъ его злому ученію. Возвратившись на родину въ Самарію, въ Гитту, Симонъ училъ, сидя подѣ платаномъ. Предчувствуя близкій конецъ, онъ сказалъ своимъ ученикамъ, что если они заруютъ его живого въ яму, то онъ въ третій день воскреснетъ (*εἰ χωρεῖται ζῶν, ἀναστήσεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*). Ученики сдѣлали все такъ, какъ онъ велѣлъ; однако онъ остался въ могилѣ до сего дня, ибо *онъ не былъ Христосъ* (*ὁ δὲ ἀπέμεινεν ἕως νῦν οὐ γὰρ ἦν ὁ Χριστός*) ²⁾. Если по Іустину-Иринею Симонъ былъ въ Римѣ при им. Клавдіи, то по Ипполиту—при Неронѣ, когда былъ въ Римѣ и ап. Петръ. Чрезвычайно интересно сообщеніе Ипполита, что Симонъ, подѣ конецъ жизни, выступилъ по родинѣ, какъ антихристъ.

Хотя есть возможность провести отдѣльныя нити, соединяющія изложенія системы Симона у Іустина-Иринея съ одной стороны и въ *Refutatio* Ипполита съ другой ³⁾,—тѣмъ не менѣе нужно признать, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ двумя различными системами. Различіе этихъ двухъ си-

¹⁾ *W. Möller. Geschichte der Kosmogonie. Halle. 1860, SS. 308—310,*

²⁾ *Refutatio omnium haeresium. Duncker et Schneidevin. lib. VI, 20, p. 256, 258.*

³⁾ Какъ это дѣлаетъ *W. Möller* (*Geschichte der Kosmogonie, s. 308—310*), напр по отношенію къ сизигіямъ и сагѣ объ Еленѣ.

стемъ у Ипполита выступаетъ ясно, когда онъ въ VI, 19—20 говорить о Симонѣ на основаніи Іустина-Иринея, а въ VI, 7—18, пользуясь ἀπόφασις μεγάλη. Въ первомъ случаѣ выступаетъ Симонъ, какъ магъ, и Елена; во второмъ Симонъ—ἐστὼς, στάς, στησόμενος и сизигія (безъ Елены).—Что же представляетъ собою второй источникъ Ипполита—ἀπόφασις μεγάλη? Ипполитъ приписываетъ эту книгу, ничто же сумняся, Симону: ὁ Σίμων προσαγορεύεται... λέγει... ἐν τῇ Ἀποφάσει τῆ μεγάλης καλεῖ¹⁾—и отчасти дѣлаетъ изъ нея буквальные выдержки²⁾, отчасти реферируетъ ее.

Гильгенфельдъ, на основаніи того, что ἐστὼς встрѣчается уже у Досифея, высказался за древность системы съ ἐστὼς и сдѣлалъ упреку св. Іустину за его якобы одностороннее изложеніе системы Симона мага³⁾. Но здѣсь долженъ быть принятъ во вниманіе тотъ фактъ, что понятіе ἐστὼς принадлежитъ къ александрійской религіозной философіи и встрѣчается у Филона⁴⁾, а затѣмъ у Климента Александрійскаго⁵⁾. Это обстоятельство даетъ право видѣть въ ἀπόφασις μ. влияние александрійской религіозной философіи и относить появленіе этой книги къ болѣе позднему времени, и едва-ли приписывать ее самому Симону. Слишкомъ трудно допустить, чтобы св. Іустинъ, какъ землякъ Симона, не зналъ объ этой книгѣ, или чтобы св. Иринея не вычиталъ объ

¹⁾ Refutatio VI, 7—18 passim.

²⁾ Всѣ буквальные выдержки выписаны у Hilgenfeld'a (Die Ketzergeschichte, ss 454—458).

³⁾ Die Ketzergeschichte, s. 181.

⁴⁾ Напр. De mutatione nominum (Philonis Al. opera. Vol. III. Ed. P. Wendland Berolini. 1898, p. 169) ὁ μὲν (θεός) κατὰ τὰ αὐτὰ ἐστὼς.— De posteritate Caini (V. II, p. 17) τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἐστὼς θεός ἐστι. Понятіе ἐστὼς, кромѣ сочиненій Филона и строматъ Климента Ал., находится еще въ псевдоклиментинахъ.

⁵⁾ Stromat. I, 24, 163; δηλοῖ τὸ ἐστὼς καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἀτρέπτον φῶς; Ср. VIII, 10, 57: φῶς ἐστὼς—и наконецъ въ II, 11, 52 ἐστὼς—означаетъ жизненный идеалъ симоніанъ. Послѣдователи Симона „поклоняются стоящему“.

этомъ въ его синтагмѣ. Слѣды позднѣйшаго происхожденія *ἀπόφασις* μ. видны и въ томъ, что въ этой книгѣ цитируются и письменныя евангелія ¹⁾, и посланія ап. Павла ²⁾ и ап. Петра ³⁾. Симонъ, дѣйствовавшій въ 30-хъ годахъ въ Самаріи и въ 50-хъ посѣтившій Римъ, не могъ еще знать священныхъ новозавѣтныхъ книгъ. Признаки болѣе развитой, слѣд. позднѣйшей системы *ἀπόφασις* μ. признаетъ, въ концѣ концовъ, и Гильгенфельдъ ⁴⁾, хотя онъ склоненъ былъ, какъ выше сказано, относить систему съ *ἐστώς* къ древнему времени.— Можно думать, при своемъ путешествіи на западъ, въ Римъ, Симонъ имѣлъ своимъ этапомъ Египетъ, Александрію, опредѣляя въ такомъ случаѣ, какъ ересіархъ, путь позднѣйшаго гнозигизма. Въ Египтѣ онъ могъ оставить послѣдователей, которые развили его систему, примѣнительно къ мѣстнымъ понятіямъ, и изложили въ *ἀπόφασις* μ. ⁵⁾. Когда появилось *ἀπόφασις* μ.—сказать трудно. Слѣды ея существованія мы находили уже въ системы наассеновъ ⁶⁾, но вѣкъ самихъ наассеновъ не извѣстенъ. Болѣе вѣроятнымъ нужно считать конецъ II и начало III в.; ибо Иринеи и еще Ипполитъ въ своей синтагмѣ, какъ эго видно изъ псевдо-Тертуліана, не пользовались *ἀπόφασις* μ.,—и только въ своемъ новомъ сочиненіи „*Refutatio*“ Ипполитъ привлекаетъ *ἀπόφασις*,

¹⁾ Мате III, 10 (Лк. III, 9)—*Refutatio*. VI, 16, p. 246; Мө. III, 12—VI, 9. 236.

²⁾ 1 Кор. XI, 32—ср. *Refutatio*. VI, 14, p. 244

³⁾ 1 Петр. I, 24—25. Ср. *Refutatio* VI, 10, p. 238.

⁴⁾ *Die Ketzergeschichte*. S. 459—461. Cp. 181.

⁵⁾ *Amelineau* (*Annales du Musée Guimet* t. XIV, p. 28. 30) принимаетъ *ἀπόφασις* μ. за подлинное сочиненіе Симона, говоря, что Ипполитъ „*avait les livres du Magicien sous les yeux*“ и, признавая „очевидное сродство“, системъ Симона и Филона, думаетъ, что Симонъ учился въ школахъ Александріи, хотя самъ же замѣчаетъ, что знаменитый Филонъ, основатель александ. школы, могъ быть только современникомъ Симона

⁶⁾ *Refutatio* V, 9, p. 166—168. „*Τούτο. φησίν, ἐστὶ τὸ ῥήμα τοῦ θεοῦ, ὃ φησίν, ἐστὶ ῥήμα ἀποφίσεως τῆς μεγάλης δυνάμεως.*“

значить, она явилась во время, послѣ написанія его синтагмы ¹⁾).

Другихъ второстепенныхъ источниковъ о Симонѣ м., вполнѣ зависимыхъ отъ указанныхъ, мы не будемъ касаться, и только скажемъ нѣсколько словъ о псевдоклиментинахъ.

Климентины (Κλημεντία) заслуживаютъ особаго упоминанія потому, что въ свое время онѣ послужили однимъ изъ хрупкихъ основаній грандіозныхъ построеній тюбингенской школы, въ нѣкоторыхъ пунктахъ не утратившей своего значенія и доннынѣ. Климентины Ὁμιλίαι и Recognitiones—были объявлены источникомъ чрезвычайной важности для перво-христіанской исторіи ²⁾ и въ особенности для гностицизма ³⁾. На основаніи ихъ главнымъ образомъ была создана мнимая борьба между ап. Петромъ и Павломъ. При чемъ послѣдній будто-бы былъ изображенъ въ мифической личности Симона Мага, противника ап. Петра ⁴⁾. Но болѣе безпри-

¹⁾ *Stähelin* (Die gnostischen Quellen Hippolyts. S. 105, sp. 3); *Texte und Untersuchungen* 1890, T. VI, 3) вслѣдъ за Салмономъ утверждаетъ, что ἀπόφασις ρ. есть поддѣлка того „ловкого господина“, которому посчастливилось удачно сбыть сначала въ руки Ипполита нѣкоторые подлинныя документы гностиковъ.

²⁾ *Schwegler* Das nachapostolische Zeitalter I. Tübingen. 1846. s. 363.

³⁾ „Система, говоритъ Бауръ, какую мы находимъ въ этихъ гомиліяхъ.—для исторіи гносиса, какъ и вообще христіанской догмы тѣмъ важнѣе (соб. merkwürdiger), что она стоитъ въ совершенно особомъ отношеніи не только къ остальнымъ главнымъ системамъ, но также даетъ яснѣйшее доказательство того живого движенія, которое вызвало гностическія системы и противопоставила одну другой“. *Baur*. Die christliche Gnosis. Tübingen. 1835 S. 301.

⁴⁾ „Весь образъ Мага, говоритъ Бауръ, съ его характерными чертами есть ничто иное, какъ извращенный въ іудейскомъ духѣ, чрезъ ненависть противниковъ, образъ апостола“ (раз. Павла). Очень остроумно доказываетъ затѣмъ Бауръ, какъ іудео-христіане воплотили ненавистный имъ образъ ап. Павла въ Симонѣ Магѣ. Самое имя Симонъ дано по противоположности истинному Симону (Петру). Симонъ—самарянинъ, магъ Для іудеевъ—самарійское происхожденіе и магія—суть объекты высшей ненависти. Въ минуты самой напряженной вражды ко Христу они нашли достаточнымъ только сказать: „не правду ли мы говоримъ, что Ты самарянинъ, и что бѣсъ въ Тебѣ“ (Іоан. VIII, 48).

страстное отношеніе къ источникамъ въ послѣдующее время установило иную точку зрѣнія на Климентины и оцѣнило ихъ по достоинству. Ульгорнъ, которому принадлежитъ специальное изслѣдованіе о климентовыхъ писаніяхъ, отнесъ ихъ къ „области сагъ“ или даже „произвольной поэзіи“. Для Лянгена они не больше, какъ „Die Klementinomanie“ Новѣйшій изслѣдователь псевдо-кLEMENTИНЪ I. Вайтцъ ²⁾ утверждаетъ, что „въ основномъ писаніи Климентова романа нельзя находить другой тенденціи, помимо практически-назидательной,—и это значитъ преувеличивать (соб. ihr Gewalt antun) его значеніе, если, на основаніи отдѣльныхъ отрывковъ, приписывать (соб. beilegen) ему тенденцію—церковно-іерархическую (Langen), или догматико-іудео-христіанскую (Baur)“,—что „основное писаніе Климентова романа возникло во время между 220 и 230 въ Римѣ“. Приговоръ Гарнака ³⁾ о псевдоклиментинахъ еще болѣе суровъ. По нему, „гомилии и Recognitiones—такъ, какъ онѣ суть, принадлежатъ началу, значитъ, первымъ десятилѣтіямъ IV в. Для историческаго развитія католическаго ученія и церковнаго устройства они не должны быть привлекаемы, какъ факторы. Онѣ отражаютъ въ своихъ различныхъ наслоеніяхъ только то церковное состояніе, которое было уже достигнуто, но фальсифицируютъ его, насколько онѣ относить его назадъ и изъ Рима дѣлаютъ Іерусалимъ“.—Изслѣ-

Симонъ магъ за деньги хотѣлъ купить дары благодати. Это указаніе на собраніе ап. Павломъ милостыни въ Македоніи для Іерусалима, чтобы свискать расположеніе ап. Петра и др. апостоловъ и т. д. *Baur. Geschichte der christlichen Kirche. I. Aufl. Tübingen. 1863 SS. 91—93.* Ср. *E. Zeller. Die Apostelgeschichte. Auttgart. 1854, ss. 158..*

¹⁾ *Uhlhorn* (Hauck-Realencyclopädie. V, s. 2).

²⁾ *Hans Waitz. Die Pseudoklementinen. Leipzig. 1904, ss. 51. 75.* Ср. ss. 48—77. (Texte und Untersuchungen. N. F. X, 4).

³⁾ *A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte 4 Aufl. 1 B. Tübingen. 1909, ss. 332—333.* Ср. *Amelineau, Annales du Musée Guimet. XIV. Paris. 1887, p. 27; W. Moeller Schubert. Lehrbuch der Kirchengeschichte, B. I. SS. 110—112.* Общія свѣдѣнія о псевдоклиментинахъ у *O. Bardenhever'a—Geschichte der Altkirchlichen Litteratur I B. 1902, ss 351—363.* Проф. *Иванцовъ-Платоновъ.* Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Москва. 1873, съ 20 стр.

дователи, обличивши тюбингенскую школу въ переоцѣнкѣ псевдоклиментинъ, какъ извѣстнаго памятника, и даже прямо въ неправильномъ историческомъ освѣщеніи его, доказываютъ историческій характеръ Симона мага и отрицаютъ всякое сближеніе его съ ап. Павломъ. Замѣчательно, даже Гильгенфельдъ, болѣе или менѣе правовѣрный послѣдователь Тюбингенской школы, сильно колеблется и, въ концѣ концовъ, отказывается признать тожество Симона мага съ ап. Павломъ. Въмѣсто миаическаго Симона м. (съ точки зрѣнія тюбинг. школы), онъ признаетъ двухъ историческихъ—самаританскаго и іудейскаго, выросшаго въ Кессаріи и выступившаго въ качествѣ лжемессіи; послѣдняго онъ отчасти сближаетъ съ Симономъ магомъ¹⁾. Затѣмъ, Ал. Ричль—могучая вѣтвь тюбингенской школы—указываетъ на полную несообразность видѣть въ Симонѣ м. гомилиі ап. Павла²⁾.

Кто же былъ Симеонъ магъ?³⁾

Симонъ магъ былъ крещенъ, но не былъ христіаниномъ въ истинномъ смыслѣ; искренно, убѣжденно онъ никогда не вѣровалъ во Христа. Его система была составлена и распространена, вѣроятно, еще ранѣе его знакомства съ христіанствомъ⁴⁾. Дѣяпсатель апостольскій прямо говорить, что Симонъ, изумляя народъ своими волхвованіями, выдавалъ себя за „нѣкоего велика“, и народъ самарійскій

¹⁾ *Hilgenfeld*. Die Ketzergeschichte, ss. 167—170

²⁾ *Albr. Ritshl*. Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2 Aufl. Bonn. 1857, s. 228, 1 Anm.

³⁾ Историческій характеръ личности Симона м. отрицался только въ связи съ извѣстнымъ воззрѣніемъ Тюбин. школы на климентины. Когда это воззрѣніе было отвергнуто, то дѣйствительность существованія Симона уже не оспаривалась. Среди новѣйшихъ изслѣдователей мы встрѣтили странное исключеніе только у W. Schultz'a (Dokumente der Gnosis. S. LVIII). Напротивъ, Гарвакъ (Lehrbuch DG⁴. S. 270, 1). Райценштейнъ (Poimandres, S 233, 4 и д.), Лихтенауъ (*Liechtenhan*. Die Offenbarung im Gnosticismus, Göttingen 1901. SS. 5—6) и мн. др. самымъ рѣшительнымъ образомъ защищаютъ историческую достовѣрность личности Симона м.

⁴⁾ *Amelineau*. Annales du musée Guimet, p. 31—32.

говоришь о немъ, какъ „ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλούμενὴ μεγάλη“ (VIII, 5—13). Это, по-видимому, есть подлинное учение Симона м. о себѣ и сложившееся представлѣніе народа о немъ ко времени его не искренняго обращенія къ христіанству. Симонъ выдавалъ себя за „откровеніе бога“ и доказывалъ это своими волхвованіями. У его послѣдователей это основное представлѣніе Симона о самомъ себѣ варіировалось. Самаряне, напр. считали его за высшее божеское существо, которое открылось въ Самаріи, какъ отецъ, среди іудеевъ, какъ сынъ, а между прочими народами, какъ духъ св.¹⁾ (Св. Иринеѣ, ср. Ипполитъ, Тертуліанъ, Епифаній). Но не одни самаряне почитали Симона за бога, а „нѣкоторые и изъ другихъ народовъ признають его за первого бога и поклоняются ему; и какую то Елену... называютъ первую происшедшею отъ него мыслию“ (Св. Іустинъ. I Апол. гл. 26). Таковы, напр. по св. Іустину, римляне, признавшіе Симона богомъ и почтившіе его статуей²⁾. Здѣсь данъ былъ поводъ къ миеологизаціи Симона и Елены. Другіе народы постарались сблизить ихъ съ извѣстными имъ божествами. Среди азіатскихъ народовъ Симонъ и Елена были признаны за воплощеніе мужескаго и женскаго божественнаго принципа, согласно сиро-финикійской миеологіи (бога солнца Ваала и богини луны); а въ эллинистическомъ міросозерцаніи они преобразились въ Зевса и Аѣину, или Юпитера и Минерву (Св. Іустинъ I, 26, ср. 64; св. Иринеѣ I, XXIII, 4)³⁾.—У си-

¹⁾ Едва ли на этомъ основаніи можно приписывать Симону стремленіе „къ мировой религіи, обнимающей также и просвѣщенное язычество“ (*Hilgenfeld*, *Die Ketzergeschichte*, s. 185). Хотя по св. Іустину (I, 26) Симонъ выдавалъ себя за бога, но едва ли указанную формулу можно относить къ его собственнымъ изреченіямъ. Если, какъ сказано выше, его ученіе было раскрыто и уже, можетъ быть, *заключено* ко времени его знакомства съ христіанствомъ, то Симонъ не могъ говорить съ такою ясностью объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ.

²⁾ Какъ извѣстно, о статуѣ вѣтъ упоминанія у св. Ипполита и псевдоклиментинахъ.

³⁾ Ср. *W. Moeller-Schubert*. Lehrbuch. B. I. S. 145. Ср. *Hilgenfeld*. S. 153. Ср. *H. Waitz* (Nauck. V, s. 359).

моніанъ. которые держались системы ἀπόφασις μεγάλη, Симонъ выступаетъ преимущественно, какъ лжехристосъ ¹⁾, хотя и самаряне считали его Христомъ открывшемся въ Іудеѣ

Но если Симонъ выдавалъ себя „за какого великаго“, можетъ быть за самого бога, и славился своими волхвованіями, если въ системѣ его нѣтъ христіанскихъ элементовъ, за исключеніемъ словъ объ отцѣ, сынѣ и св. духѣ, почему же онъ считается христіанскимъ ересіархомъ? Вопросъ, разумѣется, не легкій для отвѣта ²⁾. Если самъ Симонъ имѣлъ только, такъ сказать, внѣшнее столкновеніе съ христіанствомъ, то нѣкоторые послѣдователи его были христіанами, хотя и еретически извращавшими христіанское ученіе. Значить, отъ Симона, какъ источника, пошелъ первый потокъ еретическихъ ученій. Начальникомъ всѣхъ ересей Симонъ можетъ быть названъ и потому, что въ его системѣ, какъ говоритъ Амелино ³⁾, находятся въ зародышѣ, можно сказать, всѣ ереси вѣка апостольскаго: и іудео-христіанство, и докетизмъ, и гностицизмъ.

Менандръ выставляется у ересеологовъ ближайшимъ ученикомъ и продолжателемъ заблужденій Симона. По Іустину, онъ также выдавалъ себя за бога (апол. I, 26), по Иринею (I, XXIII, 5), за посланника невѣдомыхъ силъ, Спасителя. училъ, подобно Симону, о сотвореніи міра ангелами, произведенными мыслію, обладалъ искусствомъ волхвованія и

¹⁾ „Χριστὸς ἐκ τῆς Σιμωνῶν“. Refutatio. VI, 9, ср. VI, 20—слова Ипполита, очевидно, направленные противъ представленія ἀπόφασις μεγάλη. Въ VI, 20 Ипполитъ прямо говоритъ, что Симонъ выдавалъ себя за Христа; поэтому приказалъ зарыть себя живымъ, чтобы въ третій день воскреснуть.

²⁾ H. Waitz (у Hauck'a V. 357—359) протестуетъ и противъ роли Симона—въ качествѣ основателя всемірной религіи, и христ. еретика, признавая его лишь за волшебника съ незначительнымъ кругомъ поклонниковъ въ Самаріи.

³⁾ Amelineau. Annales. 32, 1.

христіанское ученіе о воскресеніи мертвыхъ изъяснялъ въ духовномъ смыслѣ, въ смыслѣ воскресенія въ крещеніи.

Симонъ магъ и Менандръ рѣзко отличаются отъ послѣдующихъ лжеучителей-гностиковъ. Они принадлежатъ вѣку чудесъ и волхвованій; сами себя выдають за боговъ или небесныхъ посланниковъ. У вышедшихъ изъ ихъ среди Саторнила и Василида уже ничего подобнаго не встрѣчается.

Но Симонъ магъ и отчасти Менандръ стоятъ еще внѣ христіанства. Въ свящ. памятникахъ вѣка апостольскаго мы встрѣчаемся съ еретиками, уже вторгнувшимися въ христіанскія общины. Въ нѣкоторыхъ апостольскихъ писаніяхъ—2-мъ Петра, Іуды, въ посланіяхъ Колос. (и Ефесянамъ), въ пастырскихъ посланіяхъ, въ посланіяхъ св. Іоанна Богослова и въ апокалипсисѣ обличаются начавшіяся еретическія броженія, которыя по своему характеру принадлежатъ, по-видимому, къ іудео-гностическому направленію. Большинство изъ этихъ памятниковъ относится къ 60-мъ или началу 70-хъ (напр. посланіе св. Іуды) годовъ 1-го вѣка,—и только писанія св. І. Богослова къ концу этого столѣтія ¹⁾).

Самыя общія указанія на еретическія извращенія христіанскихъ истинъ вѣры и нравственности находятся во 2-мъ посланіи ап. Петра и въ посланіи св. Іуды. Обличенія ереликовъ въ нихъ столь общаго характера, что нѣтъ возможности опредѣлить, къ какому изъ исторически извѣстныхъ типовъ относятся они ²⁾ —2-ое посланіе ап. Петра направле-

¹⁾ Въ указаніи хронологіи апостольскихъ писаній мы слѣдуемъ главнымъ образомъ *Т. Цану*. (*Th Zahn. Einleitung in das Neue Testament* В I—II. Leipzig. 1900 г.), а затѣмъ Кейлю, Вейсу и др. ортодоксальнымъ богословамъ.

²⁾ *Гильгенфельдъ* (*Historisch-Kritische Einleitung in das Neue Testament* Leipzig 1875, ss 741—744. 769—770) видитъ въ посланіяхъ ап. Петра и Іуды обличеніе „либертинистическаго гностицизма“ и относитъ

но, какъ и первое, языко-христіанамъ (Ср. 1 Посл. I, 1; IV, 1—3 и 2-ое III, 1), среди которыхъ подвергалось извра-

ихъ ко II вѣку. Этотъ взглядъ подробнѣе раскрытъ у знаменитого *Гарнака*. Поставляя 2 пос. Петра въ зависимость отъ посланія Іуды, онъ такъ рассуждаетъ о послѣднемъ. Въ немъ „рѣчь идетъ о выступленіи принципиально либертинистической секты, но вмѣстѣ съ тѣмъ претендующей на глубокой гносисъ, ссылающейся на видѣнія, спекуляціи, великія слова и таинственные постыдные обряды, которая съ одной стороны стоитъ еще въ союзѣ съ общиною (ст. 12), а съ другой—обособляется отъ нея, какъ „пневматики“ и трактуетъ презрительно остальныхъ „психиками“ (ст. 19)... не столько карпократіанъ здѣсь нужно имѣть въ виду, сколько тѣхъ сирійско-палестинскихъ гностиковъ, которыхъ изображаетъ предъ нами Епифаній подъ различными именами... Чтобы такой „гностицизмъ“ возникъ въ I-мъ вѣкѣ,—это рѣшительно невѣроятно; потому, это столѣтіе исключается также чрезъ образъ выраженія, какъ писатель говоритъ объ апостолахъ и о „вѣрѣ“, (ст. 17 и 19). Фальсификаторъ 2-го пос. Петра, гдѣ онъ раскрываетъ собственное богословіе, говоритъ въ эллинско-религіозномъ смыслѣ (образъ) 2 пол. II-го вѣка о *ἡνθρώποις ἐκείνης καὶ κοινῶν ψόρων*; (1, 4), стоитъ посреди борьбы съ гностиками и уже приобрѣлъ опытъ, что въ этой борьбѣ со стороны противниковъ Павловы посланія употребляются какъ опасное оружіе». Въ виду этого Ад. Гарнакъ относитъ посланіе Іуды къ 100—130 г., а 2-е пос. Петра къ 130—175 г. Подобнаго же воззрѣнія держится Юлихеръ (*Ad. Julicher—Einleitung in das Neue Testament. VII Abtheil. „Grundriss der theil. Wissenschaft“ Freiburg und Leipzig. 1894, s 146, 150, 151*).—Однако Гарнаку и его единомышленникамъ слишкомъ произвольно приходится обращаться съ текстомъ, чтобы найти въ посланіи Іуды и 2-мъ Петра обличеніе „гностицизма“. Потому и выставляемые ими основанія отнюдь не доказательны. Либертинизмъ, нравственная распущенность—вовсе не существенный признакъ гностицизма. Св. Иринеи возводилъ этотъ порокъ на николаитовъ (противъ ересей I, 26, 3), а различеніе людей на „душевныхъ“ и „духовныхъ“ встрѣчается у ап. Павла въ посланіи къ Коринѣ. (1 пос 2 гл.), которое даже тюбингенскою школою признается подлиннымъ. Указаніе на апостоловъ (ст. 17—18 ср. 4) отнюдь не даетъ основанія относить посланіе Іуды ко II-му столѣтію. Посланіе Іуды, появившееся въ дѣйствительности послѣ 2 п. Петра, какъ разъ имѣетъ въ виду именно это посланіе (Ср. 2 Пет. II, 1—3; ср. III, 3. См. Дѣян XX, 29—31), а также дѣятельность апостоловъ Христовыхъ. къ лику которыхъ Св. Іуда не принадлежалъ и дѣятельность которыхъ къ концу 60-хъ годовъ, или къ началу 70-хъ уже закончились. См. *C. Fr. Keil. Commentar über die Briefe des Petrus und Judas. Leipzig. 1883. ss. 183—208, 293—296. Th. Zahn. Einleitung. II, 65—68; 81—84. Проф. Д. Ив. Богдашевскій. Опыты по изученію свящ. писанія Нов. Завѣта Вып. I. Кіевъ, 1909, стр. 202 и дал. 241 и дал.*

щенію, повидимому, ученіе ап. Павла о законѣ и христіанской свободѣ (III, 11). Зная, по особому откровенію, о своей близкой кончинѣ (1, 14), ап. Петръ старается особенно напомнить христіанамъ свою проповѣдь о силѣ и пришествіи (δύναμιν καὶ παρουσίαν) Господа І. Христа (1, 16). Въ такомъ воспоминаніи есть нужда—въ особенности потому, что, какъ въ народѣ Израильскомъ выступали лжепророки, такъ и въ христіанскихъ общинахъ выступаютъ лже-учители (ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι), которые введутъ пагубныя раздѣленія (αἵρέσεις ἀπωλείας), отрицая искупившаго ихъ Господа (τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενον). Черезъ нихъ путь устины (ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας) будетъ хулиться. Многіе послѣдуютъ ихъ безнравственному поведенію (ταῖς ἀσελείαις). Однако судъ надъ ними не замедлитъ (II, 1—3), ибо преступленія и беззаконія всегда были наказываемы (II, 4—9). Лжеучители, появленіе которыхъ ожидается въ II, 1—3 ст. въ будущемъ. съ 10 ст. II гл. изображаются дѣйствующими въ настоящемъ. Теоретическій элементъ ихъ заблужденія—отрицаніе искупившаго Господа—теперь такъ-же, какъ и прежде, выступаетъ мало и не развивается, болѣе выдвигается ихъ безнравственное поведеніе. Уже упоминаніе о лицахъ, погибшихъ въ водахъ потопа, а особенно о жителяхъ Содома и Гоморры указываетъ на плотскіе пороки и нравственныя извращенія въ жизни послѣдователей лже-учителей. Затѣмъ въ 10 ст. прямо говорится, что они предаются плотскимъ порокамъ (αρχὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ); въ 12 ст. они уподобляются животнымъ, ведомымъ темными инстинктами, обличаются въ роскошной жизни и безнравственномъ плотскомъ поведеніи (ст. 13, 14, 18—20). Они оставили „прямой путь“ (εὐθεῖαν ὁδόν, ср. ст. 21) „τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης) и пошли путемъ Валаама, который подалъ совѣтъ соблазнить евреевъ плотскимъ порокомъ (Числ. XXXI, 16; ср. XXII, 5—25).—Теоретическая сторона заблужденій, какъ уже сказано, обрисовывается очень мало. Она состояла въ томъ, что лжеучители, отри-

чая искупившаго ихъ Господа, вмѣстѣ съ тѣмъ презирали начальства“ и злословили „славы“ (χυρίότητος καταφρονούντας... δόξας βλασφημοῦντες—ст. 10), т. е. не только не почитали, но даже оскорбляли духовный міръ ¹⁾.—Если во II главѣ апостоль въводитъ пжеучителей и ихъ послѣдователей, которые въ своемъ ученіи и особенно чрезъ свое поведеніе отрицали „силу“ (δύναμις) искупившаго ихъ Господа (δεσπότην); то въ III ѣ главѣ рѣчь идетъ уже о „ругателяхъ“ (ἐμπαιχταί), отвергавшихъ пришествіе Господа (παρουσία). Ихъ появленіе также отчасти ожидается въ будущемъ (ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν—III, 8 ст.); отчасти же они изображаются уже дѣйствующими (λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ—см. 4). Они также изобличаются въ безнравственномъ поведеніи (κατὰ τὰς ἰδίαις αὐτῶν ἐπιθυμίαις πορευόμενοι—ст. 3), которое они по-видимому, обосновывали на отрицаніи παρουσία (ср. 3 ст. съ 4). Вопросъ о томъ, что лже-учители (ψευδοδιδάσκαλοι) II гл. и „насмѣшники“ (ἐμπαιχταί) III-ей одни и тѣже лица или нѣтъ—не находитъ единогласнаго рѣшенія ²⁾.

¹⁾ Цанг (Einleitung. II, 64) разумѣетъ подъ χυρίστ. и δόξαι—10 ст. ср. 11 „злыхъ духовъ, о которыхъ даже ангелы не осмѣливаются про износить презрительнаго и укоризненнаго приговора“.—Но такое пониманіе не оправдывается контекстомъ рѣчи. Κορίότης, мн. чис. χυρίότητες обозначаетъ въ Еф. I, 21 и Кол. I, 16 трансцендентныя духовныя существа. Безъ члена—χυρίότης—можетъ означать всѣ духовныя существа, которымъ принадлежитъ власть на небѣ и на землѣ, такъ что подъ χυρίότης можно понимать не только высшій духовный ангельскій міръ, но и прославленнаго Христа, какъ δεσπότης (ср. II. 1). Δόξαι—славы указываетъ на духовныя существа, стоящія выше міра и отличающіяся отъ χυρίότητες только тѣмъ, что эти духовныя существа опредѣляются не по своему господственному положенію, а по сверхнатуральному достоинству, участью въ δόξαι τοῦ θεοῦ. 11 стихъ, начинающійся съ ὅπου, соподчиняется вмѣстѣ съ 10-мъ стиху 9-му, а не подчиняется 10-му и не содержитъ предмета сравненія для мысли, выраженной въ 10 стихѣ. Поэтому выраженія 11 ст. κατ' αὐτῶν нельзя понимать въ смыслѣ κατ' ὄν, а оно въ связи рѣчи означаетъ: тѣ люди хулятъ тамъ, *иде* превосходящіе людей силою ангелы не произносятъ укоризненнаго сужденія. Ср. Keil. Commentar. s. 249.

²⁾ По мнѣнію Цана (Einleitung. II, 65), Визингера и др. здѣсь имѣются въ виду одни и тѣ же еретики. Другіе же экзегеты высказываются за различеніе еретиковъ (Keil. Commentar, s. 182).

Посланіе св. Іуды рисуєть ережиковъ уже въ дальнѣйшей стадіи развитія. На „нѣкоторыхъ людяхъ“ (τινες ἄνθρωποι) временъ св. Іуды исполнилось то, что издревле предсказано (οἱ κάλαι προγεγραμμένοι) апостолами и въ особенности ап. Петромъ (ср. 4, 17—18)¹⁾. Цѣль посланія св. Іуды призвать къ борьбѣ „за вѣру, единойды преданную святымъ“ (ἐπαγωνίζεσθα, τῇ ἀπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἀγίοις πίστει). Вѣрѣ угрожала опасность отъ нѣкоторыхъ нечестивцевъ, прелажавшихъ благодать Бога нашего въ скверное и отрицавшихъ І. Христа (τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγεια καὶ μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι—ст. 4). Здѣсь, какъ и у ап. Петра (II, 1—3), въ заблужденіяхъ нечестивыхъ указаны два момента—теоретическій и практический: отрицаніе единого Владыки Бога и Господа І. Христа и превращеніе благодати „въ скверну“. Въ дальнѣйшемъ мы находимъ поясненіе этихъ положеній. Въ 7—8 ст. еретики обличаются въ блудодѣванія и оскверненіи плоти (ср. 23: τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα), въ роскошной жизни (12 ср.). Восьмой же стихъ приписываетъ нечестивцамъ—отверженіе начальствъ и злословіе высокихъ властей (χυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν). Здѣсь, какъ и въ параллельномъ мѣстѣ 2 Петр. II, 10—11, могутъ подразумеваться всѣ духовныя силы, не исключая и І. Христа (ср. 4)²⁾. Уподобленіе нечестивцевъ

¹⁾ Какъ извѣстно, большинство экзегетовъ полагаетъ обратный порядокъ появленія посланій—сначала Іуды, потомъ ап. Петра. Даже такой умѣренный богословъ, какъ *Кюль* (Er Kühl. Die Briefe Petri und Jude, Göttingen. 1897, s. 336), примыкаетъ къ указанному взгляду, а *Кейль* (Commentar. s. 334) колеблется. *Гофманъ* и *Цанъ* стоятъ на сторонѣ немногихъ, признающихъ первенство за 2-мъ посл. ап. Петра. Цанъ (Einleitung II, 81) говоритъ: „Если не хотятъ прибѣгать къ весьма искусственнымъ приемамъ, то должны признать, что Іуда въ 4 и 18 ст. ссылается на 2-е Петра“. См. подробное изслѣдованіе даннаго вопроса у проф. *Д. Ив. Богданевскаго*. Опыты. В. 1 стр. 241 и дал.

²⁾ Судя по непосредственному продолженію рѣчи 7—8 ст. объ отверженіи и злословіи начальствъ и властей—въ 9-мъ ст., гдѣ приведено апокрифическое сказаніе о столкновеніи арх. Михаила съ діа-

(ἀσεβείας) Валааму характеризуетъ корыстную цѣль ихъ дѣятельности; а сравненіе ихъ съ Каиномъ и Кореємъ (ст. 11) указываетъ на ихъ гордость и строптивость. Вслѣдствіе чего они нарушаютъ единство вѣры и жизни и суть „душевные, не имѣющіе духа“ (ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες—ст. 19).

Сравнительно болѣе опредѣленные указанія на еретическое движеніе въ вѣкъ апостольскій мы встрѣчаемъ въ нѣкоторыхъ посланіяхъ ап. Павла, писанныхъ изъ римскихъ узъ, именно, въ посланіи къ Колоссянамъ и въ Пастырскихъ посланіяхъ.

Ап. Павелъ, обращеніе котораго къ христіанству было встрѣчено весьма враждебно среди его прежнихъ единомышленниковъ (Дѣян. IX, 22—23) и дѣятельность котораго на нивѣ Христовой сильно тормазилась іудео-христіанами, весьма внимательно наблюдалъ за общинами своего апостольскаго круга, даже бывши въ узахъ (ср. Дѣян. XXIV, 23; XXVIII, 30—31). Около ап. Павла находились сотрудники—благовѣстники евангелія; они, по его указанію, то уходили къ тѣмъ или другимъ христіанскимъ общинамъ, то возвращались къ нему, принося ему извѣстія о состояніи общинъ (Филип. I, 1; IV, 8; Кол. IV, 7—17; 2 Тим. IV, 9—12; 29—27 и др.). И апостоль, будучи благодаря этому хорошо освѣдомленнымъ о состояніи церквей, не имѣя возможности лично посѣтить ихъ, тѣмъ чаще писалъ къ нимъ посланія, регулируя ихъ жизнь. Замѣчательно, за время пяти-шестилѣтняго пребыванія его въ узахъ имъ написано

воломъ у трупа Моисея,—можно въ данномъ случаѣ согласиться съ Гофманомъ, Цаномъ (Einleitung II, 79), Вейсомъ, Кюлемъ (Die Briefe Petri und Iudae, s. 313—314) и др., что здѣсь разумѣются и злые духи. Въ виду этого, мнѣніе Брюкнера, толкующаго даяны стихи лишь по отношенію къ добрымъ духамъ, и утвержденіе Шотта, понимающаго разсматриваемое мѣсто лишь о злымъ духамъ,—нужно признать одно-стороннимъ (Ср. Keil. Commentar s. 311—312).

больше посланий (8), чѣмъ за всю предшествующую его дѣятельности на свободѣ, въ теченіе болѣе 20-лѣтъ (6 п.).

Находясь въ римскихъ узахъ, апостоль между прочимъ получилъ отъ своего сотрудника Епафраса тревожныя извѣстія о состояніи Колос. церкви (Кол. I, 7—8). Церковь Колосская хотя и не была основана лично ап. Павломъ, но онъ причислялъ ее къ церквамъ своего апостольскаго почета, ибо насадителями христіанства въ Колоссахъ и въ сосѣднихъ городахъ—Лаодикии и Іерополѣ были сотрудники его—Епафрасъ и Филимонъ (ср. посл. Фил. 1, и Кол. I, 7—8), по всей вѣроятности, обращенные ап. Павломъ во время его трехлѣтняго пребыванія въ Ефесѣ (Дѣян. XIX). Тревожныя извѣстія относились къ появленію въ колосской церкви лжеучителей. По-видимому, опасность отъ нихъ угрожала многимъ малоазійскимъ церквамъ съ Ефесомъ во главѣ, но преимущественнымъ образомъ Колоссамъ. Вотъ почему ап. Павелъ, отправляя теперь посланіе къ церквамъ Ефесскаго, такъ сказать, округа, которое должно было дойти и до Колоссъ (Кол. IV, 16),—написать, по всей вѣроятности, одновременно (Еф. VI, 19—22. Ср. Кол. IV, 7—8) специальное посланіе къ Колоссянамъ. И если въ посланіи къ Ефес. только предполагается еретическое движеніе (IV, 14; V, 6; VI, 14); то въ посланіи къ Колос. открыто обличается (гл. II).

Лжеученіе колосскихъ еретиковъ трудно представить съ несомнѣнною опредѣленностью¹⁾. Довольно ясныя ука-

¹⁾ Сообщенія Епафраса (Кол. I, 7—8) о лжеученіи были, нужно думать, очень подробны и такъ сказ. документальны, съ удержаніемъ характерныхъ словъ и выраженій еретиковъ; такъ что ап. Павелъ, полемизируя съ Колосс. лжеучителями, могъ приводить ихъ собственные обороты. По крайней мѣрѣ—*ταπεινοφροσύνη*—смиреноумудріе нигдѣ не встрѣчается у ап. Павла въ качественно-предосудительномъ смыслѣ, какъ только здѣсь (II, 18). Равнымъ образомъ нигдѣ еще въ посланіяхъ ап. Павла мы не встрѣчаемся съ „*ἠρησία τῶν ἀγγέλων*“ (II, 18) Ср. Zahn. Einleitung. I, s. 332.

занія на нихъ содержатся во II главѣ, хотя косвенную по-
лемику противъ нихъ можно видѣть во всемъ посланіи. Изъ
II гл. видно, что направленіе колосскихъ лжеучителей отли-
чалось нравственно-практическимъ, аскетическимъ характе-
ромъ: „Да никто же убо васъ осуждаетъ о яденіи или о
питіи, или отчасти праздника (ἐν μέρει ἑορτῆς), или о новомѣ-
сячіихъ, или о субботахъ“... Не коснись, ниже вкуси, ниже
осяжи“ (II, 16 21). Но съ другой стороны, апостолъ назы-
ваетъ заблужденіе колосскихъ еретиковъ „философіей“, т. е.
приписываетъ ему систематическій характеръ, даетъ поводъ
предполагать въ немъ теоретическія обоснованія, благодаря
чему оно было особенно увлекательнымъ. „Братіе... да ни-
кто же васъ будетъ прельщая философіей и тщетною лестью“
(ὁ πωλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ὀπάτης)—II, 8. Значить,
аскетическое, нравственно-практическое направленіе зижди-
лось на теоретическихъ предпосылкахъ. И вся гибельность
ученія колосскихъ „философовъ“ заключалась именно въ
томъ, что основы ихъ системы были ложны: онѣ корени-
лись въ преданіи и ученіи человѣческомъ, въ стихіяхъ міра,
а не во Христѣ (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων (ср. 22 ст.: κατὰ
τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων) κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου
καὶ οὐ κατὰ Χριστόν)—ст. 8). „Преданія человѣческія“ не разъ упо-
минаются въ евангеліи (Мр. VII, 3, 8, 13; Мѳ. XV, 2—6) и подъ
ними понимается сумма тѣхъ узаконеній, которыя взяты изъ
историческаго быта и жизни еврейскаго народа и стояли не
рѣдко въ противорѣчьи съ закономъ Божиимъ. Совпадаетъ ли
выраженія посланія колоссянъ: преданія человѣческія, заповѣ-
ди и ученія человѣческія, въ особенности при связи ихъ съ
понятіемъ „стихій міра“,—съ параллельнымъ евангельскимъ
выраженіемъ—сказать весьма трудно. Подъ „стихіями міра“
(τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) (II, 8, 20, ср. Гал. IV, 3—9) нужно разу-
мѣть не планеты и звѣзды („τὰ οὐράνια στοιχεῖα“) ¹⁾, а ради

¹⁾ I апост. Св. *Иустина* Муч. глав. V. Разговоръ съ Трифономъ
1)д. XXIII, Св. *Теофила* Посланіе къ Автолику—I ч. 4, 5—6

прибавленія—τοῦ κόσμου—разнообразные вещественные элементы, изъ которыхъ состоитъ міръ¹⁾. Этотъ міръ представлялся во власти злыхъ духовъ (Еф. VI 12; πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις—ср. Еф. II, 2). Поэтому всѣ элементы питанія, добываемые изъ міра, носили нечистый характеръ. Отсюда требованія крайняго аскетизма: не коснися, ниже вкуси, ниже осяжи (Кол. II, 21); въ связи съ этимъ стоитъ выраженіе—умереть для стихій міра (εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου—II, 20. Ср. Гал. VI, 14). Нужно думать, въ смыслѣ аскетизма колос. лжеучителей должно понимать и обличеніе ихъ въ самовольномъ смиренномудріи, служеніи ангеловъ и изнуреніи тѣла (μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύετω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκίᾳ τῶν ἀγγέλων... ἀφειδίᾳ σώματος—ст. II, ср. 18 и 23). Большую трудность для пониманія представляетъ выраженіе—θρησκεία τῶν ἀγγέλων. По-видимому, выраженіе чрезвычайно просто. оно указываетъ на культъ, посвященный ангеламъ; параллельное ему выраженіе въ Премудрости Соломона XIV, 27: εἰδώλων θρησκεία означаетъ именно εἰδωλολατρεία, и многіе экзегеты видятъ здѣсь указаніе на поклоненіе ангеламъ²⁾... Но прежде всего ни одна изъ іудейскихъ сектъ, къ одной изъ которыхъ только и могутъ принадлежать колоссальные лжеучители (см. особ. II, 16), неповинна въ служеніи ангеламъ³⁾. А потому

¹⁾ Zahn. Einleitung. I, s 330—331.

²⁾ Hilgenfeld. Historisch-Kritische. Einleitung. s. 656; A. Jülicher. Einleitung. s 88. E. Godet. Introduction au nouveau testament Neuchatel 1893 p. 510—511. Н. О. Мухомовъ. Посланіе ап Павла къ Колос. Кіевъ, 1897, стр. 201.

³⁾ Что въ іудейскомъ представленіи въ послѣднѣе время ангелы, какъ посредники, заняли болѣе господствующее мѣсто, чѣмъ прежде,—это не подлежитъ сомнѣнію (См. Іудейство 1906, Кіевъ, стр. 179—180). Но отсюда еще далеко до поклоненія ангеламъ; а въ Талмудѣ оно положительно запрещается (Hamburger. Real-Encyclopädie I. s 507). Впрочемъ іудеямъ приписывается служеніе анге-

и контекстъ рѣчи не даетъ основаній для подобнаго пониженія разсматриваемаго выраженія. Въ самомъ дѣлѣ *θηρησεια* т. *ἀγγέλων* стоитъ въ тѣсной связи съ *ταπεινοφροσύνη* (II, 18 ст.), составляя дополненіе въ зависимости отъ одного и того же глагола, управляемое однимъ предлогомъ и соединенное союзомъ

ламъ, въ антииудаическомъ апокрииическомъ сочиненіи „*Κήρυγμα Πέτρου*“, появившемся въ 80—140 г.г. по Рожд. Христ. (Texte und Untersuchung XI, 1. Das Kerygma Petri—Ernst von Dobschütz. Leipzig. 1893 s. 21, 67); *λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις*“ Отсюда это сообщеніе попало въ апологію Аристиды XIV, 4 и, вѣроятно, изъ этого же источника почерпнуто Цельсомъ, котораго оспариваетъ также и въ данномъ случаѣ Оригенъ (Die Griechischen christlichen Schriftsteller. *Origenes Werke*. Er. и Zw B. Leipzig. 1898—1899. *Κατὰ Κέλσου* I, 26, V, 6). Выдержка изъ даннаго мѣста „*κήρυγμα* π“ содержится и у Климента Александр. (Строматы VI, 5. рус. пер. 668). Но антииудейскій апокрииическій источникъ не заслуживаетъ вѣры. Ни I. Христось, ни ап Павелъ не обличали іудеевъ въ служеніи ангеламъ—въ высшей степени сомнительно, чтобы и ессеи поклонялись ангеламъ Отъ храненія именъ ангеловъ въ тайнѣ (Fl Josephus-De bello lud II, 8 7) переходъ къ культу ангеловъ не такъ близокъ, тѣмъ болѣе положительно известно, что ессеи послѣ Бога или даже наравнѣ съ Нимъ чтили Моисея (De bello Iud. II, 8. 9).—Что касается Лаодикійскаго собора 365 г., который 35 правиломъ своимъ запрещаетъ „христианамъ оставлять церковь Божию и отходити, и *ангеловъ именовати*, и творити собранія“,—находиться „въ таковомъ тайномъ *идолослуженіи*“ („Правила помѣстн соборовъ“ I, Москва 1880, стр 247),—то онъ отнюдь не дѣлаетъ указанія на связь новаго служенія ангеламъ съ когда-то будто бы бывшимъ при апостолѣ въ Колоссахъ,—чего ожидать было бы вполне естественно. Правда, комментаторы канонѣвъ—Зонара и Аристидъ усматриваютъ въ этомъ правилѣ указаніе на колоссе „*φιλοσοφίᾳ*“, желавшую отвести отъ правой вѣры къ почитанію ангеловъ, поелику люди приводятся къ Богу Отцу (будто бы) не чрезъ Христа, а чрезъ ангеловъ (Ср. толкованіе Св. Златоуста и бл. Теодорита) Нѣкоторые экзегеты также признаютъ связь постановленія Лаодикійскаго собора съ Колос. „*θηρησεια ἀγγέλων*“ (Лайтфутъ, проф. Мухивъ--стр 201). Однако догадка древнихъ канонистовъ и новыхъ экзегетовъ не имѣетъ подъ собою твердой почвы. Постановленіе Лаодикійск. соб. имѣло для себя другой поводъ. Бл. Теодоритъ упоминаетъ о храмахъ Св. Мичанла во Фригии. (Migne-Graec. LXXX, 613; рус пер VI, 503), котораго чествовали здѣсь за избавленіе отъ наводненія и исцѣленье дочери одного Лаодикійск. жреца. Отсюда во Фригии распространилось ангельское почитаніе, и вызвало противъ себя опредѣленіе Лаодикійск. собора. См Zahn Einleitung 1, ss. 337—338.

καὶ. Слѣд. опредѣленіе τῶν ἀγγέλων такъ же можетъ относиться къ ταπεινῷ, какъ оно относится и къ θρησκ. Однако ταπεινοφροσύνη τ. ἀγγέλων—едва-ли можетъ указывать на культъ ангеловъ. Между тѣмъ идейное средство между θρησκεία и ταπεινοφρ. не подлежитъ сомнѣнію. Овѣ, повидимому, выражаютъ столь тѣсный кругъ понятій, что для нихъ, или для точнаго опредѣленія его нѣтъ нужды въ поясняющемъ τ. ἀγγέλων. Съ такимъ именно оборотомъ мы встрѣчаемся въ 23 ст.: *Ἰπνά ἐστὶν λόγον ἰέν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκία καὶ ταπεινοφροσύνη καὶ ἀφειδίᾳ σώματος.* Это даетъ основанія для вывода, что значить τ. ἀγγέλων при θρησκεία не genet. object.—въ смыслѣ культа ангеловъ, а genet. subject. Такъ понималъ это выраженіе уже св. Ефремъ Сиринъ, т. е. что рѣчь идетъ не о служеніи ангеламъ, а служеніи ангеловъ, о такомъ служеніи, которое отличается ангельскими свойствами, состоитъ въ подражаніи служенію ангеловъ, которые не ѣдятъ и не пьютъ. Это есть подражаніе ἱερωτικῆς ἀγγελικῆς, какъ въ легендѣ о чудѣ въ Колоссахъ названъ суровый образъ жизни благочестиваго Архиппа (*Bonnet M Narratio de miraculo Chonis. 1890, 7, 11; 8. 7*)¹⁾. „Ангельское служеніе“ колосскихъ еретиковъ сопровождалось презрѣніемъ къ плоти (*ἀφειδία σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινὶ πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκὸς—II, 23*), т. е. вѣроятно, коренилось въ *дуалистическимъ* воззрѣніи. Слѣдствіемъ такого воззрѣнія и образа дѣйствій—самовольнаго подражанія ангельскому служенію—было какъ бы униженіе І. Христа, по крайней мѣрѣ не вѣрное представленіе о немъ, какъ единой главѣ тѣла (церкви), изъ котораго един-

¹⁾ Zahn. Einleitung. I, s 332—333.

²⁾ Къ сожалѣнію, данное мѣсто, по которому можно было бы точнѣе опредѣлить, въ чемъ состояла ἐθελοθρησκ. и τοπεινοφρ. является труднымъ для пониманія, экзегетически темнымъ,—какъ и окончаніе ст. 18 *ἃ (ρ ς) ἐώρακεν ἐνβατεύων*. На основаніи лучшихъ списковъ доказываютъ, что *ρ ἡ* является здѣсь не подлиннымъ, и въ изданіи Тишендорфа оно опущено (*Edicio octave critica major*). V. II, Lipsiae. 1872, p. 737—8 Zahn Einleitung I, ss. 339—340 Проф. Мухинъ. стр. 197—212

ственно исходить новая благодатная жизнь (II, 19). Лжеучители считали матеріальный міръ еще во власти злыхъ духовъ; а между тѣмъ І. Христосъ побѣдилъ ихъ (I, 15). І. Христосъ уничтожилъ вообще всѣ прегражденія для всеобщаго спасенія людей (ср. II, 14).

Естественно теперь поставить вопросъ о принадлежности лжеучителей къ тому или иному типу еретиковъ. Прежде всего несомнѣнно лжеучители были членами христіанской общины; иначе не было бы нужды обличать ихъ въ уклоненіи отъ чистаго христіанскаго ученія (ср. особ. II, 19—20). Не подлежатъ сомнѣнію и родовой типъ лжеучителей—именно—іудео-христіанскій, разъ они горячо ратовали за субботу, новомѣсячія и другіе праздники (II, 16), какъ и за обрѣзаніе (ср. II, 11). Въ этихъ пунктахъ экзегеты не спорятъ. Разногласіе начинается съ того, когда ближе стараются вемотрѣться въ еретиковъ, опредѣлить видъ ихъ. Были ли это іудаисты (изъ фарисеевъ), которые уже давно выступили въ качествѣ враговъ ап. Павла и всячески тормазили его дѣятельность, какъ это видно изъ посланій къ Галатамъ, 2 Кор. Филип. и кн. Дѣяній,—или какая-либо другая секта изъ іудействующихъ? Блекъ, Гофманъ, Цанъ¹⁾ и др. видятъ въ нихъ именно іудаистовъ, подобныхъ галатійскимъ. Но съ этимъ сужденіемъ трудно согласиться. Главный догматъ фарисейскихъ іудаистовъ—это ученіе о законѣ, какъ необходимомъ средствѣ оправданія предъ Богомъ. Они въ полемикѣ съ ап. Павломъ не предписывали болѣе никакихъ заповѣдей, помимо налагаемыхъ закономъ; они не вдавались въ хитроумныя разсужденія, заслуживавшія названія „философіей“. Обоснованіе аскетизма на нечистыхъ „стихіяхъ міра“, яко бы находившихся во власти злыхъ духовъ—также было не въ духѣ фарисейскихъ іудаистовъ

¹⁾ Zahn. Einleitung. I, 329. 335.

Вообще въ заблужденіяхъ колосскихъ лжеучителей имѣются элементы, рѣшительно чуждые іудаизму фарисеевъ, иноземнаго происхожденія. А съ такимъ характеромъ ученія извѣстна одна изъ іудейскихъ сектъ, именно ессейская. И большинство экзегетовъ полагаетъ, что въ посланіи къ Колоссянамъ обличаются христіане изъ ессеевъ ¹⁾. Правда, нѣтъ возможности на основаніи историческихъ памятниковъ доказать, что всѣ черты, которыми характеризуется заблужденіе колосскихъ еретиковъ, встрѣчались у ессеевъ; но по крайней мѣрѣ между ними больше сходства, чѣмъ между іудеями и колосскими лжеучителями. „Преданія чловѣческія“ ессеи имѣли ²⁾. Вѣроятно, можно было назвать философіей ихъ таинственныя ученія и имена ангеловъ, которыя они ограждали клятвою ³⁾. Аскетизмъ ихъ былъ строго основаннымъ на дуалистическомъ началѣ ⁴⁾. Нужно думать и ессеи, какъ и колосскіе еретики, воздерживались отъ вина и мяса ⁵⁾. Въ этомъ случаѣ колосскіе еретики могутъ напоминать

¹⁾ Напр. *F. Godet. Introduction au nouveau Testament*, p. 502. *Schenkel. Bibel-Lexikon* II. S. 497 (ессейскіе евиониты). Проф. *Мухинъ*, стр. 46 и дал. *Baur Paulus*. II. Leipzig. 1867. SS. 32—33 (евиониты). По *Hilgenfeld'u* (Einleitung S. 667—668) въ посланіи обличается переходной „евионитскій гностицизмъ“ и посланіе относится къ тридцатымъ годамъ II в., или къ началу царствованія Адриана. *Jülicher* (Einleitung, s. 96) видитъ въ кол лжеученіи „гностицизмъ“ вообще; но не только не относитъ его ко 2-му вѣку, а считаетъ его „sogar älter als das Christentum“. Подобное же встрѣчаемъ у *Фарфара* Жизнь и труды св. ап. Павла, переводъ свящ. Оивейскаго, сгр. 879.

²⁾ Ессеи имѣли свои „догматы“ и „книги“. *De bello Jud.* II. VIII, 7 (Ed. Niese. VI. 181). См. ниже.

³⁾ .. μὴδὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς παρέλαβεν... κατὰ συντηρίσεν... τὰ τῆς αἰρέσεως αὐτῶν. Βιβλία καὶ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα.—*De bello Jud.* II, VIII. (Ed. Niese. VI, p. 181).

⁴⁾ Ср. ученіе о душѣ (*De bello Jud.* II, VIII, 11. Ed. Niese. VI, 184).

⁵⁾ Прямыхъ указаній на воздержаніе ессеевъ отъ вина и мяса въ источникахъ не находится. Подобное извѣстіе содержится лишь у блаж. Іеронима (adv. Jovin. II, 14). Но ученые сообщеніе бл. Іеронима цѣнять не высоко. (Ср. *Schürer, Geschichte*. II, 478, 563; *Zahn* Einleitung, 1, 267). Однако воздержаніе ессеевъ отъ вина и мяса почти несомнѣнно. Такъ

собою—а быть можетъ находились съ ними и въ отдаленномъ родствѣ—римскихъ постниковъ (Рим. XIV).—Но разумѣется, указаніе этихъ чертъ сходства между колосскими лжеучителями и ессеями не имѣетъ рѣшающаго значенія, и вопросъ о типѣ колосскихъ еретиковъ, по нашему мнѣнію, долженъ считаться открытымъ.

Лжеученія, обличаемыя въ *пастырскихъ посланіяхъ*, выступаютъ менѣе опредѣленно. Можетъ быть, причина этого обстоятельства заключаются въ томъ, что колосскія и соседнія общины далеко не въ лицѣ всѣхъ своихъ членовъ освѣдомлены были о явившемся среди нихъ заблужденіи. Тогда какъ епископы церквей—Титъ и Тимоѳей, стоявшіе на стражѣ своихъ общинъ, подробно знали о лжеученіи и дѣятельности неприванныхъ учителей. Поэтому если въ посланіи къ цѣлой общинѣ нужно было хоть суммирование наиболѣе опасныхъ пунктовъ лжеучителей, то въ посланіяхъ къ руководителямъ общинъ достаточно было только общихъ намековъ.—Въ пастырскихъ посланіяхъ мы встрѣча-

извѣстно, что ессеи не приносили кровавыхъ жертвъ, (*Philonis*, *Jud. opera omnia*. Ed. Ster. t. V, p. 298 (Mang. II, 457); *Fl. Josephi*, *Opera Niese* Vol IV. 1890. *Antiqu Jud.* XVIII, 1. 5). Между тѣмъ они ежедневно сходились на обѣды (*ἄρτυραι*)—*De bello Jud.* II. VIII. 5. 6. (Niese, p. 178—181), которые имѣли у нихъ *священно-жертвенный характеръ* (См. К. А. *Челена*. Происхожденіе и сущность ессейства. Черкассы. 1894, стр. 93. 75). Значитъ, на этихъ обѣдахъ и не могло быть мяса (и вина). Затѣмъ, ессеи—были строгими аскетами: „почитатели воздержанія, отвращавшіеся отъ роскоши, какъ болѣзнь души и тѣла“. (*Philo* у Евсевія (Праераг. Ev. VIII, 11—Migne XXI, с. 642). Между тѣмъ аскетизмъ всегда и вездѣ соединялся съ воздержаніемъ отъ вина и мяса: это своего рода *conditio sine qua non* аскетизма. Родственные ессеямъ терапевты не употребляли мяса и вина (*Philonis*. *Opera* Ed. Ster. V. 336; Mang. II, 483), римскіе „немошныя“—точно также (Рим. XIV) Если же ессеи занимались скотоводствомъ (*Philo* у Евсевія—Migne XXI, с. 644), то это было лишь промысломъ, какъ у евреевъ свиноводство. *Целлеръ* (*Die Philosophie der Griechen* III, 2 1868, s. 242—243) и особенно *Линсіусъ* (*Schenkes's Bibel-Lexikon*. II, s. 186) убѣжденно говорятъ о воздержаніи ессеевъ отъ вина и мяса.

емъ лишь такія краткія указанія на лжеученія. Заблудившіяся лица *учили иному* (ἐτεροδιδασκαλεῖν—1 Тим. I, 3; εἰ τις ἐτεροδιδασκαλεῖ—Тим. VI, 3) и занимались *баснями и родословіями бесконечными* (μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις), „яже стязанія (ἐκζητήσεις) творять паче нежели Божіе строеніе, (οἰκονομίην) еже въ вѣрѣ“. 1 Т. III, 4. ср. 2 Т. IV, 4. Въ другомъ мѣстѣ эти басни называются *скверными* и *бабіями* (βεβήλους καὶ γραώδεις) 1 Тим. IV, 7 по своему содержанию и характеру—и *иудейскими* по своему происхожденію (не внимающе иудейскимъ баснямъ—Ἰουδαϊκοῖς μύθοις—Тит. I, 14). Состязанія (Ἐκζητήσεις), споры относились, повидимому, главнымъ образомъ къ закону. Спорившіе называются *ероидидаскалои*, но, къ сожалѣнію, неразумѣющими „ни яже глаголють, ни о нихъ же утверждаютъ“ (1 Тим. I, 7). Вслѣдствіе этого ихъ состязанія пустословны (εἰς ματαίολογίαν—1 Тим. I, 6), глупы и невѣжественны (τὰς μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις—2 Тим. II, 23) и рождаютъ лишь ссоры (μάχας). Поэтому св. ап. Павелъ заповѣдуетъ Титу избѣгать „глупыхъ состязаній, и родословій, и споровъ, и распрей о законѣ“, какъ „безполезныхъ и суетныхъ“ (μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔριν καὶ μάχας νομικὰς περίστασο· εἰσὶν γὰρ ἀνοφελεῖς καὶ μάταιοι—Тит. III, 9). Между тѣмъ эти ἐτεροδιδάσκαλοι претендуютъ на какое то особенное знаніе. „Бога исповѣдуютъ *вдѣлти* (εἰδέναи), а дѣлы отместся его, мерзцы суще и не покориви, и на всяко дѣло благое неискусни“ (Тит. I, 16)—Въ то же время они обнаруживаютъ склонность къ аскетизму, проводятъ раздѣленіе между чистымъ и не чистымъ, забывая, что „вся чиста чистымъ: оскверненнымъ же ничто же чисто, но осквернися ихъ умъ и совѣсть“ (Тит. I, 15).—Въ виду этого знаніе ихъ должно и безцѣнно Апостолъ внушаетъ Тимоѳею уклоняться „скверныхъ суесловій и прекословій лжеименнаго разума“ (τὰς βεβήλους κενωφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς φεωδωρῆμον γνώσεως) 1 Тим. VI, 20. Обладатели такого фальшиваго „знанія“ это—люди растлѣнные и въ умственномъ (διεφθαρ-

μένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν—1 Тим. VI, 9; 2 Тим. III, 8) и въ нравственномъ отношеніи, ибо вся дома развращаютъ, учаще, яже не подобаесть, *скверною ради прибытка*“ (Тит. I, 11). Особый успѣхъ они имѣютъ у порочныхъ женщинъ (2 Т. III, 6). Эти корыстолюбивые пустословы и обманщики происходили главнымъ образомъ изъ обрѣзанныхъ, т. е. іудеевъ (εἰσὶ γὰρ πολλοὶ ἀνὸς ὑπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, μάλιστα αὐτοὶ ἐκ τῆς περιτομῆς—Тит. I, 10). Лжеученіе ихъ распространялось быстро, подобно раку (Тит. II, 17).—Отъ лжеученій настоящаго апостоль отличаетъ заблужденія ближайшаго и отдаленнѣйшаго будущаго—отступленія отъ вѣры—ἐν ὑστέροις καιροῖς (1 Тим. IV, 1) и—ἐν ἐσχάτοις ἡμέραις. Если лжеученія настоящаго отличаются іудаистическо-номистическимъ и отчасти аскетическимъ характеромъ, то отступленія ближайшаго будущаго (ἐν ὑστέροις καιροῖς) будутъ имѣть *дуалистическое* направліе. Вѣсовскія ученія льстивыхъ духовъ, лицемѣрныхъ лжесловесниковъ, сожженныхъ въ своей совѣсти (πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, κηχαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν) будутъ состоятъ въ томъ, что они стануть запрещать „вступать въ бракъ и употреблять въ пищу то, что Богъ сотворилъ“.. (1 Тим. IV, 1—3). Заблужденія „последнихъ дней“ характеризуются общимъ развращеніемъ нравовъ и особенно *лицемѣріемъ*. Тогда выступаютъ люди, „имущія образъ благочестія, силы же отвергшіяся“ (2 Тим. III, 1—5).—Однако отступленіе отъ истины и нравственное развращеніе въ будущемъ не будетъ представлять собою чего либо рѣзко отличнаго отъ настоящаго, нѣтъ, они находятся между собою въ генетической связи: будущее выростетъ изъ настоящаго. Вотъ почему апостоль непосредственно за изображеніемъ отступниковъ и лицемѣровъ отдаленнаго будущаго (ἐν ἐσχάτοις ἡμέραις) продолжаетъ такъ: „Къ симъ принадлежатъ (εἰσὶν) тѣ, которые вкрадываются въ дома и обольщаютъ жен-

щинъ“ (ст. 6).—Между лжеучителями настоящаго нужно дѣлать различія. Нужно различать между такими людьми, которые отпали отъ общины—отдѣлились отъ нея сама, или выставлены противъ воли (*αἱρετικοί*—Тит. III, 10), и такими, которые еще находятся внутри общины, хотя и вредятъ ей, въ качествѣ непризванныхъ учителей (*ἑτεροδιδάσκαλοι*—ср. 1 Тим. I, 3 и VI, 3). Что *ἑτεροδιδάσκαλοι* принадлежали къ христіанской общинѣ, это видно изъ того, что Тимоеею внушается „увѣщавать“ ихъ, „чтобы они не учили иному“ (1 Тим. I, 3; 2 Тим. II, 25); и самъ апостолъ налагаетъ наказаніе на нѣкоторыхъ лицъ, вѣроятно, исключаемыхъ изъ церкви (1 Тим. I, 20; ср. 1 Кор. V, 5). Затѣмъ изъ посланія Тита видно (I, 9), что противорѣчіе заблуждающихся людей здравому ученію обличается на основаніи того ученія, которое исповѣдуетъ епископъ съ общиною. Титъ долженъ строго обличать ихъ и заграждать имъ уста (I, 11—13) но разумѣется это было бы по меньшей мѣрѣ странно, если бы шла рѣчь о постороннихъ общинѣ лицахъ. Повидимому, уклоненіе отъ здраваго ученія *ἑτεροδιδάσκαλ'овъ* не касалось существа вѣры. Они просто занимались такими предметами, которые „производятъ больше споры, чѣмъ Божіе назиданіе въ вѣрѣ“ (I Т. I, 4). Но, очевидно, при увѣщаніяхъ нѣкоторые лжеучители упорствовали въ своихъ заблужденіяхъ, вступали въ горячіе споры и были вообще непокорны (2 Тим. II, 23—24; Тит. I, 10), даже противились (Тит. I. 9). Особенно такими были критскіе лжеучители; почему апостолъ рекомендуетъ Титу болѣе суровый образъ обращенія съ заблуждающимися (Тит. I, 9—13; III, 9—11), чѣмъ Тимоеею (2 п. II, 24—25).—Апостолъ ясно даетъ понять, что лжеучители—какъ церкви приносятъ вредъ, такъ и сами находятся въ большой опасности. Въ 1 Тим. VI, 3—10 опредѣленно указывается, какъ нѣкоторые, начавъ съ ино-го ученія, кончили уклоненіемъ отъ вѣры (ср. 1 т. VI, 21);

Къ такимъ лицамъ принадлежатъ Именей и Александръ, которые потерпѣли кораблекрушеніе въ вѣрѣ (περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν) (1 Тим. I, 20 ср. 19) ¹⁾, и (Именей и) Филитъ, говорящіе „яко воскресеніе уже бысть“ (2 Т. II, 17—18) ²⁾. Къ нимъ же, вѣроятно, могли быть причислены—Фигелль и Ермогенъ (2 Т. I, 15) и Димасъ (—IV, 10).

¹⁾ Вопросъ о личности Александра остается не рѣшеннымъ. Былъ ли онъ тождественъ съ Александромъ „мѣдникомъ“ (χαλκεύς), который противился словамъ апостола, (2 Т. IV, 14—15), одно ли это лицо съ иудеемъ Александромъ, намѣревавшимся говорить по дѣлу схваченнаго ап. Павла въ Ефесѣ (Дѣян. XX, 37)—остается не выясненнымъ. Возможны предположенія за и противъ. (Ср. Zahn. Einleitung. I, s. 413 A. 3; Проф. А. Клитинг. Подлинность посланій ап. Павла къ Тимоею и Титу. Кіевъ. 1888, стр. 138—139, II Полянскій. Первое посланіе св. ап. Павла къ Тимоею. Сергіевъ Посадъ. 1897. 294—295).

Относительно наказанія Александра и Именея едва ли можетъ быть сомнѣніе, что они, потерпѣвъ „кораблекрушеніе въ вѣрѣ“, т. е. потерявъ вѣру, по лишеніи доброй совѣсти, какъ корабль разбивается о камни, лишившись кормчаго,—были отторгнуты отъ церкви. „Преданіе сатанѣ“ (1 Тим. I, 20; ср. 1 Кор. V, 5) имѣетъ смыслъ тяжелаго наказанія, хотя такое наказаніе не исключаетъ возможности возвращенія къ церкви и даже имѣетъ въ виду его. (Ср. II. Полянскій (295—297); Zahn, I, s. 474.

²⁾ Именей и Александръ, какъ, вѣроятно, болѣе популярныя лица, названныя изъ числа нѣкоторыхъ (ὧν ἐστὶν Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος), потерявшихъ вѣру,—могли исповѣдывать и разныя лжеученія. Вотъ почему Именей во 2 мѣ посл. Тим. уже упоминается наряду не съ Александромъ, а съ своимъ единомышленникомъ Филитомъ (II, 17—18) Но какъ первая пара еретиковъ (1 Тим. I, 20), такъ и вторая (2 Тим. II, 17—18) вышли изъ иудействовавшихъ ἐτεροδόξωνъ. Это видно изъ контекста рѣчи (1 Тим. I, 1—8 и 18—20; 2 Тим. II, 17—18 съ 16 ст.). Ср Zahn, I, 474. Установленіе этого факта имѣетъ большое значеніе для опредѣленія рода заблужденія Именея и Филита о воскресеніи мертвыхъ. Лжеученіе „о воскресеніи мертвыхъ“ существовало въ двойной формѣ. Одни учили, что въ дѣтяхъ, которыя отъ насъ рождаются, имѣетъ мѣсто наше воскресеніе Другіе изъясняли воскресеніе въ духовномъ смыслѣ: въ смыслѣ рожденія новаго человѣка чрезъ обращеніе къ христіанской церкви и—крещенія. О нашемъ воскресеніи въ дѣтяхъ учили иудействующіе Въ актахъ Феклы говорятъ Фамари Демасъ и Ермогенъ, который выступаютъ тамъ вмѣсто Именея и Филита, nos te docēbimus resurrectionem, quam hic (т. е. ап. Павелъ) futuram dicit. jam

Слишкомъ общій характеръ изображенія лжеученій въ пастырскихъ посланіяхъ и отдѣльныя выраженія, вродѣ какъ *μῦθοι καὶ γενεαλογίαι ἀπεράντοι, ἐκζητήσεις* и особенно—*ἀντιθέσεις τῆς φευδωνόμου γνώσεως*—были поводомъ, а иногда и причиною разнообразныхъ взглядовъ на лжеучителей этихъ посланій. *В. Манюльдъ* въ своемъ специальномъ узслѣдованіи „*Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg. 1856*“ дѣлитъ эти взгляды на три разряда: одни въ лжеучителяхъ паст. посланій видѣли гностиковъ, другіе — христіанскихъ каббалистовъ и третьи — фарисейскихъ-иудаистовъ. Представителей этихъ трехъ взглядовъ онъ находитъ, хотя и нѣсколько искусственно, между отцами и писателями церкви: св. Иринея и Тертуліаня лжеучителей паст. посланій считали за гностиковъ; бл. Августинъ видѣлъ въ нихъ каббалистовъ—и св. Іоаннъ Зл. и бл. Іеронимъ относили ихъ къ фарисейскимъ иудаистамъ. Но эти взгляды не были строго разграничены другъ отъ друга, проводились спокойно и защищались безъ особой энергіи, тѣмъ болѣе безъ напряженія. Даже очень мало оживленія внесъ въ спорный вопросъ *Шлейермахеръ*, который въ 1807 г. глав. образомъ по лексическимъ и стилистическимъ соображеніямъ, объявилъ І Тим. не подлиннымъ (s.s. 5—9).—Необычайный интересъ къ данному вопросу пробудилъ глава Тюбингенской школы Ф. Хр.

esse factam; quoniam resurreximus et resurgimus semper in filiis nostris. (Texte und Untersuchungen XXI, 2 (N. F. VII, 2), p. 37. Второе объясненіе (ressurrectio... non corporum sed animarum), которое св Ефремъ Сиринъ приводитъ въ своемъ толкованіи, Ипполитъ Рим. возводитъ на Николая Антиохійскаго, одного изъ „7“ (Texte und Unters XVI, 2,—N F. I, p, p. 192, ср. 189 стр). Къ нему примкнулъ обрѣзанный полуиудей Менадръ (*Св. Іустинъ* Апологія, 1, 26; рус пер 64), *Св. Иринея*. Противъ ересей, I, XXII, 5; рус. пер. 88). Ученіе о духовномъ воскресеніи раздѣляли симоніане и карпократіане (*Св. Иринея*. Противъ ересей. II, 31, 2; рус. пер. стр. 206—207. Подобное же упоминаетъ Ипполитъ Рим. о наасенахъ. S. Hippolyti episcopi et martyris-Refutationis omnium haeresium-librorum decem. Ed Duncker u Schneidewin. 1859. V. 8. 158

Бауръ. Въ своемъ сочиненіи о пастырск. посланіяхъ „Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus“ (1835) онъ не только старается доказать не подлинность этихъ посланій, но стремится выяснить и цѣль, какую могъ имѣть въ виду фальсификаторъ, сочиняя эти посланія и выпуская ихъ въ свѣтъ подъ именемъ ап. Павла. Писатель самымъ рѣшительнымъ образомъ хотѣлъ 1) поразить гностическое ученіе, особенно въ формѣ маркіонитской и валентиніанской, 2) содѣйствовать развитію епископскаго института, какъ оплоту противъ ереси и 3) наконецъ, примирить, излагая умѣренный павлинизмъ, двѣ партіи—иудаистическую и павлианскую, находившіяся въ борьбѣ. По интересующему насъ вопросу Бауръ рѣшительно заявляетъ: „Wir haben mit einem Wort in den Häretikern der Pastoralbriefe die Gnostiker des 2 Jahrh vor uns, insbesondere die Markioniten“ (s. 10 ср. 16). Взглядъ Баура былъ подвергнутъ критикѣ (напр. со стороны de Wette). Однако онъ въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи „Paulus, der Apostel Iesu Christi“ (мы имѣемъ 2-ое посмертное изданіе Е. Целлера 1867) защищаетъ свой взглядъ въ полномъ объемѣ и приводитъ новое доказательство въ защиту его изъ церковной исторіи Евсевія кн. 3, XXXII, гдѣ, со словъ Егезиппа, говорится, что φερόνομος ὑψώσας высоко поднялъ голову только посмерти апостоловъ (Paulus, II, s.s. 110—112) Въ сущности съ Бауромъ согласны Швеглеръ и Гильгенфельдъ¹⁾. Не было недостатка и въ

¹⁾ *Hilgenfeld* (Historisch-Kritische Einleitung. SS. 761—763) въ виду 2 Тим III, 16, гдѣ и ветхозавѣтное писаніе называется священнымъ и полезнымъ, колеблется согласиться вполнѣ съ Бауромъ (s. 761). Но на слѣдующей страницѣ (762) замѣчаетъ, что на основаніи 1 Тим. VI, 20, Бауръ имѣлъ право дуалистическій гносисъ возводить и на Маркіона, который основалъ Саторниль, а завершилъ Маркіонъ. Однако писатель, кромѣ антииудаизма (въ лицѣ Маркіона), поражаетъ и „иудействующихъ христіанъ“.—Какъ видно, взглядъ Гильгенфельда не только не устойчивъ, но даже противорѣчивъ

противникахъ Бауровской точкѣ зрѣнія (Баумгартенъ, Маттій, Визингеръ и др) Въ упомянутомъ изслѣдованіи, *В. Манюльдъ* подвергаетъ воззрѣніе Баура на лжеучителей паст. посланій безошадной и основательной критикѣ (съ 14 стр.), а затѣмъ обосновываетъ свой взглядъ, что въ пастырскихъ посланіяхъ обличаются христіане *изъ ессеевъ* (съ 20 стр.), варьируя въ этомъ случаѣ главн. обр. воззрѣніе Ричля. *Липсіѣ* ¹⁾ видитъ въ пастырскихъ посланіяхъ обличеніе гностицизма, посредствующаго „между Керинеомъ и великими гностическими системами Маркіона и Валентина, слѣдовательно, примѣрно, сектантскій образъ, родственнѣе ученію Сатурнина и т. н. офитамъ“. Документальный итогъ всей критики пастырскихъ посланій далъ въ 80-хъ годахъ рационалистическій экзегетъ *I. Гольцманъ* ²⁾. Результатъ его изслѣдованія тотъ, что „яснаго отношенія къ опредѣленной гностической системѣ нельзя указать, въ то время какъ отдѣльныя черты ясно распознаются изъ портрета гносиса“ (s. 132). Причина такой неясности—„въ искусственной рефлексіи“ писателя (s. 157), который, живя въ 1-й половинѣ II в. (s. 158), при сочиненіи посланій, руководился милетскою рѣчью ап. Павла (Дѣян. XX, 18—38) и смотрѣлъ на нее, какъ на программу, подлежащую выполненію (s. 156) „Нѣтъ никакого чуда, восклицаетъ критикъ, если лжеучители, которые не могли поставить твердо ногу ни въ какое время, очерчены рѣшительно блѣдными красками“ (s. 157). *А. Юлихеръ* примыкаетъ къ воззрѣнію Гольцмана говоря, что авторъ поражаетъ не „отдѣльную гностическую систему, напр. Василида или Маркіона... а цѣлое направленіе“ ³⁾. Съ ортодоксальной точки зрѣнія результаты из-

¹⁾ *Lipsius. Bibel-Lexikon. D. Schenkel. II. 1869, s. 50.*

²⁾ *H. I. Holtzmann. Die Pastoralbriefe. Leipzig. 1880, ss, 126—158.*
Пр. А. Клитингъ въ своемъ изслѣдованіи „Подлинность посланій св. ап. Павла къ Тимоѳею и Титу“ имѣетъ дѣло исключительно съ Гольцманомъ, см. стр. 127 и дал.

³⁾ *Ad Julicher. Einleitung, ss. 125—126.*

слѣдованіямъ подведены *В. Вейсомъ*¹⁾. Его рѣшительный выводъ: „по истинѣ ни одна черта (лжеученія обличаемаго въ паст. посланіяхъ) не приводитъ къ гносису II в.“ (с. 24). Самой сильной критикою раціоналистическаго воззрѣнія на лжеученіе пастыр. посланій являются замѣчанія Т. Цана въ его введеніи²⁾.

Если не задаваться предвзятою теоріей и оставаться въ области строго историческихъ фактовъ, то нужно вполнѣ согласиться, что *лжеучители, обличаемые въ пастырскихъ посланіяхъ, принадлежатъ именно апостольскому вѣку*. Заслуживаетъ полнаго вниманія и даже должно быть подчеркнуто, что исторически извѣстные *лжеучители, начиная съ Керинеа*³⁾, *непрелѣнно касаются въ своихъ еретическихъ системахъ лица I. Христа*; тогда какъ въ пастыр. посланіяхъ на этотъ пунктъ нѣтъ даже и намека. Керинеъ относится къ концу I вѣка. За нимъ слѣдуютъ іудействующіе въ посланіяхъ св. Игнатія⁴⁾, и они также извращаютъ ученіе о лицѣ I. Христа. По этой же причинѣ лжеучители пастырскихъ посланій не могутъ быть ни евіонитами псевдоклиментинъ, ни офиты св. Иринея, ни наассены св. Ипполита.—Ближе всматриваясь въ лжеучителей пастырскихъ посланій нельзя, конечно, не замѣтить преобладанія у нихъ іудейскихъ характерныхъ чертъ. Здѣсь нужно припомнить и стремленіе ихъ учительству (θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι—1 Тим. I, 7), и названіе ихъ миеовъ іудейскими (Ιουδαϊκᾶς μύθοις)

¹⁾ *Ber-Weiss*. Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus V Aufl. Gottingen. 1902, ss. 20—31.

²⁾ *Theod Zahn*. Einleitung. I, s. 468—582 и Anm 11—20, ss. 486—490.

³⁾ Посланіе Колоссянамъ (особ. II, 2—3, 9—19) возраженіемъ служить не можетъ,

⁴⁾ См Памятники древней христіан. письменности въ русскомъ переводѣ. Т. II Писанія мужей апостольскихъ Москва 1860 *Св. Игнатія*. Посланіе къ магнезіяцамъ. Глава VI VIII (стр. 389—391); къ траллійцамъ VI. IX (стр. 398. 399).—къ смиряннамъ—II—VI (стр. 418—420)

случайное указаніе на содержаніе нѣкоторыхъ мисевъ—объ египетскихъ жрецахъ Іанніи Іамвріи (2 т. III, 8), и обиліе у евреевъ „человѣческихъ заповѣдей“, и въ особенности подожительное заявленіе писателя, что большинство лжеучителей было изъ обрѣзанныхъ (μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς—Тит. 1, 10) и т. п. И насколько намъ извѣстно, кромѣ Баура, никто не отрицаетъ іудейскаго характера лжеучителей. Даже Гильгенфельдъ признаетъ его ¹⁾. Однако нужно считать одностороннимъ взглядъ Т. Цана ²⁾, видящаго въ нашихъ посланіяхъ обличеніе „раввинизма дурного рода“. Также нельзя согласиться съ Мангольдъ, что въ пастыр. посланіяхъ ниспровергаются христіанскіе ессеи ³⁾, — или каббалисты ⁴⁾.—Какъ бы то ни было, но мы имѣемъ въ пастыр. посланіяхъ слишкомъ достаточно указаній на гностицизмъ, что бы игнорировать ихъ и возводить все на іудаизмъ. Безъ натяжекъ этого сдѣлать нельзя. Никогда и

¹⁾ Historisch-Kritische Einleitung, s. 762—763.

²⁾ *Th. Zahn*, Einleitung I, 479. 488, 15 Anm. Цанъ указываетъ на то, что выраженія мисевъ и генеалогіи очень удобно можно примѣнить къ раввинскимъ преданіямъ. Такое объясненіе особенно въ виду Тит. 1, 14 вѣроятно, но необязательно. Ср. *II. Поллнскій*. 1 посланіе къ Тимофею. 79, 95. *F. Godet* Introduction au nouveau Testament. I, p. 640—641 *B. Weiss*. Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus. Göttingen. 1902, ss. 39—40.

³⁾ *W. Mangold*. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. S 2. 19—20. 26... Съ благочестивымъ аскетическимъ есеействомъ отнюдь не мирится интелектуализмъ, склонность къ еристикѣ и корыстный характеръ лжеучителей пастыр. посланій.

⁴⁾ *F. Godet*, колеблясь между воззрѣніями указанными выше, при-мыкаетъ въ концѣ концовъ къ взгляду Grotius'a, Herder'a, Baumgarten'a и др., что въ пастыр. посланіяхъ обличаются „предки“ (Les ancêtres) каббалистовъ. „Мы встрѣчаемъ здѣсь, въ еретикахъ пастыр. посланій третью попытку іудаизма использовать христіан. движеніе: послѣ законническаго фарисеизма (Галат.), аскетическаго и мистическаго ессенизма (Колосс.), интелектуалистическую каббалу (паст. посланія).—Introduction. I, p. 700—701—Однако для явленія, которое развилось глав. обр. въ средніе вѣка, нѣсколько смѣло искать хотя бы и „предковъ“ въ 1-мъ вѣкѣ. *Aug. Wunsche*, Kabbala Realencyklopädie. Hauck IX, ss. 670—671, 682.

нигдѣ въ полемикѣ съ іудайстами никому изъ апостоловъ не приходилось употребить такихъ выраженій, какъ *ῥῆθαι γεεαλαγίαι, ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνόμου γνῶσεως* и т. п., или обличать ихъ, что они учили о воскресеніи мертвыхъ, какъ объ осуществившемся фактѣ. У еретиковъ пастыр. посланій чувствуется новый міръ идей, при изобличеніи котораго пришлось ввести новыя понятія и выраженія Здѣсь не имѣетъ особаго значенія вопросъ—откуда впервые заимствованы эти слова и выраженія. Допустимъ условно хоть такое рѣшеніе вопроса, что данныя выраженія и понятія заимствованы гностиками изъ апостольскихъ писаній. Однако важенъ фактъ извращенія этихъ понятій кѣмъ то, такъ что апостолу приходится раскрывать злоупотребленіе извѣстными понятіями. А такими извратителями понятій о *γνῶσις'ῆ*, о *γεεολογία'хъ* явились гностики.—Намъ думается, въ пастырскихъ посланіяхъ мы имѣемъ дѣло съ іудейско-христіанскимъ гносисомъ впервые встрѣтившимся на христіанской почвѣ съ языческимъ гносисомъ ¹⁾).

Въ теченіе апостольскаго вѣка мало-азіатскія-христіанскія общины, во главѣ съ Ефесской, по-видимому, непрерывно были волнуемы лжеучителями разнаго рода. Сюда были направлены посланія ап. Павла—къ Колоссянамъ и къ Ефессянамъ; сюда же отосланы два пастырскія посланія. Къ общинамъ же малоазійскихъ провинцій обращались съ своими обличительно-увѣщательными посланіями св. ап. Петръ (2 посл. ср. 1-ое, I, 1 ст.) и св. Іуда. Всѣ эти посланія относятся, какъ уже замѣчено, къ 60-мъ или быть можетъ началу 70-хъ годовъ (посланіе Іуды). Послѣ этого мы не имѣемъ свѣдѣній о малоазійскихъ общинахъ до конца 90-хъ годовъ, до появленія писаній св. Іоанна Богослова. Его по-

¹⁾ Ср. *Lipsius*. Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaft und Künste J. S. Ersch und J. G. Gruber Erste Section. Gnosticismus. S. 287.—*Пр. А. Клитинъ*. Подлинность посланій, стр. 7. 11

сланія и апокалипсисъ свидѣтельствуя, что заблужденіе въ малоазійскихъ церквахъ не исчезали; они здѣсь, по видимому, свили себѣ прочное гнѣздо. Хотя посланія св. Іоанна Богослова чужды прямой полемики, тѣмъ не менѣе предостереженіе противъ лжеученій въ нихъ, въ особенности въ 1-мъ, выражено довольно ясно (см. II, 18—19, 22—23, 26; IV, 1 ст. ср. V, 1—9; 2 посл. ср. 7, 9—11). Только священ. писатель стремится къ достиженію своей цѣли—огражденію общины отъ лжеучителей—не путемъ обличенія еретиковъ и полемики съ ними, а чрезъ укрѣпленіе *внутренней* жизни вѣрующихъ, чрезъ установленіе общенія ихъ съ Богомъ и другъ съ другомъ: „Повѣдаемъ вамъ, да и вы общеніе имате съ нами, общеніе же наше (ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα) со Отцемъ и Сыномъ Его—Иисусомъ Христомъ“ (1 посл. 1, 3). Лжеучители, называемые у ап. Іоанна характернымъ именемъ лжепророковъ (ψευδοπροφῆται IV, 1), принадлежали къ христіанской общинѣ (II, 19), въ которой дальнѣйшее пребываніе ихъ сдѣлалось невозможнымъ (ср. 2 посл. 10—11). Лжеученіе ихъ состояло въ томъ, что они отвергали, что „Иисусъ есть Христосъ“ (ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐχ ἔστιν ὁ Χριστός—II, 22). Здѣсь наименованіе—Христосъ,—какъ и у ап. Петра (1 посл. III, 16—18; II, 21—), употребляется какъ собственное имя Сына Божія, какъ небесный Христосъ, ибо по II, 22 и 23 ст. выходитъ, что отвергающій Христа отвергаетъ Сына (ср. V, 5). Значитъ точнѣе *лжеученіе состояло въ томъ, что Иисусъ не есть Христосъ, Сынъ Божій* (а по снесенію IV, 2), *пришедшій въ плоти т. е. цѣльное божечеловѣческое существо*. Опровергая это лжеученіе, апостолъ говоритъ: „Кто есть побѣждаѣя міръ, токмо вѣруѣя, яко Иисусъ есть Сынъ Божій; Сей есть пришедшій водою и кровью (ὁ ἐλθὼν δὲ ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ’ ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. V, 5—6¹⁾)...—Кромѣ те-

¹⁾ Чтеніе 6-го стиха послѣ αἵματος безъ καὶ πνεύματος есть наиболѣе достовѣрное, завѣренное кодексами В. К. Л., большинствомъ минуску-

оретических заблуждений „лжепророков“, въ посланіи есть указанія на нравственно-практической аномизмъ или либертинизмъ. Въ малоазійскихъ общинахъ были, очевидно, лица, которые не считали грѣхъ беззаконіемъ¹⁾, которыя предаваясь грѣху, искренно считали себя христіанами (ср. Ш, 6, 8—9; П, 4—6).—По посланію не видно, чтобы теоретическія заблужденія стояли въ неразрывной связи съ нравственною извращенностью.

Но что же это были за лжеученія?

Такъ какъ въ посланіяхъ св. Іоанна Богослова рѣчь идетъ о лицахъ, которые не только нѣкогда принадлежали къ христіанской общинѣ²⁾, но и опять легко могли проникнуть въ общину³⁾, то нельзя допустить, чтобы ихъ лжеученіе сводилось къ простому отрицанію мессіанскаго и божественнаго достоинства за личностью Іисуса. Очевидно, „многіе антихристы“ и „лжепророки“ лишь извращали истинное ученіе о личности Іисуса Христа. Они, по-видимому, не отрицали того, что Іисусъ есть обѣтованный Мессія, Христосъ; но они не признавали, чтобы въ обѣтованномъ Мессіи—Іисусѣ воплотился небесный Христосъ, какъ Сынъ

ловъ и цитатами изъ древнихъ отцовъ и писателей церкви. Контексту рѣчи также болѣе соотвѣтствуетъ чтеніе безъ *καὶ πνεύματος*. Въ противномъ случаѣ, употребленіе слова *πνεύμα* въ одномъ и томъ же стихѣ два раза создаетъ чепобѣдимыя трудности для экзегета. Мы привели греч. текстъ по Тишендорфу—Исчерпывающее вопросъ изслѣдованіе относительно даннаго стиха и особенно слѣдующихъ 7—8 на русскомъ языкѣ имѣется въ диссертациі проф. *Н. Ив. Сагарды* „Первое соборное посланіе св. ап. и ев. Іоанна Богослова“ Полтава. 1903. См. текстъ посланія съ богатыми подстрочными примѣчаніями и приложеніями, стр. 179—26., а также въ диссертациі проф. пр. *Д. И. Вондашевскаго* „Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи ап. Іоанна“. Кіевъ. 1890, стр. 5—41.

¹⁾ Это слѣдуетъ изъ антитезы апостола: „и грѣхъ есть беззаконіе (*καὶ ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*)“. Ш, 4.

²⁾ „Отъ насъ изыдоша, но не была отъ насъ“.—Ш, 19

³⁾ 2 посл. ст. 10—11,

Божій¹⁾, чтобы человекъ Иисусъ, хотя бы и Мессія, былъ Сыномъ Божиимъ, Христомъ.—Такой выводъ изъ данныхъ посланія о лжеученіи еретиковъ подтверждается аргументаціей апостола, направленной противъ нихъ. Вопреки заблужденіямъ лжеучителей ап. Іоаннъ Богословъ свидѣтельствуеъ, что Иисусъ Христосъ, какъ обѣтованный Мессія, пришелъ не только водою, но и кровью (Ἰησοῦς Χριστός οὐχ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι). Если „водою“, въ крещеніи, чрезъ событія сопровождавшія его, съ несомнѣнностью устанавливалось мессіанское достоинство Иисуса, то „кровью“, крестною смертью Иисуса, въ виду усвояемаго ей ветхозавѣтнымъ пророчествомъ исключительнаго значенія (Еван. Іоанна XIX, 34—37 ср. Ис. LIII), и свидѣтельствомъ св. Духа (особенно въ день Пятидесятницы) доказывалось уже божественное достоинство Иисуса Христа. „Не реальность человѣческой личности и человѣческихъ переживаній Иисуса отрицалось (лжеучителями посланій св. Іоанна Богослова), справедливо замѣчаетъ Т. Цанъ²⁾, но полное тождество этого Иисуса со Христомъ и Сыномъ Божиимъ“. Слѣдательно докетизмомъ въ собственномъ смыслѣ нельзя назвать лжеученіе „антихристовъ“ Іоанновыхъ посланій. Строгий докетизмъ составляетъ выводъ изъ дуализма: матерія зло, значитъ божественное существо, эонъ—не могъ воспринять матерію, или приобщиться къ ней; если же нужно было божественному посланнику явиться въ человѣческомъ образѣ, облещись въ матерію, то этотъ образъ могъ быть только *кажущимся* (τὸ δοχεῖν), призрачнымъ. Между тѣмъ нѣтъ данныхъ утвержденій; чтобы „лжепророки“ Іоан. посланій были дуалистами въ точномъ смыслѣ. Въ посланіи обличаются *раздѣляющіе Иисуса* (ср. IV, 3)³⁾. Но вѣдь не

¹⁾ Ср. Zahn. Einleitung. II, s. 573.

²⁾ Einleitung. II, s. 573.

³⁾ Мы имѣемъ въ виду известное разночтеніе IV, 3 ст. вмѣсто словъ ὁ μὴ ὁμολογεῖ—вариантъ ὁ λόγος. Это разночтеніе—ὁ λόγος—возникло

всякое раздѣленіе предполагаетъ подъ собою дуализмъ; по крайней мѣрѣ, напр. назореевъ и эвѣонитовъ никто не обличалъ въ дуализмъ. Впервые обличеніе докетизма мы встрѣчаемъ въ посланіяхъ св. Игнатія. У него же находимъ при этомъ и характерный, техническій терминъ—*τὸ δοχεῖν* ¹⁾). Первымъ же строгимъ докетомъ былъ Саторнилъ ²⁾). Конечно, можно назвать докетизмомъ въ общемъ смыслѣ и „раздѣленіе“ Иисуса Христа, отдѣленіе чловѣка Иисуса отъ небснаго Христа, какъ Сына Божія. Если ап. Іоанну приходилось доказывать, что Иисусъ Христосъ „пришелъ“ (*ἔλθων*) „не водою точію, но водою и кровью“ (V, 6), то значить были такіе „антихристы“, которые не признавали цѣльнаго не раздѣльнаго Иисуса Христа въ Его „крови“, въ Его страданіяхъ и смерти. И такое ложное представленіе можно было назвать докетизмомъ въ несобственномъ смыслѣ ³⁾).

со 2-го вѣка, имѣетъ мѣсто у св. Иринея (*λόσι*=*solvit*—Adver. haer. III, 16. 8), у Тертулліана, Оригена; въ нѣкоторыхъ манускриптахъ оно стоитъ на полѣ Нѣкоторые экзегеты отстаиваютъ подлинность чтенія *ἔλθων* (*Th. Zahn*, *Einleitung* II, s. 577, апт 6) Русскіе экзегеты придаютъ этому варианту большое значеніе (*Проф. Д. И. Богданевскій*, *Лжеучители...*, стр. 86—87. *Проф. Н. И. Сахарда*. Первое соборное посланіе св. 1 Богослова, стр 204). Во всякомъ случаѣ это разночтеніе свидѣтельствуемъ объ извѣстномъ самосознаніи отцовъ и писателей церкви стоявшихъ на стражѣ истиннаго ученія и близко по времени къ тѣмъ лицамъ, которыхъ обличалъ св. 1. Богословъ.

¹⁾ Ignatius briefe an Trallianer X, ep. IX (*Funk*. Die apostolischen Vater. 2 Auf. Tubingen. 1906, s. 92—93).

²⁾ *Hilgenfeld* Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig. 1884, s. 192

³⁾ Полемику противъ такого докетизма можно видѣть, кромѣ указаннаго V, 6, и въ другихъ мѣстахъ посланія, напр. I, 13, IV, 2, 2 посл. 7. Въ началѣ посланія апостолъ доказываетъ, что исторически извѣстный, живой чловѣкъ, съ которымъ самъ апостолъ и его великіе сотрудники находились въ живомъ общеніи, есть откровеніе жизни, присутствующей изначала Отцу. Логическое удареніе въ первыхъ стихахъ падаетъ не на то, чтобы показать, что Иисусъ былъ живымъ, *дѣйствительнымъ чловѣкомъ*, по чловѣчески проявившимся въ своей жизни; а при безспорномъ предположеніи этой истины, свидѣствуется твердо, что этотъ живой чловѣкъ есть личное и жизненное явленіе въч-

Изъ исторически-извѣстныхъ и современныхъ ап. Іоанну типовъ еретическихъ заблужденій обличаемыя имъ лжеученія теоретическія наиболѣе напоминаютъ систему Керинеа и евіонитовъ.

Кериневъ, рѣже *Меринеѣ* ¹⁾, родомъ изъ малой Азіи, получилъ свое образованіе въ Александріи ²⁾, а распространялъ свое ученіе въ малой Азіи. Первое упоминаніе о немъ находимъ у св. Поликарпа, свидѣтельство котораго о встрѣчѣ св. ап. Іоанна съ Керинфомъ въ банѣ, приводитъ св. Иринеѣ ³⁾. Значитъ дѣятельность Керинеа относится къ концу I в. О Керинѣ, какъ современникѣ св. ап. Іоанна упоминаетъ и самъ св. Иринеѣ ⁴⁾.— По Иринею ⁵⁾ и Ипполиту ⁶⁾ Керинеѣ училъ, что міръ сотворенъ, не первымъ богомъ, но нѣкою ангельскою силою, рѣзко отдѣленною и далеко отстоящею отъ небснаго начала и не знающею бога надъ всѣмъ. Іисусъ, говоритъ онъ, рожденъ не отъ дѣвы, ибо это казалось ему невозможнымъ, а былъ сыномъ Іосифа и Маріи, подобно остальнымъ людямъ, но отличалъ

ной жизни (1, 2), посланный въ міръ Спаситель, Сынъ Божій (IV, 14) *Zahn. Einleitung*. II, s. 513—514; Ср. *Проф. Н. И. Сахарда* Первое соборное посланіе, стр. 540 и дал. И ст IV, 2; I, 7; 2 Посл. 7—свидѣтельствуютъ, что не отдѣлимый отъ Іисуса Христосъ явился воплоти,—очищающая насъ кровь—не просто Іисуса, а Іисуса Христа Сына Божія. Ср. *Проф. Д. И. Богданевскій*. Лжеучители, стр. 84—85; *Проф. Н. И. Сахарда*. Первое соборное посланіе, стр. 548—549.

¹⁾ *S. Epirhanii*. Panaria. Haer. XXVIII, 8. Ed. Fr. Oehler T. I, p. I. Berolini. 1859, p. 226—227; рус. пер., т. I, 200—201.

²⁾ *S. Hippolyti*. Refutationis omnium haeresium liber, VII, 33; X, 21. Ed. L. Dunker et F. Schneidevin. Gottingen 1859. p. 404—405; 526—527.

³⁾ *S. Irenaei*. Contra Haereses III, 3, 4; Migne Series graec t VII, c 857—859 Ср. *Eusebius*. H. E. III, XXVIII.

⁴⁾ Contra Haeres. III, XI, 1. Migne. VII, c. 829—850.

⁵⁾ Contra Haeres. I, 26, 1; Migne. VII, c. 686. Вопреки *Hilgenfeld'ty* (De Ketzergeschichte, s 412). Contra Haers. III, XI, 1 не излагаетъ ученія Керинеа (ср. W. Moeller—H. Schubert. 2 Aufl. 1, 146). См. *I. Kunze* Die historiae gnosticisimi. Lipsiae. 1894. p. 60—61.

⁶⁾ Refutatio, VII, 33, p. 404—405. X, 21, p 526—527.

ся справедливостью, благоразуміемъ и мудростью. И послѣ крещенія сошелъ на него отъ превысшаго начала (ἐκ τῆς ὑπερ τὰ ἄλλα αὐθεντίας) Христосъ въ видѣ голубя, и тогда онъ проповѣдывалъ невѣдомаго отца (ἄγνωστον πατέρα) и совершалъ чудеса; при страданіяхъ (πρὸς δὲ τῷ τέλει τοῦ πάθους, sub finem autem passionis) Христосъ отлетѣлъ отъ Іисуса, страдалъ Іисусъ; Христосъ же, будучи духомъ Господа, былъ свободенъ отъ страданій“.—У св. Епифанія находимъ такое добавленіе, что Керинфъ отчасти (ἀπὸ μέρους) придерживался іудейства¹⁾. И нѣкоторые ученые принимаютъ это извѣстіе и считаютъ Керинеа первымъ изъ лжеучителей, у которыхъ іудаизмъ переходитъ въ гносісѣ²⁾. Но новѣйшіе изслѣдователи съ недоумѣніемъ относятся къ этому сообщенію св. Епифанія, считая его дѣломъ недоразумѣнія³⁾, и утверждаютъ, что Кериней не былъ іудаистомъ, а гностикомъ⁴⁾,—Пресвитеръ Кай у Евсевія⁵⁾, выдаетъ Керинеа за рѣшитель-

¹⁾ Ραπαρία Наег. XXVIII, 1. Ed. Oeler. p. 216—217; рус. пер. 132. Епифаній выставляетъ Керинеа (XXVIII, 2, 4) главнымъ противникомъ ап. Петра въ дѣлѣ обращенія имъ сотника Корнилія (Ср. Дѣян. XI, 3)—и ап. Павла, приведшаго съ собою въ Іерусалимъ необрѣзаннаго Тита (ср. Гал. II, 3—5).

²⁾ *Hilgenfeld* (Die Ketzergeschichte, s. 418). *Lipsius* (Schenkel, II, 498—499) и др. По Епифанію (XXVIII, 6), Кериней „имѣлъ дерзость говорить, что Христосъ пострадалъ, распятъ, но доселѣ еще не воскресъ“—и что первое посланіе ап. Павла къ Корине. (особъ XV) направлено главнымъ образомъ противъ него (т. е. Керинеа). Гарнакъ находитъ (Zur Quellenkritik, S. 30, anm) сообщенія св. отцовъ о Кериней „неустойчивыми“: то они подчеркиваютъ сродство его съ евіонитами, то съ гностиками.

³⁾ Недоразумѣніе состояло въ томъ, что св. Ириней замѣчаетъ объ евіонитахъ, что они учили объ І Христѣ подобно (similiter) Кериней и Карпократу; а Епифаній расширилъ это „подобіе“ и на остальныхъ воззрѣнія Керинеа и евіонитовъ (Contra haers. I, 26, 2 Migne VII, с. 689. различіе non similiter: Ср. Hippolytus—Refutatio. VII, 34 ὁμοίως;—consimiliter (p. 406—407; ср. X, 22, p. 526—527 Th. Zahn. Einleitung, I, 363—55, An. 4 „іудаизмъ Керинеа ученая басня“, s. 478. Ср. W Moeller—Schubert, I, s 146. De historiae gnosticism i fontibus novae quaestiones criticae Joan. Kunze. Lipsiae, 1894, p 62—3.

⁴⁾ Напр., Zahn. Einleitung, II, 578, Anm. 8.

⁵⁾ Histr Eccl III, XXVIII. Eusebius Werke. Leipzig. 1903. B. II. T. I, p 256—259, рус пер. 146—147; по словамъ пресв Кая будто бы и

нѣйшаго хиліаста и приписываетъ ему апокалипсисъ Іоанна Богослова. Но и это извѣстіе едва ли заслуживаетъ вѣроятія. По-видимому, пресвитеръ Кай основываетъ его на томъ, что, по его мнѣнію, апокалипсисъ принадлежитъ Керинеу ¹⁾).

Подобно Керинеу, учили объ Іисусѣ Христѣ *евіониты* и Карпократъ ²⁾).

Вопросъ объ ихъ имени до сихъ поръ не вполне рѣшенный. По обычному взгляду—это имя есть нарицательное—евр. עִיּוֹנִיּוֹן, קַרְבּוֹקְרַת—*ebejonim*, *ebejon*—бѣдные, встрѣчающееся въ псалмахъ и у пророковъ и получившее въ христіанствѣ особое значеніе. По Минуцію Феликсу ³⁾, всѣ христіане назывались „*pauperes*“, не считая это имя безчестіемъ для себя, но славою. Но преимущественно этимъ именемъ назывались іудео-христіане, въ особенности жившіе въ Іерусалимѣ (Гал. II, 10: „*πτωχοί*“), именно за свою матеріальную бѣдность. Оригенъ ⁴⁾ объясняетъ имя „*евіонеевъ*“ въ смыслѣ бѣдности ихъ ученія объ І. Христѣ: ὡς οἱ πτωχοὶ Ἑβραίων τῆς πτωχείας τῆς διανοίας ἐπόνον. Ἑβίων γὰρ ὁ πτωχὸς παρ' Ἑβραίοις ὀνομάζεται. Но Ипполитъ I ⁵⁾, II ⁶⁾, Филастрий (с. XXXVII) и

Діонисій, еписк. Алекс., о чемъ упоминаетъ Евсевій и въ другомъ мѣстѣ. *Hist: Eccl.* VII, XXV, 2. *Eusebius W.* II, 2, p. 690—691; рус. пер. 399

¹⁾ Ср. *Moeller—Schubert.* I, 146. *Кунце* (*De historiae*, p. 78, 5) замѣчаетъ, что басня о грубомъ и плотскомъ хиліазмѣ Керинеа имѣетъ своимъ авторомъ пр. Кая

²⁾ О Карпократѣ, котораго дѣлаютъ древніе учителемъ или во всякомъ случаѣ предшественникомъ Керинеа, мы скажемъ позже.—*Pseudo-Tertullian*, с. 10: „*Post hunc (Carpocratem) Cerinthus haereticus erupit similia docens*“. *Phlastrius*, с. 36: „*Cerinthus successit hujus (Carpocratis) errori.* (Migne, t XII, с 1152, Ср. *Epiplanius—Haer.* XXVII, 1, *Hippolytus, Irenaeus*...

³⁾ *Minicius Felix.* Octav. с. 36: „что мы по большей части слышимъ бѣдными—это не позоръ для насъ, а слава“ (*non est infamia nostra sed gloria*).

⁴⁾ *De princ.* IV, 22

⁵⁾ Ср. *Ps.-Tertullian*, с. XI

⁶⁾ *Refutatio*, VII, 35

Епифаній (XXX, 1—2) принимаютъ имя 'Εβίων за собственное, считаютъ его историческимъ лицомъ и производятъ отъ него евіонитовъ. Изъ западныхъ ученыхъ сужденіе ихъ признаетъ Гильгенфельдъ¹⁾, а изъ русскихъ—проф. Л. И. Писаревъ²⁾. Однако большинство ученыхъ считаютъ имя „Евіона“ и другого еретика Елкезая „фикціей“ древнихъ писателей³⁾—Евіониты вышли изъ группы іудео-христіанъ. Судьба этихъ іудео-христіанъ была довольно печальна. Еще предъ разрушеніемъ Іерусалима, въ 70 мѣ году, они переселились въ заіорданскую страну, главнымъ образомъ въ г. Пелу. По окончаніи войны, одни остались въ Пелѣ, другіе возвратились во св. землю—на развалины Іерусалима, въ Галилею и Самарію⁴⁾, Руководителями ихъ жизни были родственники Христа—Симеонъ и внуки Іуды⁵⁾. Первоначальное, нѣсколько обособленное, номофильское направленіе (ср. Дѣян. XI, 20—21) не только продолжалось, но, по-видимому, и усиливалось; при чемъ, іудео-христіане склонны были, кажется, смотрѣть на самихъ себя, какъ подлинныхъ представителей христіанства, называя себя именами первоначальныхъ послѣдователей Іисуса Христа—назореями и евіонейми; тогда какъ у увѣровавшихъ язычниковъ эти наименованія вытѣснялись именемъ „христіанъ“. Но уже въ концѣ I в. среди іудео-христіанъ образовались преемственные, а отчасти единовременныя еретическія партіи, которыя были замѣчены далеко не сразу и особенности направленія которыхъ совсѣмъ оста-

1) Die Ketzergeschichte, s 422, 428.

2) Очерки изъ исторіи хр вѣроученія, стр. 98 и дал.

3) См. *O Bardenhewer* Geschichte der altkirchlichen Litteratur Freiburg im Br. 1902 B. I, s 347 („die überwiegender Mehrzahl der neuerer Kirchenhistoriker in Eblon nur eine Fiktion sieht“). *Moeller*, Schubert Lehrbch. I, 1 s. 106.—*G Uhlhorn* y Hauck'a Realencyklopädie V s. 125—126.

4) *S. Epiphanius*. Panaria haeres. XXIX, 7, XXX, 2, 18; XL, 1 (Ed. *Oehler*, II, 1, p. 236, 238; 242, 244, 270; 534; рус. пер. I, 211—212, 216—217, 242—243, ч II, 109, *Eusebius*, Н Е. III, XXVII. *Demonst. evan.* III, 5

5) *Eusebius*, II E III, 11, 32.

лись невыясненными. Такъ въ первой половинѣ II в. Св. *мученикъ Іустинъ*¹⁾ отмѣчаетъ среди іудео-христіанъ два направленія. Одни „по слабости духа“ соблюдали постановленія Моисеева закона, не обязывая къ этому другихъ и упова на Христа. Другіе наоборотъ, не ограничиваясь тѣмъ, что сами хранили законъ, всячески принуждали и увѣровавшихъ во Христа язычниковъ жить по закону Моисееву. Послѣднихъ св. Іустинъ не принимаетъ, но не угрожаетъ имъ лишеніемъ спасенія; въ спасеніи отказывается лишь отвергшимъ Христа. Впервые іудействующая партія отмѣчена еретическою и въ этомъ смыслѣ названа *евіонейскою св. Иринея* Лион.²⁾, т. е. во 2-й половинѣ II в. Происхожденіе этой еретической партіи относится имъ, по-видимому, ко времени переводчиковъ Акилы и Θεодотіона³⁾; т. е. къ первой и второй половинѣ II в. Мы говоримъ „по-видимому“, такъ какъ выраженіе св. отца „имъ слѣдуя, евіоней говорятъ“ (οἷς κατὰ κολουθήσαντες οἱ Ἑβραίωναι)... Отнюдь нѣтъ нужды понимать въ смыслѣ *начальнаго происхожденія* евіонейства отъ названныхъ переводчиковъ, а—въ томъ, что евіониты слѣдовали имъ въ толкованіи даннаго мѣста изъ пророчества Исаи (VII, 14) о рожденіи Іисуса отъ Іосифа. А въ такомъ случаѣ отнюдь нѣтъ нужды въ свидѣтельствѣ св. Иринея видѣть противорѣчія съ историческимъ фактомъ о происхожденіи евіонитовъ изъ іудео-христіанъ и съ сообщеніями Елифанія о томъ же⁴⁾. О направленіяхъ среди евіонитовъ у Иринея нѣтъ рѣчи. *Оригенъ*⁵⁾ различаетъ два направленія среди іудео-христіанъ и — трудно сказать, совпадаютъ ли они съ указываемыми св.

¹⁾ Разговоръ съ Трифономъ іудеемъ, гл. 47 (рус. пер. 2 ое изд. стр. 205—206).

²⁾ Contra haeres I, 26, 1; III, 21, 1; IV, 33, 4, Migne, S. Graec VII, с. 686—7; с. 946; с. 1074—1075; рус. пер. 95, 298 и 407

³⁾ Contra haeres. III, 21, 2; Migne, VII, с. 946; рус. пер. 298.

⁴⁾ Имѣемъ въ виду возраженія Гильгенфельда „Die Ketzergeschichte, с. 422 428.

⁵⁾ Это важное мѣсто изъ сочиненія Оригена читается такъ „οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ αὐτοὶ Ἑβραίωναι, ἵτοι ἐν παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν ἢ οὐχ οὕτω γέγεννησθαι ἀλλὰ ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους“ — Κατὰ Κελαίου V, 61, ср. 65 (Ἑβραίωναι ἀφάρτοι). Origenes Werke II. Leipzig. 1899, p. 65. 68.

лустиномъ:—одни признавали рожденіе Іисуса Христа отъ Дѣвы; другіе утверждали, что Онъ рожденъ подобно остальнымъ людямъ. *Евсевій*¹⁾, говоря объ евіонейхъ, слѣдуетъ Оригену; съ своей стороны онъ причисляетъ къ евіонитамъ извѣстнаго переводчика Симмаха, жившаго въ началѣ III вѣка²⁾. Несравненно болѣе подробныя свѣдѣнія мы находимъ у *св. Епифанія*, которыми мы уже отчасти воспользовались. Онъ именно указываетъ три еретическихъ направленія въ развитіи іудео-христіанъ—умѣренное назорейское, рѣзко заблуждавшееся евіонейское и синкретическое-иностическое елкезаитское. Происхожденіе этихъ еретическихъ партій онъ относитъ ко времени переселенія іудео-христіанъ въ восточно-іорданскую страну въ г. Пеллу, около Килисіріи³⁾ Отсюда и изъ сосѣдней Васанидской страны, изъ селенія Кокавы выводитъ *св. Епифаній* ересь назореевъ⁴⁾ и евіонитовъ, поставляя вторую въ зависимость отъ первой⁵⁾. Ересь евіонитовъ встрѣчается на пути своего распространенія съ ересью елкезаитовъ (носящей и другія наименованія—сампсеевъ, оссиновъ, есеевъ) и, соединившись съ нею, много заимствуетъ у нея⁶⁾. Ересь елкесіевъ или елкезаитовъ появилась уже во времена Траяна⁷⁾. Ереси эти существовали до V вѣка⁸⁾.—

Что касается ученія названныхъ іудействующихъ еретиковъ, то на этотъ счетъ мы имѣемъ такія свѣдѣнія. *О на-*

1) Цер. ист. III, 27.

2) Цер. Ист. VI, 17.

3) *Е. Epiphanius*. Наег. XXIX, 7, XXX, 2; XL, 1 (ἐνθα (т. е. изъ Кокавы въ Аравіи) αὶ τῶν Ἑβραίων δε καὶ Ναζωραίων ρίζαι ἐνήρξαντο).

4) *Св. Епифаній*. (Наег. XXIX, 1, 5, 6) говоритъ, что тогда „и всѣ христіане назывались также назорееми“.

5) Наег XXX, 1, 2. Ἐβίων.. ἐκ τῆς ταύτων (т. е. назореевъ) μὲν αἰολῆς ὑπάρχων... Οὗτος γὰρ ὁ Ἐβίων σύγχροντος μὲν ταύτων ὑπῆρχεν.

6) Наег XXX, 3: „Съ нѣкотораго же времени и до нынѣ ученики его (Евіона), какъ бы превративъ свой собственный умъ въ несостоятельный и не рѣшительный, о Христѣ разглашаютъ каждый изъ нихъ по своему.—Думаю же, со времени соединенія съ ними Илкаса.. и Евіонъ разглашаетъ какой то вымыселъ о Христѣ и о Св. Духѣ“.

7) Hippolytus Refutatio. IX, 13. Ed. Dunker, p. 462—463. Epiphanius Наег. XIX, 1

8) Epiphanius XIX, 2.

зоряжъ св. Епифаній говоритъ, что они пользовались не только новымъ, но и ветхимъ завѣтомъ, какъ и іудеи; не были отвергаемы ими законъ, пророки и всѣ писанія іудеевъ и не иного какого держатся образа мыслей, какъ требуемаго проповѣдью закона и прекрасно исповѣдуютъ все, какъ іудеи, кромѣ того, что увѣровали во Христа... Но не умѣю сказать, какъ думаютъ о Христѣ—почитаютъ ли Его простымъ человѣкомъ, увлекшись нечестивымъ ученіемъ вышеупомянутыхъ Керинеа, Меринеа, или согласно съ истинною утверждаютъ, что Христось Духомъ Св. рожденъ отъ Маріи¹⁾. Имѣя въ виду слова св. Іустина²⁾ о двухъ направленіяхъ среди іудействующихъ христіанъ и замѣчаніе Оригена³⁾ о „двоикихъ“ евіоняяхъ (οἱ διττοὶ ἐβιοναῖται, — ἀμφότεροι), мы должны будемъ поставить назареевъ въ связь съ первою умѣренною партіей св. Іустина и тѣми евіоняями Оригена, которые признавали рожденіе Іисуса Христа отъ Дѣвы; впрочемъ ко времени Епифанія ученіе ихъ могло и измѣниться.—Объ евіонитахъ св. *Ириней* пишетъ, что они, вопреки Керинеу, признавали твореніе міра Богомъ, но объ Іисусѣ Христѣ учили подобно Керинеу и Карпократу; пользовались они только евангеліемъ Маттея, апостола Павла называли „отступникомъ“ (apostatam)—и во всемъ слѣдовали іудейскимъ обрядамъ⁴⁾. — Ученіе елкезаитовъ⁵⁾ представляло собою

¹⁾ Haer. XXIX, 7 (Oehler. I, 1, p. 239): „Περὶ Χριστοῦ δὲ οὐκ εἰπεῖν εἶ καὶ αὐτοὶ τῇ τῶν προειρημένων περὶ Κηρινθοῦ καὶ Μήρινθοῦ μοχθηρία ἀχθέντες, ψιλὸν ἀνθρώπον νομίζουσιν, ἢ, καθὼς ἡ ἀλήθεια ἔχει.

²⁾ Разговоръ съ Трифономъ, гл. 47.

³⁾ Κατὰ Κέλσου. II, 61, 65.

⁴⁾ Contra haeres. I, XXVI, 2. Migne, VII, с. 686—686; рус. пер. 95. Ср. Hippolytus. Refutatio, VII, 34; X. 22 (Ed Dunker. p. 406—407; 526—527.—Св. Епифаній приписываетъ евіонитамъ или точнѣе Евіону крайній синкретизмъ въ воззрѣніяхъ „какъ если бы кто составилъ себѣ уборъ изъ разныхъ дорогихъ камней а одѣяніе изъ пестрыхъ платьевъ и нарядомъ своимъ сталъ всѣмъ кидаться въ глаза; такъ напротивъ того Евіоръ, по недостатку соревнованія, у каждой ереси заимствовалъ всякое, какое только было, страшное, разрушительное и мерзкое, безобразное и невѣроятное ученіе, преобразилъ себя во всѣхъ еретиковъ“ Ересь. XXXI, 1.

⁵⁾ Довольно подробныя, но сбивчивыя свѣдѣнія объ елкезаитахъ содержатся у св. Епифанія—ересь XIX, XXX и LIII, у Оригена (Цер

странную смѣсь іудейскихъ и христіанскихъ понятій съ языческими натуралистическими элементами. Хорошо о системѣ елксайтовъ и сродныхъ имъ самсеевъ сказалъ Епифаній 1): „οὐτε Χριστιανοὶ ὑπάρχοντες, οὐτε Ἰουδαῖοι, οὐτε Ἕλληνες, ἀλλὰ μέσον ὀπλῶς ὑπάρχοντες οὐδὲν εἰσι.“—Сущность ученія елксайтовъ заключается въ проповѣди покаянія, или точнѣе—очищенія чрезъ многократно повторяемое крещеніе. Крещеніе совершается во имя „великаго“ высочайшаго отца и во имя сына его, великаго царя“, съ призываніемъ семи свидѣтелей: „неба, и воды, и св. духовъ, и молитвенныхъ ангеловъ, и елея, и соли, и земли“ 2). Въ другомъ

исторія Евсевія VI, 38), у Ипполита (Философумена IX. 13..). Древніе церковные писатели производятъ елкезаитовъ, какъ и евіонитовъ—отъ одного учителя по имени Ἠλξαι (у Епифанія), Ἠλξασαι (у Ипполита). Св Епифавій толкуеть это имя въ смыслѣ „скрытой силы“ (Ἰγλ—δύνη; ξαι—κεκαλυμμένος, XIX, 2); у Елкса, по Епифанію, былъ братъ Іексей (Ἰεξέος). Елкса называетъ Епифавій лжепророкомъ и приписываетъ ему сокровенную книгу (Ер XIX); а другую книгу написалъ братъ его Іексей (Ер LIII). По этому поводу *Uhlhorn* замѣчаетъ, что по всей вѣроятности имена не есть названія личностей, а оглавленіе книгъ. Книги эти, особенно первая, играли громадную роль у елкезаитовъ, оссиновъ, самсеевъ и сродныхъ имъ еретиковъ. Книга Елкса, относясь по времени своего происхожденія ко временамъ Траяна, 100—101 г. (*Philosorh.* IX, 13, Епифаній—ер. XIX, 1), появилась въ Римѣ въ первой половинѣ III в., во времена папы Каллиста (217—222). Ее принесъ туда нѣкій Алкивіадъ изъ Сиріи и выдавалъ ее за книгу, ниспосланную съ неба одному праведнику, по имени Елксаю. Послѣдній получилъ ее отъ ангела не обычныхъ размѣровъ—Сына Божія и другого женскаго существа бывшаго съ нимъ, духа св. (*Philos* IX, 13). Оригенъ говоритъ, что объ этой книгѣ елксайты утверждали, что она упала съ неба (*Евсевій. Цер. ист. VI, 38*).

1) *S. Eriphanus* Panaria. Haer. LIII. Ed. *Oehler*. II, 2, p. 117—118.

2) Если кто согрѣшилъ и „θέλει ἄφεσιν λαβεῖν τῶν ἀμαρτιῶν . βαπτισάσθω ἐκ δευτέρου (iterum) ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ μεγάλου βασιλέως... καὶ ἐπιμαρτυρήσασθω ἑαυτῷ τοὺς ἑπτα μάρτυρας... τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πνεῦμα τὰ ἅγια καὶ τοὺς ἀγγέλους τῆς προσευχῆς καὶ τὸ ἐλαῖον καὶ τὸ ἄλας καὶ τὴν ᾠγῆν“.—*Refutatio Hippolyt* IX, 15 (*Dunker*. 466) Это часто повторяемое крещеніе или омовенія употреблялись, и какъ средства противъ болѣзней.. *S Eriphan*. XXX, 17, *Hieropolyt* IX, 15.

мѣстѣ сказано: „пользуются чарами и крещеніями, исповѣдуя стихіи“¹⁾. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ языко-христіанскими элементами; сюда же должно отнести занятіе элксаитовъ магіей и астрологіей²⁾. Іудейство ихъ даетъ себя знать въ соблюденіи закона, обрѣзанія, субботы, хотя жертвы ими отвергаются³⁾.—Что касается собственно христіанскаго ученія, то оно, какъ отчасти уже видно по крещенію, у елксаитовъ сильно извращено. Представленіе ихъ объ Іисусѣ Христѣ крайне сбивчивое. Іисусъ Христосъ, по нимъ, то „нѣкая сила“ (Χριστόν τινα εἶναι δύναμιν), „великій царь“ (Χρ. ὁ μέγας βασιλεὺς), или Христосъ есть „Адамъ, первый сотворенный и оживленный Божиимъ дуновеніемъ“,— или Христосъ „созданный духъ, выше ангеловъ, надъ всѣмъ господствуетъ“⁴⁾. Интересно, у елксаитовъ встрѣчается ученіе о первоплощеніяхъ Іисуса Христа. Христосъ, говоритъ св. Епифаній, по ихъ ученію: „наслѣдоваль тамошній вѣкъ (τὸν ἔχεισε δὲ αἰῶνα κεκληρωθεῖσαι), сюда же приходитъ когда хочеть, какъ приходилъ и въ Адамѣ, и являлся патриархамъ, обличенный тѣломъ. Приходя къ Аврааму, Исааку и Іакову, Онъ пришелъ въ послѣдніе дни, и облекся въ то же тѣло Адама и явился человекомъ (καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ ἐνεδύσατο, καὶ ὤφθη ἄνθρωπος), былъ распятъ, воскресъ и вознесся. Но опять, когда угодно имъ это, утверждаютъ: нѣтъ; напротивъ того сошелъ на него Духъ, который и есть Христосъ, и облекся въ сего, именуемаго Іисуса“ (εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός)⁵⁾. Ученіе о первопло-

1) „Χρῶνται δὲ ἐπι[ο]δαῖς (incantationibus) καὶ βαπτίσμασιν ἐπὶ τῇ τῶν στοιχείων ὁμολογίᾳ (elementa profitentur)“. Hippolytus. Refutatio. X, 29;

2) Hippolytus. Refutatio. IX, 14, 16; Св. Епифаній. Ересь. XIX, 3.

3) Hippolytus. Ref. IX, 14. Ed. Dunker, p. 464—465).

4) Haer. XIX, 4, 3; XXX, 3: καὶ Ἀδάμ τὸν Χριστόν εἶναι λέγουσι, τὸν πρῶτον πλασθέντα τε καὶ ἐμφοσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ ἐπιπνοίας... προ πάντων δεκτισθέντα πνεῦμα ὄντα, καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων τε κυριέοντα“.

5) Haer. XXX, 3.

щеніяхъ Христа, переселеніи изъ одного тѣла въ другое, отмѣчаетъ у елксаитовъ и Ипполитъ, при чемъ ими допущалось и рожденіе Христа отъ дѣвы, хотя уже и далеко не въ первый разъ. Здѣсь отмѣчаетъ Ипполитъ сходство у елксаитовъ съ Пиеагоромъ¹⁾. „И много у нихъ темноты (σκότους), скажемъ со св. отцомъ, въ разныхъ мѣстахъ такъ или иначе думающихъ о Христѣ“²⁾.—Признавали елксаиты и Духа св.; что „Онъ женскаго пола, (πνεῦμα καὶ αὐτὸ θήλειον (sexu femina)), подобенъ Христу, въ видѣ кумира, стоитъ на облакѣ между двухъ горъ³⁾.—Подобно эвѣонитамъ, апостола Павла елксаиты отрицали⁴⁾.

Вотъ какія извращенныя ученія о Христѣ были во времена св. ап. Іоанна Богослова—ересь Керинеа и подобно ему учившихъ эвѣонитовъ (съ елксаитами и карпократіанъ). Эти ереси, какъ разъ, распространялись въ малой Азіи или вблизи ея. И можно предполагать съ большою вѣроятностью, почти съ несомнѣнностью, что эти заблужденія имѣлъ въ виду св. Іоаннъ Богословъ, при написаніи своихъ посланій⁵⁾.

1) Τὸν Χριστὸν δὲ λέγει ἄνθρωπον κοινῶς πᾶσι γεγονεναί. τοῦτον δὲ οὐ τὸν πρῶτως ἐκ παρθένου γεγεννησθαι, ἀλλὰ καὶ πρότερον, καὶ κῦθις πολλὰς γεννηθέντα καὶ γεννόμενον πεφηνέναι καὶ φύεσθαι, ἀλλάσσοντα γενέσεις καὶ μετασφωματοῦμενον, ἐκείνῃ τῇ Πυθαγορείῳ δόγματι χρώμενος“ IX, 14.

2) Haer. XXX, 3.

3) *Ephraim* XIX, 4.

4) *Evseviy*. Цер. исторія. VI, 38.

5) Проф. *Н. Ив. Сафарда* (Первое соб. посланіе, стр. 138—141) не находитъ возможнымъ „отожествить лжеученіе, обличаемое въ посланіи, съ ересью Керинеа“, хотя и считаетъ возможнымъ слышать „отголосокъ“ этой ереси въ посланіи.—Намъ кажется, точности въ обличеніи ереси трудно и желать. Мы ни откуда не знаемъ, чтобы ересь Керинеа была такъ сказать догматизирована въ концѣ I в и точно записана. Свѣдѣнія объ этой ереси записаны, только $\frac{3}{4}$ вѣка спустя, и мы, во 1-хъ, не знаемъ съ полною ли точностью сдѣлана эта запись, и во 2-хъ, не измѣнялась-ли въ оттѣнкахъ своего выраженія ересь Керинеа. То и другое весьма вѣроятно: т. е. и запись могла быть не вполне точною, и свое лжеученіе Керинеа могъ измѣнять.

Но кромѣ теоретическихъ заблужденій въ ученіи объ Иисусѣ Христѣ, апостолъ поражаетъ и нравственныя извращенія—антиномизмъ, или либертинизмъ (1 пос. III, 4...). У указанныхъ нами еретиковъ мы не имѣемъ данныхъ отмѣтить подобныя печальныя явленія. Даже должны сказать обратное о нихъ: по крайней мѣрѣ Керинеѣ выставляется придерживающимся іудейскаго закона 1), таковы же были и евиониты, а елксаиты отличались даже аскетизмомъ 2).—Однако, какъ уже замѣчено выше, нѣтъ необходимости, по посланіямъ, поставлять въ логическую или причинную зависимость нравственную извращенность отъ заблужденія въ теоретическомъ ученіи. Въ чемъ собственно состоялъ либертинизмъ заблудшихся членовъ общины—изъ посланія не видно. Но если сопоставить посланія съ апокалипсисомъ, написаннымъ также въ концѣ I в. 3), то фізіономія либертинцевъ выясняется. Въ началѣ апокалипсиса, въ посланіяхъ къ малоазійскимъ церквамъ, обличаются еретики, названные два раза по имени—*николаитами* (II, 6–15) 4). Заблужденіе ихъ состояло въ дурной теоріи (*διδασχὴ* II, 14... 24) и такихъ же дѣлахъ (*ἔργα*—II, 6. 22). Нравственная

1) *Епифаній*. Ер. XXVIII, 1 Ср выраженіе Керинеа о Христѣ, Его законной праведности. *Св. Иринея*, 1, 26, 1; Ср. *Ипполитъ*, *Refutatio*, VII, 33.

2) *Св. Епифаній*. Ер. XIX, 3, XXX, 5; XIX, 1.

3) *T Zahn* (Einleitung. II, 2 Aufl. ss 588, 604, 607, 608, 618) Апокалипсисъ относится къ 95 г. и написаніе его полагаетъ послѣ посланій.

4) Кромѣ николаитовъ, во II гл. Апокалип. упоминается о псевдо-апостолахъ (II, 2), послѣдователяхъ Валаама (II, 14) и женѣ Елизавели (II, 14) Большинство изслѣдователей видитъ здѣсь одну и ту же ересь (*Zahn*, Einleitung II, s, 607; *Sieffert* у *Hauck'a* XIV, s. 64 и д.)—Относительно „τῆς γυναῖκα Ἰεζάβελ“, II, 20 нѣкоторые экзегеты (напр. *Zahn*—II 607) держаться того мнѣнія, что эта была жена Фіатирскаго епископа, такъ какъ въ такихъ кодексахъ какъ А и В есть добавленіе соо.—*Sieffert* (*Hauck* XIV, 64) подѣ „женою Іезавелью“ понимаетъ не живую женщину, а типъ: какъ нѣкогда Ахавъ пустилъ своей женѣ служить идоламъ, такъ епископъ Фіатирскій допустилъ своей офцивѣ, или недостойнымъ членамъ ея—ввести мерзости николаитовъ.

невоздержанность и участіе въ языческихъ жертвенныхъ обѣдахъ не только обсуждались снисходительно, но прямо рекомендовались, и пророчицей еіатирской обосновывались на томъ, что благодаря этому можно познать глубины сатанинскія (II, 24), — натурально не затѣмъ, чтобы погибнуть въ нихъ, но чтобы познать все безсиліе злого духовнаго міра и достигнуть свободы отъ зла (II гл.)¹⁾. Сообщенія ересологовъ о Николаѣ и николаитахъ, кажется, самыя запутанныя во всей ересологической письменности. Впервые²⁾ свѣдѣнія о „діаконѣ“ Николаѣ и николаитахъ, какъ его ученикахъ, встрѣчаются у св. Иринея въ двухъ мѣстахъ его большого сочиненія „Противъ ересей“. Въ первомъ мѣстѣ (I, 26, 3) изъ апокалипсиса заимствуются свѣдѣнія о томъ, что николаиты не считали грѣхомъ ѣденіе идоложертвеннаго и не-цѣломудренную жизнь. Во второмъ случаѣ (III, II, 1) Ириней указываетъ нѣчто общее въ ученіи Керинеа и николаитовъ — это именно униженіе ими творца міра, т. е. извѣстное гностическое ученіе о деміургѣ, называетъ ихъ „вѣтвью лжеименнаго знанія“ и говорятъ о нихъ, какъ лжеучителяхъ, *предшествовавшихъ Керинею*. Но такъ какъ Николай, по кн. Дѣян. (VI, 5), выступаетъ ранѣ Симона мага, то уже не послѣдній, а первый долженъ считаться „виновникомъ всѣхъ ересей“³⁾, а не только „вѣтвью“ гностицизма. И дѣйствительно св. Елифа-

¹⁾ Ср *Zahn*. Einleitung II. 607.

²⁾ *Harnack* (Zur Quellenkritik. S. 51—56) доказываетъ, что въ синтагмѣ св. Іустина не имѣли мѣста николаиты, и они внесены въ каталогъ еретиковъ только Иринеємъ. *Lipsius* (Die Quellenkritik. SS 38—40, 177, 197..) склоненъ отнести и николаитовъ къ „источникамъ“ Иринея, но доказать этого положенія не можетъ. Однако онъ справедливо, по нашему мнѣнію, указываетъ, что Ириней для III, II, I долженъ имѣть другія данныя о николаитахъ, чѣмъ кн. Дѣян. VI и Апокал. II.

³⁾ Ср. *Hilgenfeld*. Die Ketzergeschichte. S. 50. *Юр. Николаевъ* Въ поискахъ за божествомъ, стр. 243.

ній отъ Николая и николаитовъ ведетъ начало гностицизма¹⁾. Въ изображеніи Николая, какъ крайняго либертиниста, слѣдуетъ Иринею и Епифанію также Ипполитъ²⁾. Но Климентъ Алекс. и слѣдующіе ему Евсевій и Θεодоритъ³⁾ представляютъ „діакона“ Николая скорѣе склоннымъ къ аскетизму и способнымъ на самоотреченіе. Климентъ приписываетъ именно ему изреченіе *θεῖ παραυρῶσαι τῆ σαρκί* (слѣдуетъ иждивать плоть) и не въ смыслѣ либертинистическомъ, а аскетическомъ⁴⁾. Епифаній⁵⁾ соединяетъ то, что онъ находитъ у Иринея и Климента, но направляетъ все въ дурную для Николая сторону.—Если Иринею и Климентъ приписываютъ Николаю лишь этическое ученіе, то Епифаній и Филастрий⁶⁾ приводятъ космогоническое ученіе его. Оно оказывается весьма близкимъ къ офитскому. Повидимому, такое родство вполне признавалъ пс.-Тертуллианъ, помѣщая Николая рядомъ съ офитами и предпосылая его имъ⁷⁾. Въ сущности и Епифаній держится именно такого взгляда. Такъ онъ отъ Николая производитъ особую секту подъ названіемъ „гностики“ (Ерес. XXVI, 1), въ другомъ мѣстѣ (XXVI, 3), называя ихъ стратіотиками, фивіонитами варведитами и др. А „варведиты“ какъ разъ напоминаютъ „multitudo Gnosticorum Barbelo“ св. Иринея (I, 29, 1)—т. е. офитовъ. И Липсій⁸⁾ блистательно доказалъ, что 26 ересь—

1) *Kai éntetáθεν ἀρχονται οἱ τῆς ψευδονόμου γνῶσεως κακῶς τῷ κόσμῳ ἐπιφροσάται. Φημί δὲ Γνωστικοί...* Наер. XXV, 2.

2) *Refutatio. VII, 36.*

3) *Strom. II, 20; III, 4; Евсевій. Цер. Ист. III, 29. Θεодоритъ, Наер. ab. comp. III, 1; Стефанъ Говаръ причисляетъ къ нимъ еще Игнатія Богоносца—у Фотія—Biblioth. cod. 232 (Migne, t. 103, col. 1104 D).*

4) *Strom. II, 20, 118. III, 4, 26; Stählin. Clemens Al. B. II, p. 177. 207—208.*

5) Ерес. XXV и XXVI.

6) Филастрий, ер. XXXIII. Епифаній—ерес. XXV, 2, 6. Ср. *Liechtenhan—у Наuck'a. Realencyklopädie. B. XIV, S. 406.*

7) *Сар. V—VIII.*

8) *Zur Quellenkritik. SS. 103—106; Derselbe. Die Quellenkritik. S. 197—198.*

„гностики“ явилась у Епифанія по недоразумѣнію; 26-ая ересь должна была тѣсно примыкать къ 25-й, т. е. изображать послѣдователей Николая; а они являются именно офитами, какъ и у пс.-Тертуллиана.—Вѣроятно, для примиренія разнорѣчія двухъ основныхъ свидѣтельствъ св. Иринея и Климента о Николаѣ, нужно отдѣлять самого Николая отъ его послѣдователей. Есть нѣкоторыя основанія думать, что самъ Николай былъ именно таковъ, какимъ его изображаетъ Климентъ. Въ противномъ случаѣ мы имѣли бы обличеніе его еще со стороны апостоловъ, хоть бы, напр., въ ряду съ другими еретиками въ пастыр. посланіяхъ ап. Павла ¹⁾). Аскетизмъ Николая могъ перейти въ либертинизмъ, „постыдныя дѣла“ у его послѣдователей, какъ это часто бывало у гностиковъ.

Вотъ противъ безнравственнаго ученія николаитовъ и могло быть, въ извѣстной своей части, направлено посланіе св. ап. Іоанна. Правда, оно здѣсь не названо по имени но это, вѣроятно, потому, что оно, хотя и было уже древнимъ, сдѣлалось особенно угрожающимъ нѣкоторое время спустя по написаніи посланія, ко времени появленія апокалипсиса ²⁾).

Итакъ посланія св. ап. Іоанна Богослова въ теоретической своей части направлены противъ Керинея и учившихъ

¹⁾ Нашъ рус. авторъ Юр Николаевъ (стр. 245) предлагаетъ такъ примирить разнорѣчивыя свѣдѣнія о Николаѣ и николаитахъ. Все заблужденіе самого Николая заключалось въ его безразличномъ отношеніи къ языческому міру (напр., ѣденіе идоложертвеннаго). Остальное приписано ему позднѣйшей традиціей.—Нѣкоторое основаніе для первой половины Юр. Николаевъ можетъ имѣть въ томъ фактѣ, что всѣ 7 мужей избранныхъ для служенія при столахъ (Дѣян. VI) были изъ эллинистовъ, а Николай и вовсе изъ прозелитовъ (Дѣян. VI, т. е. изъ язычниковъ. И если св. Стефанъ былъ свободенъ отъ іудейскаго партикуляризма, то тѣмъ понятнѣе не-отрицательное отношеніе къ языческому міру со стороны Николая.

²⁾ Zahn Einleitung. II, 607—608

подобно ему объ Іисусѣ Христѣ—евіонитовъ съ елксаитами и карпократіанъ, а съ нравственно-практической противъ николаитовъ и сходныхъ съ ними безнравственныхъ явленій. Что такое представленіе дѣла отвѣчаетъ дѣйствительности—доказательствомъ служитъ сообщеніе св. Иринея ¹⁾. Онъ гороритъ: „Эту вѣру возвѣщаетъ Іоаннъ, ученикъ Господа, и чрезъ возвѣщеніе евангелія имѣетъ въ виду устранить заблужденіе, посѣянное между людьми Керинеомъ и еще ранѣе его такъ-называемыми николаитами, которые суть вѣтвь ложно называемаго знанія (гносиса)“. Св. Иринея въ данномъ случаѣ свидѣтель вѣрный, ибо онъ есть столпъ такъ называемой „іоанновой традиціи“.

Такимъ образомъ, гностики вѣка апостольскаго суть, прежде всего, еретики іудео-христіанскаго направленія. Симонъ магъ и Менандръ стоятъ еще виѣ христіанства. Въ системѣ Менандра, по-видимому, нашли мѣсто лишь нѣкоторые христіанскіе элементы и то въ превратномъ видѣ, напр., о крещенія, какъ духовномъ воскресеніи. Только къ концу вѣка апостольскаго въ христіанство вторгается языческій гносисъ, въ лицѣ отчасти Керинеа и николаитовъ.—Гностическій характеръ іудео-христіанскихъ заблужденій, обличаемыхъ въ посланіяхъ апостольскихъ, не подлежитъ сомнѣнію. Св. ап. Петръ ниспровергаетъ во 2-мъ своемъ посланіи лжеучителей и „ругателей“, и въ противоположность ихъ заблужденіямъ, онъ увѣщаетъ вѣрующихъ къ истинному познанію. Господствующимъ понятіемъ его посланія является ἐπίγνωσις и γυνώσις (I, 1, 3, 5, 8, 20; II, 20, 21; III, 17, 18). Въ посланіи св. Іуды обличаются тѣ же еретики, что и у п. Петра только въ дальнѣйшей стадіи ихъ развитія. Въ посланіи къ колоссянамъ усиленно трактуется объ истинномъ познаніи (ἐπίγνωσις; —I, 9—10; II, 2, III, 10); кромѣ того, есть и другіе скрытые

¹⁾ Противъ ересей—III, IX, 1; рус пер стр 244

и явные признаки обличения въ немъ гностическихъ заблуждений, вродѣ раскрытія истиннаго ученія о главенствѣ Іисуса Христа и подчиненномъ отношеніи къ нему ангеловъ (1 гл. ср. II, 3, 6—15, 17, 19—20), упоминанія о ложной философіи и стихіяхъ міра (II, 8). Гностическій характеръ еретиковъ пастырскихъ посланій не подлежитъ уже никакому сомнѣнію, гдѣ употребляется, вѣроятно, въ техническомъ смыслѣ „ψευδώνυμος γνῶσις“ (1 Тим. VI, 20). Въ пастырскихъ посланіяхъ іудейскій гносисъ выступаетъ, по-видимому, уже смѣшаннымъ съ языческимъ.

Противъ возникновенія гностицизма въ апостол. вѣкѣ возражаетъ Бауръ¹⁾. Онъ въ этомъ имѣетъ своеобразный интересъ: ему нужно доказать неподлинность пастырскихъ посланій; при этомъ единственнымъ почти основаніемъ для него служатъ признаки гностич. движенія, изображаемаго въ нихъ, и употребленіе выраженія „ψευδώνυμος γνῶσις“. Между тѣмъ, развивая свое доказательство Бауръ, Егезиппъ ясно говоритъ, что ψευδ. γνῶσις открыто выступилъ только со времени Траяна, т. е. со 2-го вѣка, а до того времени церковь была дѣвою чистою и непорочною²⁾. — Въ приведенномъ мѣстѣ не совсѣмъ ясна связь между фактомъ смерти Симеона и выступленіемъ „джеименнаго знанія“. Переходъ у Евсевія очень неопредѣленный: „ἐπὶ τοῦτοις ὁ αὐτὸς ἀνηρ (sc. Егезиппъ) διηγοῦμενος τὰ κατὰ τοὺς δηλουμένους, ἐπιλέγει... Въ другомъ мѣстѣ³⁾ Егезиппъ представляетъ дѣло, по-видимому, иначе; здѣсь онъ пребываніе церкви дѣвою не растлѣнною

¹⁾ Paulus. II, 110—111.

²⁾ Eusebius. Ek. Ist. III, 32, 7—8: „...μέχρι τῶν τότε χρόνων (по-видимому, смерти Симеона) παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιψήθερος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδίφῳ που σκότει...τινες ὑπῆρχον... ἀτε μηδενὸς ἐκ τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῆ λοιπὸν ἴδη κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντιληρότερον ἐπεχειροῦν“. Eusebius Werke. II, 1, p. 270.

³⁾ Eusebius IV, 32, Werke. II, 2, p. 370.

ограничиваетъ смертью Иакова, въ числѣ растлителей ея названъ и Симонъ магъ, и Менандръ, и Досиеей, принадлежавшіе конечно, I-му вѣку. Мангольдъ¹⁾ доказалъ, что мы имѣемъ дѣло съ буквальными выписками изъ Егезиппа только во 2-мъ случаѣ (IV, 22); а въ первомъ—т. е. III, 32 Евсевій приводитъ не буквальныя слова Егезиппа, а лишь реферируетъ его „Воспоминанія“. И характернаго спорнаго выраженія „φωδ. γωδσζ“ въ буквальныхъ словахъ Егезиппа нѣтъ, такъ что въ I-мъ случаѣ оно, быть можетъ, принадлежитъ самому Евсевию и взято имъ именно изъ пастырскихъ посланій. Конечно, въ первомъ мѣстѣ выступленіе „лжеим. гносиса“ Егезиппъ, по Евсевию, ставитъ въ связь со смертью „последняго апостола“ (точнѣе μηδενός ἔτι τῶν ἀποστόλων). Опять очень важно было бы опредѣлить, насколько здѣсь Евсевій буквально слѣдуетъ Егезиппу. Разумѣется, „последній изъ апостоловъ“ умеръ въ самомъ концѣ I в. или началѣ II в.; но почти всѣ апостолы скончали свою жизнь уже къ 70-мъ годамъ I в.—Въ концѣ концовъ нужно признаться, что данныя извлеченія изъ Егезиппа очень трудны для пониманія. Нѣкоторые изслѣдователи²⁾ думаютъ ограничить свидѣтельство Егезиппа лишь Иерусалимскою церковью. Но едва ли съ этимъ можно согласиться въ виду путешествія Егезиппа по всему тогдашнему христіанскому міру³⁾. Думается, самое близкое пониманіе къ контексту приведен-

¹⁾ *W. Mangold. Die Irrlehrer der pastoralbriefe. Marburg. 1856, ss 108—111* Подтвержденіе для такого пониманія заключается въ томъ, что слова конца 32 гл. III кн. „такъ объ этомъ пишетъ Егезиппъ“—неодлины, и въ лучшихъ спискахъ ихъ нѣтъ. См. Изданіе Королев. Прусской Академіи Наукъ. E. Schwartz. Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Evsebius, Werke. B. II T. 1, Leipzig. 1903. s. 270—7.

²⁾ Они относятъ слова Егезиппа о появленіи ересей только во II в. лишь къ Палестинской или Иерусалимской церкви. *Harnack. Lehrbuch Dg⁴ I, s. 268, 2. Usener. Religionsgeschichte Untersuchungen. Das Weihnachtsfest. Bonn. 1889, s. 30*

³⁾ Евсевій Цер. Ист. IV, 22

ныхъ мѣстъ изъ Египта Евсеіемъ то, по которому дѣйствіе гносиса въ вѣкѣ ап. представляется „во мракѣ неизвѣстности“, т. е. гносисъ тогда являлся спорадическимъ, разсѣяннымъ, еще не сложившимся въ могучее движеніе, Во 2-мъ же вѣкѣ онъ выступилъ открыто и съ большею накопленною силою. Последнее было бы не мыслимо, если бы этому выступленію не предшествовало сравнительно долгаго періода скрытой работы¹⁾.

¹⁾ Ср. *Reuss*. Einleitung in's neue Testam. 1853, s. 60.

Гностицизмъ II-го вѣка.

Всякая истинно—или мнимо-богооткровенная религія зиждется на дѣйствительно—или вымышленно-чудесныхъ фактахъ и содержитъ *ученіе* объ этихъ фактахъ, на которомъ основываются различныя учрежденія и культъ. И христіанская религія, будучи фактомъ откровенія міру Сына Божія, совершившаго человеческое спасеніе Своею крестною смертію и воскресеніемъ, есть въ то же время „разумъ спасенія“, *γνώσις τῆς σωτηρίας*, какъ воспѣлъ грядущее избавленіе праведный Захарія.

Гносисъ христіанской религіи, родившейся въ нѣдрахъ церкви іудейской, долженъ былъ, прежде всего, выразиться въ опредѣленіи ея отношенія къ ветхозавѣтной религіи. Такъ мы и видимъ. Самъ І. Христосъ, поучая народъ въ притчахъ (*ἐν παραβολαῖς*), говорилъ вопрошавшимъ Его о такой формѣ ученія апостоламъ: „вамъ дано .есть разумѣти тайны царствія небеснаго (*γινώσκει τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*), онѣмъ же не дано есть“ (Мѡ. XIII, 11; Мр. IV, 11; Лк. VIII, 10). Притчи же І. Христа, какъ напр., о зернѣ горчичномъ, о неводѣ, брошенномъ въ море, о сѣятелѣ, о званыхъ на вечерю и др.—раскрываютъ универсальный, абсолютный характеръ христіанства въ противоположность узко-національному назначенію ветхозавѣтной религіи. Между тѣмъ и ветхій и новій заветъ есть выраженіе одной и той же воли Божіей, суть ступени въ развитіи одного и того же царствія небеснаго. Воля Божія о царствіи небесномъ выражена въ божественномъ откровеніи, начавшемся въ ветхомъ заветѣ и завершившемся въ новомъ (Евр. I, 1—2). Поэтому вѣрное разумѣніе отношенія новозавѣтной

христіанской религіи къ ветхозавѣтной, іудейской сводится къ правильному пониманію божественнаго откровенія, бывшаго въ ветхомъ завѣтѣ, или *ветхозавѣтныхъ писаній*. Но такое разумѣніе есть дѣло трудное, доступное только просвѣщенному и глубокому пониманію. Ученики І. Христа, еще не получившіе Духа Божія, дѣлались способными къ пониманію ветхозавѣтныхъ писаній только чрезъ особое просвѣщеніе своего Учителя. І. Христосъ „отверзе имъ умъ разумѣти писанія—διηνοίηεν αὐτοῖν τὸν νοῦν τοῦ συνίεναι τὰς γραφάς“ (Лк. XXIV, 45).—Послѣ вознесенія Господа, начали уяснять связь христіанской религіи съ ветхозавѣтною Апостолы, получившіе Св. Духа. Уже въ первой проповѣди, въ день Пятидесятницы, важнѣйшій христіанскій фактъ воскресенія Христа доказывается на основаніи ветхозавѣтныхъ писаній (Дѣян. II, 23). Ап. Павель, основывая на ветхозавѣтныхъ писаніяхъ необходимость крестной смерти І. Христа, снималъ чрезъ это покрывало, положен^{но}, чрезъ ослѣпленіе народа, на законъ Моисея (ср. 2 Кор. III, 13—16).—При уясненіи отношеній христіанской религіи къ ветхозавѣтной нужно было имѣть въ виду не только связь обѣихъ религій, но и различіе ихъ. І. Христосъ называлъ принесенную Имъ религію „восполненіемъ“ (πληρωσαι—Мѡ. V, 17) ветхаго завѣта, „новымъ завѣтомъ“, основаннымъ на Его крови (Мѡ. XXVI, 28; Мр. XIV, 24; Лк. XXII, 20), который, въ сравненіи съ ветхимъ, носилъ иной „духъ“ (ср. Лк. IX, 55). Вслѣдъ за І. Христомъ апостолы также указывали и на связь и на различіе двухъ религій—ветхозавѣтной и новозавѣтной; при чемъ, одни преимущественно подчеркивали связь, другіе выставляли главнымъ образомъ различіе.—Однако вопросъ объ отношеніи христіанской религіи къ ветхозавѣтной настолько казался труднымъ для уясненія, особенно со стороны христіанъ изъ іудеевъ, что рѣшеніе его въ живой жизни повело ко многимъ недоразумѣніямъ со стороны однихъ и волненіямъ со стороны другихъ. Среди христіанъ явились

два направленія—іудео-христіанъ, настаивавшихъ на сходствѣ двухъ религій, и языко-христіанъ, подчеркивавшихъ различіе ихъ, крайніе представители которыхъ произвольно выставили на своихъ знаменахъ—съ одной стороны имена великихъ апостоловъ—Іакова и Петра, а другіе—ап. Павла. Апостоламъ всѣмъ вмѣстѣ (на апостольскомъ соборѣ) и въ отдѣльности каждому, особенно ап. Павлу, пришлось немало потрудиться надъ улаживаніемъ возникшихъ споровъ и нестроений въ жизни христіанъ. Труды ихъ не остались тщетными. Въ 60-хъ годахъ, какъ это видно по посланіямъ ап. Павла, писаннымъ изъ римскихъ узъ, вопросы объ отношеніи христіанъ къ Моисееву закону, значить, и къ ветхому завету—утратили свою остроту.—Іудео-христіанство¹⁾, не бывши съ 60-хъ годовъ факторомъ въ жизни церкви, тѣмъ не менѣе продолжало свое существованіе въ видѣ *побочнаго* теченія, обособленнаго направленія, уже не вліявшаго на укладъ жизни церкви²⁾. Внѣшнимъ событіемъ, повлекшимъ

¹⁾ Въ строгомъ смыслѣ объ языко-христіанской партіи въ жизни первенствующей церкви нѣтъ основаній говорить. Самые усердные почитатели ап. Павла, какъ Варнава, Лука, Маркъ, Тимоев и др.—были истинными христіанами. Правда, были лица, извращавшія принципы ап. Павла (2 Петра III, 16; Ср. Рим. VI, 1; IX, 18—20); но они, разумѣется, въ счетъ не идутъ. Подобная неточная терминологія внушена тюбин. школой.

²⁾ Какъ извѣстно, представители тюбингенской школы смотрѣли на ходъ церковной жизни рѣшительно иначе. Бауръ (*Geschichte der christlichen Kirche. Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte. 3 Aufl. Tübingen. 1863, ss 100—172*) видитъ въ іудео христіанствѣ важнѣйшій факторъ и въ послѣапостольское время, вплоть до появленія католической церкви во 2-й половинѣ II в.; при чемъ, по Бауру, именно „іудео-христіанство было тѣмъ, что возвело на этой самой почвѣ (т. е. на почвѣ павлинизма) іерархическое зданіе съ его организующими формами“ (s 107). Кроме того, Бауръ (*Paulus, der Apostel Jesu Christi I. Leipzig. 1866, s. 381..*) указываетъ, что евіонитство въ первенствующей церкви имѣло большее значеніе, чѣмъ принято думать. Этотъ взглядъ до крайности довелъ неумѣренный послѣдователь Баура Альбрехтъ Швейглеръ (*Al. Schwegler. Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. B I. Tübingen, 1846, ss 20—23, 29—30, 91, 107*). Онъ называетъ періодъ со смерти апостоловъ до середины II в. временемъ господства *евіонизма* и ставитъ задачей своего

за собою отдѣленіе основного христіанства отъ іудео-христіан-

труда „представить постепенное развитіе евіонизма въ каеолицизмъ“. Ту же самую точку, хотя и не въ столь крайнемъ видѣ, проводитъ и *Гильгенфельдъ* въ своемъ старомъ сочиненіи „Das Urchristenthum in den Hauptpunkten seines Entwicklungsganges“, 1855 и новомъ „Judenthum und Judenchristenthum, 1886. Онъ старательно выискиваетъ у іудейскихъ и христіанскихъ писателей—Филона и I. Флавія, у Іустина мученика, Егезиппа, у ересологовъ—Ипполита, Епифанія и др., въ Псевдоклиментинахъ (s.s. 20—115)—свѣдѣнія объ іудейскихъ (ессеяхъ) и іудео-христіанскихъ сектахъ и хочетъ доказать большое вліяніе ихъ на жизнь церкви. Отличивъ, вопреки Швеглеру, евіонизмъ отъ іудейства (s. 118), Гильгенфельдъ говоритъ о значеніи его въ образованіи каеолической церкви (s. 121), ссылаясь въ доказательство, между прочимъ, на евіонитство Симмаха, который около 200 года оставилъ по себѣ имя въ каеолической церкви переводомъ ветхаго завѣта.

Тенденціозность взгляда тюбингенской школы въ данномъ случаѣ со всею убѣдительною доказана была Ричліанскою школою. Навсегда останется великою заслугою *Ричли*, что онъ, во время полного господства взглядовъ тюбингенской школы, и самъ симпатизировавшій воззрѣніямъ Баура, провозгласилъ, что іудео-христіанство апостоловъ не было враждебнымъ языко-христіанству ап. Павла. (Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2 Aufl. 1857, s.s. 128, 133, 138, 148; ср. 151—152). Въ связи съ этимъ онъ доказалъ, что христіанство первоапостоловъ нужно отличать отъ іудео-христіанства, которое впоследствии выродилось въ секты—назорейскую и евіонейскую, фарисейскую и ессейскую, а также элказанскую (s. 152, 148; см. схему на 248 стр.). Хотя іудео-христ. еретики евіоней—получили свое наименованіе лишь со времени св. Иринея (Противъ ересей, I, 26, 2; III, 11, 7; IV, 33, 4; V, 1, 3); тѣмъ не менѣе даже умѣренные іудео-христіане св. Іустина (Разговоръ съ Трифономъ, гл. 47) ближе держались къ крайнимъ іудаистамъ, чѣмъ къ языко-христіанамъ. (Ritschl, s. 256).—Взглядовъ Ричли нѣсколько въ измѣненномъ видѣ держится и его талантливый послѣдователь *А. Гарнакъ*. Послѣдній съ особенною ясностью и доказательностью проводитъ ту мысль, что іудео-христіанство, къ началу II в., даже раньше, рѣшительно отступаетъ на задній планъ. Гарнакъ задается вопросомъ: „іудео-христіанство въ цѣломъ или въ отдѣльныхъ своихъ направленіяхъ было ли, послѣ апостольскаго собора, факторомъ внутренняго развитія христіанства въ каеолицизмъ?“ и тотчасъ же отвѣчаетъ: „этотъ вопросъ долженъ быть рѣшенъ отрицательно какъ въ догматикѣ, такъ и въ исторіи церкви. Съ точки зрѣнія общей исторіи (Universalgeschichte) христіанства іудео-христіанскія общины представляются, какъ рудиментальныя образованія, которыя, правда, могли быть для великой церкви предметомъ любопытства на востокѣ, но не могли оказать на нее значительнаго вліянія, ибо онѣ носили въ себѣ національный элементъ“ (Lehrbuch der Dogmengeschichte. В I. 4 Aufl. Tübingen. 1909, s. 3, 13).

ства, нужно считать разрушеніе Іерусалима и удаленіе христіанъ въ заіорданскую страну ¹⁾). Изъ классическаго мѣста объ іудео-христіанахъ въ посланіи Варнавы видно, что уже къ концу I-го вѣка ²⁾ христіане ясно сознавали, въ чемъ заключается заблужденіе іудео-христіанъ и предостерегали противъ нихъ. „Еще и о томъ, пишетъ Варнава ³⁾, прошу васъ, какъ одинъ изъ васъ, особенно и болѣе своей души любящій васъ,—быть внимательными къ самимъ себѣ и не унодебляться тѣмъ, которые умножаютъ свои беззаконія и говорятъ: завѣтъ тѣхъ (іудеевъ) есть и нашъ. Онъ только нашъ (...λέγοντας, ὅτι ἡ διαθήκη ἔχειον καὶ ἡμῶν, ἡμῶν μὲν); тѣ же потеряли навсегда то, что получилъ Моисей“. Господь уже „прежде вразумлялъ насъ во всемъ, чтобы не обращаться, подобно прееллитамъ, къ закону тѣхъ (іудеевъ... ἵνα μὴ προσηρώμεθα ὡς ἐπῆλοτοι τῷ ἔχειον νόμῳ) ⁴⁾. То же самое предостереженіе повторяется еще не съ меньшею ясностью въ началѣ II в., въ посланіяхъ Св. Игнатія ⁵⁾. „Если кто будетъ вамъ проповѣдывать іудейство (Ἰουδαϊσμὸν ἐρηγεύῃ), не слушайте его“ ⁶⁾. „Не умѣстно (ἄτοκον) исповѣдывать І. Христа и жить по іудейски (Ἰουδαϊζεν); ибо христіанство увѣровало не въ іудейство, а іудейство въ христіан-

¹⁾ *Св. Епифаній*. Ерес. XXIX, 7; XXX, 2. 18; XL, 1; *R. Roth*. Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. B. I, s. 340..)

²⁾ *Гарнакс* написаніе посланія, извѣстнаго подъ именемъ Варнавы, полагаетъ на позжа 180 г. (*Die Chronologie*. B. I. 416); а *Otto Bardenhewer* (*Geschichte der altchristlichen Literatur*. B. I. 1902, s.s. 93—95) и *F. X. Funk*. (*Die Apostolischen Väter*. 2 Aufl. Tübingen. 1906, s. XVI—XVII) относятъ къ 96—98 г. Мы склоняемся на сторону послѣднихъ.

³⁾ *F. X. Funk*. *Die Apost. Väter*, Βαρνάβα ἐπιστολή, с. IV, s. 12; рус. пер. прот. Преображенскаго, стр. 38—39.

⁴⁾ *F. X. Funk*. Βαρνάβα ἐπιστολή, III, s. 11; рус. пер. 37 стр.

⁵⁾ О подлинности посланій св. Игнатія и появленіи ихъ въ началѣ II в. см. *F. X. Funk*. (*Die Echtheit der Ignatianischen Briefe*. Tübingen 1883, s. 133, 138. *Die apost. Väter*. s. XXII...), *O. Bardenhewer*. *Geschichte* B. I, s. 132). Даже *Гарнакс* призналъ ихъ подлинными и отнесъ къ 110—117 г. (*Die Chronologie*. B. I. s. 406 381).

⁶⁾ *Funk*. *Die apost. Väter*. An die Philadelphier, VI, s. 99; рус. пер. 413.

ство (Ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλὰ Ἰουδαϊσμὸς εἰς χριστιανισμὸν¹⁾)... Въ послѣдніе же годы царствованія имп. Адриана (117—138), послѣ возстанія Баркохбы, когда обрѣзаннымъ—іудеямъ, а значитъ и іудео-христіанамъ запрещенъ былъ входъ въ Ἐلیю Капитолину, основанную на мѣстѣ Іерусалима²⁾,—іудео-христіанство, какъ, такъ сказать, „церковь церкви“, и совсѣмъ прекращаетъ свое существованіе. Въ бывшую Іерусалимскую церковь съ того времени начали опредѣлять епископовъ уже не изъ іудео-христіанъ, а изъ языко-христіанъ³⁾. Рааумѣется, отдѣльныя группы іудео-христіанъ могли существовать и послѣ 135—136 гг. Въ ближайшее же время (около 140 г.) о нихъ упоминаетъ, напр., св. Іустинъ⁴⁾.—По мѣрѣ того, какъ іудео-христіанство уклонялось отъ основного теченія въ жизни церкви, оно все болѣе и болѣе растворялось въ ересьхъ—назорействѣ, евіонитствѣ и элказитствѣ⁵⁾.

Людскія несовершенства и страсти лишь затормозили рѣшеніе вопроса объ отношеніи христіанства къ ветхому завѣту, но не повліяли превратнымъ образомъ на его рѣшеніе. Христіане, согласно словамъ І. Христа и апостоловъ о боговдохновенности Свящ. Писанія ветхаго завѣта, въ полнотѣ приняли ветхозавѣтныя свящ. книги, какъ такія⁶⁾. Но въ виду

¹⁾ *Funk*. *Apost. Väter. An die Magnesier*, с. X, s. 89; рус. пер. стр. 392.

²⁾ *Св. Іустинъ*. Разговоръ съ Трифономъ гл. XVI, ср. I апол. XXXI; *Евсевій* Кес. Цер. ист. IV, 6.

³⁾ *Евсевій*. Цер. ист. IV, 5—6. ср. *Al. Ritschl*. *Die Entstehung*. 1857. s. 257—9.

⁴⁾ *Св. Іустинъ*. Разговоръ съ Трифономъ гл. XLVII.

⁵⁾ Объ іудейскихъ сектахъ кратко, въ общемъ, говорили мы въ другомъ мѣстѣ (стр. 182—192). Приведеніе же въ систему данныхъ о нихъ у Іустина, Оригена, Иринея, Ипполита и Епифанія—мы считаемъ дѣломъ, выходящимъ за предѣлы нашей задачи.

⁶⁾ *Св. Іустинъ*. I апол. гл. XXXIII, LXIII; Разговоръ съ Трифономъ гл. XLVIII: CXIX.—*Tertullianus*. *Adversus Markionem*, L. I. c. 13—21. *L. Diestel*. *Geschichte des Alten Testaments in der christl. Kirche*. Jena 1869. s.s. 20—25.

того, что въ этихъ книгахъ было много сѣноваго, просообразовательнаго, національнаго и историческаго¹⁾, прибѣгли къ *аллегорическому* методу, какъ вѣрнѣйшему способу пониманія или извлеченія вѣчной истины изъ ветхозавѣтныхъ писаній. Уже въ концѣ I в. мы встрѣчаемъ широкое примѣненіе аллегорическаго метода къ ветхозавѣтнымъ писаніямъ, напр. въ посланіи Варнавы. Онъ стремится, при помощи аллегоріи, понять весь ветхій заветъ въ смыслѣ прообразовательномъ, типологическомъ и пророческомъ. Относительно обрѣзанія Варнава²⁾ замѣчаетъ, что Авраамъ, *прозирая духомъ I. Христа* (ἐν πνεύματι, προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν), первый ввелъ обрѣзаніе; при этомъ онъ даетъ толкованіе числа рабовъ, обрѣзанныхъ Авраамомъ,—318 (J H T) въ смыслѣ указанія на имя I. Христа и Его крестную смерть. Предписанія Моисеева законодательства относительно пищи, неупотребленія различныхъ животныхъ въ пищу Варнава³⁾ толкуетъ въ образномъ смыслѣ. „Не Божія ли заповѣдь, чтобы не ѣсть нѣкоторыхъ животныхъ? Конечно, но Моисей говоритъ въ духовномъ смыслѣ (ἐν πνεύματι ἐλάλησεν). Такъ говоря о свиньѣ, онъ какъ бы такъ сказалъ: не прилѣпляйся къ тѣмъ людямъ, которые подобны свиньямъ“. Фактическое сообщеніе о постѣ Моисея на горѣ въ теченіе 40 дней и ночей—Варнава⁴⁾ понимаетъ въ пророческомъ смыслѣ (λέγει γὰρ ὁ προφήτης). Благословеніе Иаковомъ своихъ сыновей онъ также изъясняетъ⁵⁾ въ пророческомъ смыслѣ (ἐν ἄλλῃ προφητεία λέγει φανερώτερον ὁ Ιακώβ.).— Ап. Варнава имѣетъ въ виду главнымъ образомъ обрядовый

¹⁾ „Въ законѣ Моисеевомъ, говоритъ *св. Иустинъ* (Разговоръ XLV), заповѣдаю.., что по природѣ хорошо, свято и праведно, и сверхъ того предписано дѣлать и то, что *узаконено по жестокосердію народа*: это и исполнили люди подзаконные“..

²⁾ *Funk.* Apost. Väter, Еп. Вар. IX, s. 19—20; рус. пер. 53—54.

³⁾ *Funk.* Apost. Väter.—X, s. 20; рус. пер. 54—55.

⁴⁾ *Funk.* Еπισт. Вар. XIV, s. 25; рус. пер. 65.

⁵⁾ *Funk.* Еπισт. Вар. XIII, s. 25; рус. пер. 64.

законъ Моисея и раскрываетъ его духовный смыслъ. Св. Іустинъ мученикъ останавливается своимъ вниманіемъ преимущественно на пророкахъ и у нихъ понимаетъ все „приточно и иносказательно“¹⁾, иногда, повидимому, безъ особой нужды. Напр., приведя слова пророка: „Я простеръ руки Мои къ народу непокорному и прекословящему“... „Господи, кто повѣрилъ слуху нашему?“, Св. Іустинъ замѣчаетъ: „это сказано такъ, какъ будто указывается на событія уже совершившіяся. Я уже показалъ, что Христосъ часто приточно называется камнемъ, а иносказательно Іаковомъ и Израилемъ“²⁾.

Такъ въ общемъ постепенно сложилось отношеніе христіанства къ іудейству, или точнѣе—къ ветхому завѣту. Суть этого отношенія прекрасно выражена въ наставленіи Варнавы къ вѣрующимъ: „спѣшу къ вамъ написать нѣсколько словъ, дабы вы *вмѣстѣ съ второю имѣли и совершенное вѣдѣніе* (ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν)“³⁾. А этотъ γνῶσις, судя по посланію Варнавы, есте ничто иное, какъ аллегорическій методъ толкованія ветхозавѣтныхъ книгъ⁴⁾. Такимъ образомъ γνῶσις явился самымъ вѣрнымъ средствомъ сдѣлать христіанское употребленіе изъ ветхаго завѣта⁵⁾.

¹⁾ Разговоръ съ Трифоновъ, гл. 114.

²⁾ Рѣчь объ аллегорическомъ методѣ и многочисленные примѣры употребленія его см. у *L. Diestel's*. Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche. Jena. 1869. s. 15—16; 20, 25, 30—31 и др.—*Harnack Ad. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. B. I. IV, Aufl. Tübingen. 1909, s. s. 243—249. *П. Соколовъ*. Исторія ветхозавѣтныхъ писаній въ христіанской церкви. Москва, 1886, стр. 77—129.—Проф. *Вл. Троицкий*. Очерки изъ исторіи догмата о церкви. Сергіевъ посадъ 1912, стр. 130 и дал.; его же „Гностицизмъ и церковь въ отношеніи къ новому завѣту“ (Богослов. Вѣстникъ, 1912, VII—VIII, стр. 514—515).

³⁾ *Funk*. Еπιστ. Варν. s. 9; рус. пер. 34.

⁴⁾ Ап. Варнава, напр., пишетъ: „Узнайте, что говоритъ вѣдѣніе (τί δὲ λέγει ἡ γνῶσις, μίθεται)“, VI; „Какое же вѣдѣніе было дано ему въ этомъ? (τις οὖν ἡ δοθεῖσα αὐτῷ γνῶσις)“, IX, т. е. Азрааму при обрѣзаніи 318 рабовъ, и далѣе непосредственно слѣдуетъ приведенное выше аллегорическое толкованіе числа 318. Ср. Проф. *Троицкий*. Очерки стр 77.

⁵⁾ Ср. *Ad. Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte, s. 245.

Если христіанство должно было опредѣлить свои границы къ іудейству, такъ какъ оно было близко родственно ветхозавѣтной религіи; то едва ли меньшая необходимость была для него установить свои отношенія къ языческому міру, къ господствовавшему тогда въ немъ эллинизму. Эллинизмъ былъ могучею силою того времени, и всѣ послѣдователи христіанства были въ большей или меньшей мѣрѣ причастны ему. „Если христіанство входитъ въ жизнь духа, говорить Неандеръ ¹⁾, то отсюда должна вытекать потребность сознать связь истинъ, сообщенныхъ чрезъ откровеніе, съ наличнымъ духовнымъ достояніемъ человѣчества“. Необходимость установить свои отношенія къ эллинизму для христіанства возникла особенно со времени обращенія ея миссіи преимущественно къ языческому міру,—что главнымъ образомъ началось послѣ паденія Іерусалима ²⁾. Относительно первой трети II в. св. Іустинъ ³⁾ свидѣтельствуетъ, что „христіане изъ язычниковъ многочисленнѣе и ревностнѣе христіанъ изъ іудеевъ и самарянъ“. Среди языко-христіанъ далеко не всѣ были „худородная міра и уничиженная“. Уже ап. Павелъ свидѣтельствуетъ, что были среди христіанъ и премудрые и сильные: проконсулъ Сергій Павлъ (Дѣян. XIII, 7—12), Діонисій Ареопагитъ, Аполлосъ, солунскія женщины изъ высшаго класса (Дѣян. XVІІ, 4) и др. Плиній пишетъ импер. ⁴⁾ Траяну, что въ Виѣиніи, „multi omnis ordinis“ перешли въ христіанскую секту. Въ Римѣ Помпонія Грецина, „insignis femina“, по всей вѣроятности была христіанкою ⁵⁾ Консулъ Титъ Флавій Климентъ при

¹⁾ *Aug. Neander. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. B. II. Hamburg. 1843, s. 635.*

²⁾ *A. Harnack. Mission und Ausbreitung. B. I. 2 Aufl. Leipzig. 1906, s. 37, 61.*

³⁾ I аполог. гл. LIII.

⁴⁾ *Plinius Jun. Epistola X, 97.*

⁵⁾ *Tacit., Annal. XIII, 32.*

императ. Домиціанъ и его жена Домицилла, несомнѣнно, были христіанами; а они, по Діону Кассію ¹⁾, имѣли и многихъ единовѣрцевъ въ своемъ кругу. Св. Игнатій въ своемъ посланіи къ римской общинѣ ²⁾ предполагаетъ, что она можетъ воспрепятствовать его мученичеству. Это, разумѣется, возможно было только въ томъ случаѣ, если община имѣла среди своихъ членовъ богатыхъ и вліятельныхъ лицъ. О богатыхъ и славныхъ своимъ родомъ между христіанами упоминаетъ и Ермъ (кн. II, запов. X, 1; кн. III, Подоб. VIII, 9). Объ обращеніи къ христіанству многихъ знатныхъ по происхожденію говоритъ и св. Іустинъ (Апол. II, 2). Высокаго рода былъ Флоринъ, другъ молодости св. Иринея (Евсев. ц. ист. V, 20, 5). Въ лицѣ апологетовъ церковь имѣла образованнѣйшихъ людей того времени ³⁾. Ихъ апологіи стояли на уровнѣ литературы своей эпохи ⁴⁾.—Христіанская проповѣдь среди образованныхъ лицъ языческаго міра необходимо должна была принять характеръ высшаго христіанскаго гносиса. Это уже потому одному, что духовный міръ образованныхъ лицъ былъ всецѣло проникнутъ эллинистическими, синкретическими понятіями ⁵⁾. Чтобы заставить

¹⁾ *Cassius Dio. Histor. Rom. LXVII, 14.*

²⁾ *Funk. Die apostolischen Väter., c. I—II, p. 94; рус. пер. стр. 403.*

³⁾ *A. Harnack. Mission und Ausbreitung. B. II. s. 26—27.*—Глумленіе Цельса, что христіанство есть религія поддонковъ общества—Оригенъ отвергаетъ какъ исторически невѣрное. Противъ Цельса. Кн. III. гл. 12

⁴⁾ *F. Overbeck, Ueber die Anfänge der patristischen Literatur. (Historische Zeitschrift. B. 48 (N. F. B. 12), s. 448).*

⁵⁾ Мы касались въ своемъ мѣстѣ (стр. 1—80) главнѣйшихъ философско-этическихъ и религіозныхъ теченій въ вѣкъ рождества Христа въ языческомъ мірѣ. Теперь лишь напомнимъ о нихъ, пользуясь обобщеніями извѣстнаго Гарнака. Эллинистическое время характеризуютъ, по Гарнаку, слѣдующія настроенія и понятія (курсивъ автора): „1. *Проникновеніе сирійскихъ и персидскихъ религій въ имперію*, со времени Пія,—религій, которыя имѣли нѣкоторыя черты общими съ христіанствомъ. Насколько онѣ служили помѣхою при распространеніи церкви, то онѣ въ гораздо большей степени восполняли новыми религіозными потребностями,

разстаться съ ними, нужно было дать чистыя христіанскія понятія, раскрытыя соотвѣтственно эллинистическимъ фор-

какія онѣ пробуждали въ душахъ людей, должное удовлетвореніе которыхъ могло быть въ концѣ концовъ въ принятіи христіанства. 2. *Наступившее* вслѣдствіе демократизаціи общества и одновременной популяризаціи науки, а также другихъ неизвѣстныхъ причинъ—*паденіе точной науки и возросшее уваженіе къ мистической религіозной философіи, ищущей откровеній и жаждущей чудес...* 3. *Рѣзкое раздѣленіе между душою (духомъ) и тѣломъ*, болѣе или менѣе исключительное предпочтеніе духа и представленіе, что духъ исшелъ изъ другого высшаго міра и носить въ себѣ вѣчную жизнь или по крайней мѣрѣ способенъ къ ней. Утвердившійся черезъ это индивидуализмъ. 4. *Острое раздѣленіе между Богомъ и міромъ* и разрушеніе наивныхъ представленій объ ихъ связи и единствѣ. 5. Какъ слѣдствіе раздѣленій. *уточненіе (понятій) о Божествѣ via negationis et empenitiae*; только теперь оно становится не понятнымъ, неописуемымъ, но также великимъ и благимъ; оно есть также перво-причина всѣхъ вещей, но въ послѣднемъ смыслѣ томыко постулируемое, не вполне понятное. 6. Далѣе, какъ слѣдствіе раздѣленія и исключительнаго предпочтенія духа: *уничженіе міра* (и) сознаніе, что лучше было бы не быть ему, что онѣ возникъ по ошибкѣ, что онѣ—темница для духа, а въ лучшемъ случаѣ—мѣсто испытанія. 7. *Убѣжденіе, что связь съ плотью, „этой запятованной одеждою“, для духа унижительно и осквернительно*, такъ что онѣ можетъ даже разрушиться, если онѣ не порветъ связь (съ плотью) и не возобладаетъ надъ ней. 8. *Исканіе спасенія*, какъ спасенія отъ міра, плоти, конечности и смерти. 9. Убѣжденіе, что всякое спасеніе есть спасеніе для вѣчной жизни, но что оно связано съ *познаніемъ и очищеніемъ* (отъ грѣховъ): только познающая (—себя самоѣ, божество и сущее въ его бытіи и цѣнности) и чистая (освободившаяся отъ грѣховъ) душа можетъ быть спасена. 10. *Увереннос ъ, что спасеніе души, какъ возвращеніе къ Богу, совершается такъ-же постепенно*, какъ нѣкогда происходило удаленіе души отъ Бога, пока она не достигла этой долины скорби. Всякое наставленіе относительно спасенія есть поэтому наставленіе относительно „возвращенія и пути“, и совершеніе спасенія есть ничто иное, какъ восхожденіе по ступенямъ. 11. Не совсѣмъ, конечно, твердая вѣра, что ожидаемое *спасеніе, значитъ и Спаситель уже существуетъ* и только долженъ быть найденъ—существуетъ или въ какомъ н. древнемъ культѣ, которому нужно дать только правильное освѣщеніе, или въ какой либо мистеріи, которая должна сдѣлаться общедоступной, или въ какой н. личности, силѣ и повелѣнію которой нужно слѣдовать, или въ самомъ духѣ, когда только онѣ погружается въ самого себя. 12. Убѣжденіе, что *всѣ освобождающія средства* должны быть причастны познанію, но не исчерпываются имъ, *въ концѣ концовъ они должны принести и сообщить дѣйствительную божественную силу*: только соединенное съ сообщеніемъ познанія „посвященіе“ (мистерія, таинство), которое получаетъ силу надъ духомъ, дѣй-

мамъ представлений. Такимъ понятіямъ, какъ σοφία, οὐνεσι, ἐπιστήμη и γνῶσις отводилась съ самаго начала, по словамъ Гарнака¹⁾, широчайшая область и едва ли была возможна болѣе или менѣе обстоятельная проповѣдь, которая не переходила бы въ „гностическую“, т. е. эллинистическую философію. Ближайшій и—съ точки зрѣнія понятій того времени—можно сказать, необходимый поводъ для „гностическихъ“ спекуляцій представлялъ центральный христіанскій догматъ о воплощеніи, пришествіи Спасителя съ неба. „Богъ принялъ плоть человѣка, чтобы люди содѣлались причастниками божества—это было ученіе (γνῶσις), къ которому все устремлялось. Это познаніе связывалось съ спекуляціей, что воплощеніе, и именно потому, что оно есть божественно-космическое событіе—имѣеть возстановляющее и возвышающее значеніе для *всего* созданнаго, и что душа человѣческая, чрезъ деградацию силъ и границъ доселѣ отдѣленная отъ Бога, своего Первоисточника, только теперь владѣеть свободнымъ возвратнымъ путемъ къ Богу, при этомъ всѣ тѣ силы не суть болѣе преграды, но ступени и посредники. Къ неизбѣжной спекуляціи о Богѣ, мірѣ, душѣ подошла еще спекуляція о церкви; также и здѣсь историческое и земное

ствительно освобождаетъ и посредствомъ мистическаго восторга изводитъ его изъ темницы, конечности и грѣха 13. Заключающееся во всемъ этомъ, даже лежащее въ основѣ воззрѣніе, что *познаніе міра, религія и строгонравственная дисциплина индивидуальной жизни* должны составлять нѣчто единое, — исключительное единство, которое просто не имѣеть ничего общаго ни съ государствомъ, ни съ обществомъ, ни съ семействомъ, ни съ частными занятіями и должно относиться ко всѣмъ этимъ областямъ *отрицательно*, т. е. быть *аскетизмомъ*.

Душа, Богъ, познаніе, очищеніе отъ грѣховъ, аскетизмъ, спасеніе, вѣчная жизнь, соотвѣтственно этому *индивидуализмъ и человечество* на мѣсто націонализма: такія высокія. мысли, какъ осадокъ глубокихъ внутреннихъ и внѣшнихъ движеній, какъ продуктъ работы великихъ духовъ и какъ утонченный результатъ всѣхъ культовъ, — сдѣлались жизненною силою во времена императоровъ“. (А. Harnack, Mission und Ausbreitung. В. I. с. s. 20, 27—29; Ср. русск пер. проф. А. И. Спасскаго.

¹⁾ А. Harnack. Mission. В I, s. 80

возвышалось въ космическое и трансцендентальное ¹⁾).—Съ другой стороны, христіанство было враждебно встрѣчено не только языческой чернью, но и людьми, принадлежавшими къ высшему обществу. Плиніи Мл. въ извѣстномъ своемъ писемѣ называетъ христіанство „суевѣриемъ грубымъ и безмѣрнымъ“. Тацитъ приписываетъ христіанамъ „ненависть къ человѣческому роду“. Риторъ Фронтонъ повторяетъ гнусныя обвиненія, возводимыя на христіанъ со стороны черни. Ослобленнымъ нападомъ противъ христіанъ является и „Истинное слово“ Кельса ²⁾). Такъ какъ враждебное отношеніе къ христіанству со стороны черни и общества пересиливали рѣдкія симпатіи къ нему, то при такой атмосферѣ естественно было начаться всеобщимъ гоненіямъ противъ христіанъ со стороны языческаго государства, имѣвшаго и свои причины ненавидѣть христіанъ. Черезъ это явилась для христіанъ настоящая необходимость защитить свою вѣру: обличить лживость и злонамѣренность однихъ и раскрыть глаза другимъ, лицамъ по невѣдѣнію заблуждавшимся,—черезъ выясненіе всей высоты христіанской религіи и превосходства ея предъ язычествомъ.

Значитъ, христіанству нужно было раскрывать гносисъ своего ученія—и въ виду того, что послѣдователями его дѣлались люди, болѣе или менѣе проникнутые эллинистическимъ міровоззрѣніемъ, а иногда и прямо философски-образованные,—и потому, что со стороны враждебнаго языческаго общества раздавались сознательно или бессознательно грубыя обвиненія противъ христіанъ. Подъ вліяніемъ такихъ обстоятельствъ нравственно-практическое направленіе христіанской письменности (какъ, напр., посланіе Климента Римскаго или „пастырь“ Ерма), или ультра-аллегорическое

¹⁾ Ср. А. *Harpass.* Mission. В. I, с. 80—81.

²⁾ Проф. В. В. *Болотовъ.* Лекціи по исторіи древней церкви. Т. II, стр. 40, 69, 169

толкованіе ветхаго завѣта постепенно смѣняется спекулятивнымъ разсмотрѣніемъ христіанства ¹⁾. Нѣтъ историческихъ памятниковъ, по которымъ можно было бы прослѣдить этотъ процессъ. Но что онъ начался уже съ первыхъ десятилѣтій II в., объ этомъ свидѣлствуютъ апологіи, появившіяся во 2-й четверти II в., ибо онѣ знаменуютъ уже довольно высокую ступень развитія религіозно-философскаго направленія въ христіанствѣ ²⁾. Онѣ говорятъ, во 1-жъ, о томъ, что нѣкоторые образованные язычники, во всякомъ случаѣ авторы ихъ—нашли въ христіанствѣ удовлетвореніе высшимъ запросамъ своего духа. Во 2-жъ, онѣ свидѣлствуютъ, что ко времени появленія ихъ образованные христіане составили систему своего ученія. Не уступавшіе лучшимъ язычникамъ въ образованіи, христіанскіе апологеты свидѣлствовали о ложности возводимыхъ на христіанъ обвиненій, потомъ отъ защиты переходили къ нападенію, указывая на нелѣпость языческихъ религій и, наоборотъ, доказывая высшую „разумность“ (φιλοσοφίαν) христіанства ³⁾, которое содержитъ чистѣйшую истину, какая только могла тускло предноситься лучшимъ философамъ.

Вотъ какіе процессы переживало христіанство, водворяясь въ міръ, гдѣ дотолѣ господствовали языческія и іудейская религіи и эллинистическое синкретическое міровоззрѣніе, и приобретаая себѣ послѣдователей изъ адептовъ только что названныхъ религій и эллинистическаго міросозерцанія.

¹⁾ *Lipsius*. Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Erste Sect, A.—G., s. 225.

²⁾ *Otto Bardenhewer*. Patrologie. 2 Aufl. 1901, s. 40--;—Geschichte, B. I, s. 162—166.

³⁾ Относительно *Мильтиада* Евсевій (*Kirchengeschichte*, V, 17, p. 472) говоритъ, что онъ къ мірскимъ властителямъ написалъ апологію „περὶ ἧς μετέπει φιλοσοφίας“ (въ защиту той философіи, которой самъ держался). См. еще *Иустинъ* Разговоръ. VIII; Татьяна 31

Гносисъ своего ученія христіанству нужно было раскрыть и при размежеваніи съ іудействомъ и при опредѣленіи своихъ отношеній къ языческому эллинизму.

Не удивительно, если, при такихъ условіяхъ, христіанство, замѣченное отдѣльными гностиками еще въ 1-мъ вѣкѣ, теперь, при уясненіи христіанствомъ его отношеній къ іудейству и язычеству, привлекаетъ особое вниманіе со стороны языческаго и іудейскаго гносиса. Аллегоризмъ, какъ самое удобное средство для опредѣленія отношенія ветхаго завіта къ христіанству, и выясненіе „разумности“ христіанства въ отношенія къ язычеству,—все это представляло христіанство съ такихъ сторонъ, съ которыхъ оно становилось особенно привлекательнымъ для гностицизма¹⁾. Христіанство, казалось, наилучшимъ образомъ отвѣчало всѣмъ гностическимъ стремленіямъ. Руководители гносиса могли быть особенно поражены высокимъ христіанскимъ ученіемъ, которое совершенно удовлетворяло наивысшимъ запросамъ философски-образованнаго духа и могло быть представлено въ системѣ неизмѣримо возвышавшейся надъ всѣми дотошными извѣстными философскими постройками. А послѣдователи гностиковъ—большія народныя массы—были увлечены возвышенными христіанскими обрядами и тайнствами. Вслѣдствіе всего этого *христіанство было признано со стороны гностицизма высшей абсолютной религіей*. Однако гностики при этомъ и не думали отказываться отъ языческихъ воззрѣній, эллинистическихъ понятій, отъ различныхъ мистерій и обрядовъ. Все это было для нихъ высшими цѣнностями тогдашняго отходившаго міра, собранными въ дѣлѣ исканія спасенія и потому безусловно важными и необходимыми. Христіанство же, по желанію гностиковъ, должно было только завершить ихъ мозаическую систему, лишь увѣнчать

¹⁾ Lipsius, Allg. Encycl. Ersch und Gruber, s. 225.

старательно возводимое ими зданіе для спасенія людей. Правда, въ дѣйствительности гностикамъ пришлось многое изъ своихъ прежнихъ понятій и различныхъ мистическихъ дѣйствій замѣнить или соединить съ христіанскимъ, такъ что во многихъ гностическихъ системахъ не только „утокъ“, но и „основа“ набиралась изъ христіанства. Но гностики, жадно заимствуя изъ христіанскаго ученія и христіанской обрядности, никакъ не хотѣли отречься отъ языческаго. Бауръ ¹⁾ опредѣляетъ гностицизмъ, какъ „попытку ввести въ христіанство всѣ космическія и теософическія спекуляціи, которыя составляли значительную часть религій востока и были приняты на западѣ неоплатониками“. Вслѣдствіе этого все христіанское въ гносисѣ извращалось и спасительная сущность христіанства оставалась сокрытою для гносиса. Св. Иринея ²⁾ такими яркими красками изображаетъ это противоестественное смѣшеніе гностиками языческихъ и христіанскихъ понятій: „Взавниись, по пословицѣ, изъ песку вить веревки, (гностики) пытаются къ своимъ положеніямъ приладить съ видомъ вѣроятности Господни притчи, или пророческія изреченія, или апостольскія слова. Какъ если кто, взявъ царское изображеніе, прекрасно сдѣланное умнымъ художникомъ изъ драгоценныхъ камней, уничтожить представленный видъ челоуѣка, переставитъ и приведетъ въ другой видъ эти камни, и сдѣлаетъ изъ нихъ образъ пса или лисицы, и объ этомъ негодномъ произведеніи будетъ потомъ отзываться и говорить: «вотъ то самое прекрасное царское изображеніе, которое произвелъ умный художникъ»“. Однако этимъ яркимъ образамъ нужно придавать только смыслъ сравненія, не преувеличивая ихъ значенія. Съ исто-

¹⁾ F. C. Baur. Die christliche Gnosis. Tubingen. 1835, s. 16.

²⁾ Contra haeres. I, 8, 1. Migne. Patrologiae cursus compl., ser. gr. t. VII, s. 521., рус. пер. прот. Преображенскаго. 2-ое изд. стр. 41.

рической точки зрѣнія гностицизмъ отнюдь не является какимъ то парадоксальнымъ явленіемъ. Онъ для насъ вполне понятенъ, какъ *органическая болѣзнь* древняго міра при перемѣнѣ, или при переходѣ въ новую сферу жизни. Здѣсь болѣлъ человѣческій духъ, когда ему пришлось радикально измѣнить свои прежнія воззрѣнія и замѣнить ихъ совершенно новыми. Здѣсь находитъ свое естественное объясненіе туманность гностическихъ спекуляцій, фантастичность, а иногда чудовищность образовъ, вообще темнота и спутанность понятій¹⁾.

По мѣткому сравненію одного изслѣдователя (R. Liechtenhan'a, ср. также Köhler'a), гностицизмъ представлялъ собою одно могучее синкретическое теченіе, среди котораго выныривали тамъ и здѣсь отдѣльныя лица, которыя составляли себѣ особое міросозерцаніе и находили послѣдователей. Исторически извѣстныя имена гностиковъ—Саторниль, Василидъ, Валентинъ—это вершины гностицизма, которыя кажутся удаленными другъ отъ друга лишь въ своей вышинѣ, а въ основаніи своемъ онѣ близки другу къ другу, возникая изъ общей почвы.—Теперь нѣтъ возможности воспроизвести полную картину гностическаго движенія, ибо многое въ источникахъ не записано или утеряно, и никакія реставраціи здѣсь не могутъ имѣть успѣха. Раньше мы указывали²⁾ на то, что есть достаточныя основанія говорить о гносісѣ языческомъ и іудейскомъ, до-христіанскомъ, и современномъ христіанству. Но соединить въ одинъ образъ разрозненныя явленія гностическаго характера, возстановить генезисъ этихъ несомнѣнно родственныхъ явленій—нѣтъ никакой возможности. Первоначальная исторія и христіанскаго гностицизма настолько темна, что до сихъ поръ нельзя еще выяснитъ происхожденіе его и непосредственную связь съ языческими или іудей-

1) Ср. E. Buonaiuti. Lo Gnosticismo. Roma. 1907, p. 63.

2) Стр. 81—132.

скими теченіями. Теперь еще нѣтъ возможности точно опредѣлить начало христіанскаго гностицизма, его первыхъ представителей и дальнѣйшихъ носителей, преемственность ихъ и взаимныя отношенія и т. п.

Въ собственно гностическихъ памятникахъ мы не находимъ сколько нибудь опредѣленныхъ извѣстій о происхожденіи христіанскаго гностицизма. Весьма мало положительныхъ и ясныхъ данныхъ по занимающему насъ вопросу встрѣчается и въ ересеологическихъ сочиненіяхъ древнихъ отцовъ и писателей церкви.

Св. мученикъ Іустинъ возводитъ христіанскій гностицизмъ на самарянина Симона Мага и его ученика Менандра. Въ своей 1-й апологіи ¹⁾ Іустинъ, между прочимъ, хочетъ привести доказательства въ пользу той мысли, что истина, какою владѣютъ христіане въ своей религіи, есть первая причина того, почему язычники преслѣдуютъ ихъ. Доказательствомъ этого служить, во 1-хъ, то, что у римлянъ господствуетъ свобода въ почитаніи боговъ (гл. XXIV), во 2-хъ, христіане не отказываются отъ своей вѣры даже при мученіяхъ и предъ лицомъ смерти (гл. XXVI)—и въ 3-хъ, что люди, извращавшіе христіанскую вѣру, не преслѣдовались язычниками. Именно, „по вознесеніи Христа на небо, демоны выставили нѣкоторыхъ людей, которые называли себя богами (*προεβάλλοντο οἱ δαίμονες ἀνθρώπους τινὰς λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεούς*); и они не только не были гонимы вами, но и удостоились почестей. Таковъ былъ нѣкто Симонъ Самарянинъ, изъ села, называемаго Гиттонъ... Знаю еще, что нѣкто Менандръ, другой самарянинъ изъ села Каппаретей и ученикъ Симона, былъ подъ вліяніемъ демоновъ... Еще нѣкто Маркіонъ изъ Понта, который и нынѣ еще учитъ

¹⁾ Написаніе первой апологіи св. Іустина относится ко времени 150—155, а—діалога съ Трифономъ,—такъ какъ онъ уже предполагаетъ апологію (см. гл. 120)—къ 155—160. *A. Harnack. Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius, B. II. Die Chronologie. B. 1, s. 278. 281. O. Bardenhewer. Geschichte. B. I. s. 206.*

вѣрующихъ ему, признаеть другого какого-то бога, который выше Творца (*ὅς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους, ἄλλον τιὰ νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεόν*)... Онъ, при содѣйствіи демоновъ, многихъ изъ всякаго народа заставилъ говорить богохульно и отвергать Бога, Творца всего (*βλασφημίας λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντός θεόν*)... Всѣ, вышедшіе отъ такихъ людей... называются христіанами. Дѣлаются ли у нихъ гнусныя дѣла (*τὰ δόσφημα*)... не знаю“¹⁾... „Есть и было много такихъ, которые, приходя во имя Іисуса, учили говорить и дѣлать безбожное и богохульное“ (*ἄθεα καὶ βλάσφημα λέγειν καὶ πράττειν ἐδίδαξαν*)²⁾. Слѣд., Св. Іустинъ первовиновниками христіанскаго гностицизма считалъ ближайшимъ образомъ самарійскихъ маговъ—антихристовъ и существенные признаки его видѣлъ въ богохульствѣ противъ Творца (іудейскаго Бога Іеговы) и въ *ἄθεα* и *ἄνομα*, въ либертинистическомъ или антиномистическомъ направленіи. Словомъ, христіанскій гностицизмъ, по Іустину,—это язычество, вторгшееся въ христіанскую церковь, ибо какъ виновниками язычества, такъ и гностицизма, по нему, одни и тѣ же демоны.— Повидимому, иной взглядъ на происхожденіе христіанскаго гностицизма высказываетъ Егезиптъ. Онъ пишетъ: „У обрѣзанныхъ, то есть сыновъ Израиля, существовали различныя толки (*γῶμαι διέφοροι*) касательно колѣна Іудина и Христа; это были (толки)—есеевъ, галилеянъ, имероваптистовъ, мосеоееевъ, самаританъ, саддукеевъ и фарисеевъ“... „Первымъ растлителемъ ея (церкви) былъ Θεвуѡиς, недовольный тѣмъ, что его не сдѣлали епископомъ. Онъ принадлежалъ къ одной изъ семи народныхъ сектъ (*ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων... ἐν τῷ λαῷ*). Изъ нихъ же вышли и Симонъ, родоначальникъ симоніанъ, и Клеовій, отъ котораго произошли клеовіане, и Досиеей, отъ котораго—

¹⁾ *Corpus apologetarum. Iustini opera. T. I, p. I Jena. 1876. Apologia I, cap. XXVI, p. 78—82.*

²⁾ *Dialogus cum Tryphone. XXXV. Cp. C. LXXX Corpus apolog. Ed. Otto. T. p. II, p. 118, 288*

досиееане, и Горооей, отъ котораго—гороееане, и Масвоеей. Отъ сихъ произошли менандриане, маркиониты, карпокрatiane, валентинiане, василидиане и саторнилиане“¹⁾. Слѣд., Егезиппъ производитъ христіанскій гностицизмъ изъ іудейскихъ и самарянскихъ народныхъ сектъ.—Извѣстный А. Гарнакъ²⁾ когда-то, въ дни своей молодости (въ 1873 г.), считалъ взгляды Іустина и Евсевiя не примиримыми. „Нужно, писалъ онъ, если только изслѣдованіе о происхожденіи гносиса хочетъ быть приведеннымъ къ успѣшному рѣшенію,—прежде всего провести строгое различіе между іудейско-христіанско-есейскимъ гносисомъ и гносисомъ, вышедшимъ изъ языко-христіанства, и каждое изъ этихъ направленій должно быть отдѣльно разсматриваемо въ своемъ происхожденіи“. „Выведеніе гносиса изъ 7 іудейскихъ сектъ (Егезиппомъ) не можетъ быть производимо изъ Іустина“ и должно быть отнесено къ другому источнику, которымъ пользовался Егезиппъ, а не къ синтагмѣ Іустина³⁾.—Но вѣдь и у Іустина упоминаются іудейскія секты⁴⁾, и у Егезиппа называются Симонъ и Менандръ и еще Досиеей—самаритане. Гарнакъ по первому пункту болѣе остроумно,

¹⁾ Evsebius Werke. B. II. Kirchengeschichte. T. I, B. IV, 22, p. 370, 372.

²⁾ Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig 1873, s. 7.

³⁾ Zur Quellenkritik, s. 38, 39.

⁴⁾ „Если вы встрѣтитесь, говорить св. Іустинъ (Der Dialog mit Trypho, с. LXXX), съ такими людьми, которые называются христіанами, а этого не признаютъ, и даже осмѣливаются хулить Бога Авраамова, Бога Исаакова и Бога Іаковлева, не признаютъ воскресенія мертвыхъ и думаютъ, что души ихъ тотчасъ по смерти берутся на небо, то не считайте ихъ христіанами, подобно тому какъ всякій здравомыслящій не признаетъ іудеями—саддукеевъ или тому подобныя секты—генистовъ, меристовъ, галилеянъ, эллинiанъ, фарисеевъ и ваптистовъ“ (εἰ γὰρ καὶ συνεβάλετε ὑμεῖς τισὶ λεγομένοις χριστιανοῖς καὶ τοῦτο μὴ ὁμολογοῦσιν... μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς χριστιανούς, ὥσπερ οὐδὲ 'ουδαίους, ἂν τις ὁρθῶς ἐξέτασῃ, ὁμολογήσειεν εἶναι τοὺς Σαδδουκαίους ἢ τὰς ὁμοίας αἰρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν... Ed. Otto, p. 290, 292).

чѣмъ основательно возражалъ, что Іустинъ приводитъ іудейскія секты, какъ предметъ сравненія, и не возводитъ къ нимъ христіанскаго гностицизма¹⁾. По второму пункту уже совсѣмъ неправильно Гарнакъ указываетъ на то, что секты Египетна и Іустина „совершенно иныя“ (ganz andere sind)²⁾.

¹⁾ Zur Quellenkritik, s. 28, anm.

²⁾ Zur Quellenkritik, s. 38—39.

Первый, у кого мы находимъ свидѣтельство объ іудейскихъ „философіяхъ“, или сектахъ—это *І. Флавій*. Онъ упоминаетъ о 4-хъ сектахъ: фарисеехъ, саддукеехъ и ессеяхъ, появленіе которыхъ онъ относитъ къ половинѣ II в. до р. Хр, и о политической, революціонной партіи Іуды Галилеянина (и Садока), вызвавшего іудейское возстаніе въ 6-мъ г. по р. Хр. (Antiquit. Jud. XVIII, 1. 2: Ἰουδαίους φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν. XIII, 5, 9; Κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον (при Іонафанѣ † 143 г.) τρεῖς αἵρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν XVIII, 1, 1. Ἰουδαίς καὶ Σάδδουκας τετάρτην φιλοσοφίαν ἐπέισακτον ἡμῶν ἐγένεσαν... Flavii Iosephi Opera—ed. B. Niese. Berolini, 1887—1894. B. IV, 142, 141; B. III. 182). Іосифъ Флавій дѣлаетъ сближеніе между фарисеями и стоиками, между саддукееями и эпикурейцами и между ессеями и пнеагорейцами (Vit. 2; Niese, IV, s. 315; Antiqu. XV, 10 4; Niese. B. III, s. 399). Дальнѣйшее свидѣтельство объ іудейскихъ ересьяхъ мы встрѣчаемъ у Іустина. (О какихъ іудействующихъ еретикахъ говоритъ Варнава въ своемъ посланіи, гл. III—IV, и св. Игнатій—Магнес. VI Филад. VI, ср. Тралл. VI—VII, IX—XI; Смир. IV—V—трудно что нибудь сказать). Онъ знаетъ уже 7 іудейскихъ ересей, а не 4 только, какъ Іосифъ. И если послѣдній представляетъ ихъ, какъ составныя части самаго іудейства, то св. Іустинъ уже отличаетъ ихъ отъ іудеевъ. (Разговоръ съ Стр. гл. LXXX, текстъ приведенъ выше). Среди „іудеевъ только по имени“ у Іустина мы встрѣчаемъ фарисеевъ и саддукеевъ Іосифа, а вмѣсто ессеевъ Іустинъ поставилъ баптистовъ, которые, по изслѣдованію Гильгенфельда (Judenthum und Judenchristenthum, ss, 33—34), весьма близки ессеямъ. Четвертую іудейскую секту, революціонную партію Іуды и Садока, Іустинъ измѣняетъ въ галилеявъ. Трудно допустить, чтобы Іустинъ назвалъ эту партію по мѣсту родины одного изъ ея вождей—Іуды, погибшаго—для времени Іустина—уже около 150 лѣтъ тому назадъ. По всей вѣроятности Іустинъ подъ именемъ „галилеевъ“ понималъ особенности религиозныхъ воззрѣній галилеявъ (Гильгенфельд—s. 34). *Псевдо-Іеронимъ* о галилеяхъ замѣчаетъ: „Галилеи говорятъ, что Христосъ пришелъ и научилъ ихъ не называть цезаря Господомъ и не пользоваться его монетами“ (Indiculus de haeresibus. Cap. II. Corpus haereseologicum. Ed. Oehler. t. 1. p. 283). Лишнихъ, въ сравненіи съ Іосифомъ, Іустинъ называетъ три ереси—генистовъ, меристовъ и эллинновъ. О генистахъ Псевдо-Іеронимъ говоритъ: „Генисты величаются (praesumunt), что они происходятъ изъ рода Авраама“ (с. VI, Oehler,

Позднѣйшіе ересеологи не считали данныхъ Св. Іустина и

t. 1, p. 283). Свидѣтельство *Исидора Гиспальскаго* согласуется съ этимъ. „Генисты названы такъ потому, что они хвалились происхожденіемъ отъ Авраама. Ибо когда народъ Божій пришелъ въ Вавилонъ, то многіе оставили своихъ женъ, прилѣпились къ женщинамъ Вавилонянкамъ, другіе же остались вѣрными брачнымъ узамъ (съ іудейками)—изъ нихъ генисты,—пока ни вернулись изъ Вавилона, тогда они отдѣлились отъ остального народа и усвоили себѣ это горделивое имя (nomen iactantiae)“—*Origin. libr. VIII, cap. V—VI, 7. Ed. Oehler, 1, p. 301*). Что генисты кичились особымъ происхожденіемъ (γένος;)—это ясно. Но едвали это было происхожденіе отъ Авраама, которое не могло быть оспариваемо у всѣхъ іудеевъ, или происхожденіе изъ первосвященническаго рода, претензіи за которое со стороны саддукеевъ не встрѣчали завистливыхъ возраженій.—О меристахъ Псевдо-Іеронимъ пишетъ: „Меристы—потсму, что раздѣляютъ писанія, не всѣмъ пророкамъ вѣрятъ, говоря, что они предсказывали подъ вліяніемъ разныхъ духовъ“ (*C. VII, Oehler, t. I, p. 283*). Исидоръ повторяетъ эти слова съ буквальною точностью, прибавляя „часть по гречески называется μέρος;“ (*Orig. l. VIII, c. V, 8 Oehler. t. I, p. 301*). Такое имя приложено меристамъ другими.—Эллиніане должны были имѣть какое либо отношеніе къ эллинизму, въ смыслѣ склонности къ нему. (*Ср Hilgenfeld, s. 37, 52*). Кромѣ этихъ семи іудейскихъ ересей, стоятъ у Іустина самаряне, отъ маговъ которыхъ онъ, какъ извѣстно, производитъ христіанскій гностицизмъ (*ср. I апол. 26 и Діалогъ, гл. 120*).—Послѣ Іустина упоминаетъ о семи ересеяхъ *Егезиппъ* (Евсевій Цер. ист. IV, 22), включая въ число ихъ и самарянъ, и говоритъ о нихъ не просто, какъ объ ересеяхъ іудейскихъ, а какъ о—до-христіанскихъ. Таковы, по нему: ессеи, галилеяне, имеробаптисты, масвөөеи, самаритане, саддукеи и фарисеи. Ессеи не сливаются у Егезиппа съ (имеро)-баптистами, какъ у Іустина, и названы отдѣльно. Галилеяне приводятся у Егезиппа, конечно, не въ смыслѣ революціонной партіи, какъ у Іосифа, а какъ особое религиозное направленіе, подобно Іустину. О масвөөеяхъ мы впервые слышимъ отъ Егезиппа. Въ апостольскихъ постановленіяхъ они выступаютъ духовно-родственными саддукеямъ, т. е. отрицающими предвѣтніе Божіе и безсмертіе души и возводящими все на случай (*Constitut. ap. VI, 6. Migne. Patrologiae cursus, t. I, ser. graec. c. 917. 918*). Исидоръ Гиспал. замѣчаетъ о нихъ: „Масвөөеи говорятъ, что самъ Христосъ научилъ ихъ во всемъ субботствовать“ (*Orig. l. VIII, 5, 6; Oehler, 1, p. 301*). Тоже и у Псевдо-Іеронима (с. III). Гильгенфельдъ (s 42) толкуетъ имя масвөөеевъ въ географическомъ смыслѣ, какъ указаніе на мѣстожителство одного іудейскаго рода вблизи Хеврона и пустыни іудейской, (мѣстожителство) называвшееся *mezoboja—bojot* (מצבויה, ср. имя героя Давида—*Joasie* המצביה, I. Парал. XI, 47; у LXX *Ἰεσσαίη ὁ Μεσσοβίτη*). Егезиппъ производитъ имя масвөөеи отъ основателя секты—Масвөөеи и ставитъ его въ параллель съ Симономъ, Клеовіемъ, Досифеемъ, Горееемъ. Имена—Симонъ, Досифей—

Егезиппа противорѣчивыми и объединяли ихъ, ставя во главѣ христіанскихъ сектъ іудейскія секты вмѣстѣ съ Симо-

достаточно извѣстны. Имя Гореей—Горейане—встрѣчается еще только у Епифанія (ер. XII), какъ наименованіе одной изъ самарійскихъ сектъ (Ерр. X—XIII). Происхожденіе этого имени секты, по мнѣнію Гильгенфельда, (s 43) также географическое. Оно указываетъ на Арадъ (Суд. I, 16—17), LXX Арад.; ср. Числ. XXI 1; XXXIII, 40), къ югу отъ котораго поселились сыновья (Юфора) Кенейяна, тестя Моисеева. Такъ какъ кениты имѣли своихъ книжниковъ, то, говоритъ Гильгенфельдъ, нельзя удивляться, если „араеи и горееи (гороеи) обозначаются, какъ ересь“. Имена—Февуисъ, которое нигдѣ не встрѣчается кромѣ Егезиппа, и Клеовій, о которомъ упоминаютъ, кромѣ Егезиппа, апостол. постановленія (VI, 8)—указываютъ, вѣроятно, на мелкія незначительныя ереси, память о которыхъ скоро изгладилась. Постановленія апостольскія (VI, 16) называютъ, наряду съ симоніанами, также клеовіанъ авторами вредныхъ книгъ подъ именемъ І. Христа и Его учениковъ. Въ Recognit., 1, 53—54 (Migne. Patrologiae cursus, t. I, ser. graec. C. 1236—38) говорится, что партіи въ народѣ израильскомъ появились со времени І. Крестителя (initio sumto a Johanne baptista) подъ вліяніемъ діавола Онѣ суть слѣдующія: саддукеи, отрицающіе воскресеніе мертвыхъ, ибо Богъ не долженъ быть почитаемъ ради награды, самаряне, также отрицающіе воскресеніе мертвыхъ, утверждающіе поклоненіе Богу на Гаризимѣ и чрезъ злого Досиеея не признавшіе въ Іисусѣ истиннаго пророка, котораго они ожидали по предсказанію Моисея (Вт XVIII, 15)—книжники и фарисеи, которые несправедливо удерживали у народа ключъ отъ царствія Божія, какой они взяли въ Моисеевомъ преданіи. Къ этимъ четыремъ раздѣленіямъ въ народѣ причисляются ученики Іоанна, а затѣмъ священство. Для восполненія седмиричнаго числа можно назвать еще и есеевъ съ ихъ единомысленниками—Антимоисеевская и антихристіанская ересь выходитъ изъ самаританства. Именно, самаританинъ Досиеей, по убіеніи Крестителя, создалъ ересь (Recogn. II, 8). Гомиліи (II, 23. Migne. Patrologiae cursus, t. II, s. gr. C. 91—92). возводятъ ересь Досиеея и Симона на самого Іоанна Крестителя, какъ имеробаптиста. — Въ апостольск. постановленіяхъ упоминаются четыре злыхъ ереси въ іудействѣ: саддукеи, которые отрицали воскресеніе, фарисеи, которые приписывали грѣхъ случаю и судьбѣ, масовей, которые не признавали предвѣдѣнія и безсмертія души, имеробаптисты, которые не только сами ежедневно омывались, но также всѣ сосуды вымывали предъ употребленіемъ (VI, 6).—Цельса (у Оригена, Contra Cels. V, 61) среди христіанъ знаетъ такихъ, которые живутъ по іудейскому закону (κατὰ τὸν ἰουδαϊκὸν νόμον)—Св. Иринеѣ ничего не знаетъ объ израильскихъ и іудейскихъ ересьяхъ, но упоминаетъ о Симонѣ и Менадрѣ (I, XXIII, 1—5), приводитъ евѣонеевъ (I, XXVI, 2). Псевдо-Тертуллианъ упоминаетъ Досиеея, Саддукеевъ, Фарі

номъ и Менандромъ (и Досиееемъ)¹⁾. Дѣйствительно, какое же можетъ быть противорѣчіе между извѣстіями Іустина и Егезиппа, если самаряне были родственны іудеямъ?.. Повидимому, болѣе серьезнымъ было бы замѣчаніе о противорѣчивости древнихъ ересеологовъ по вопросу о происхожденіи христіанскаго гностицизма, если бы оно опиралось на свидѣтельство Егезиппа (и Іустина), съ одной стороны, и данныя Ипполита и Епифанія съ другой. Если Егезиппъ (съ Іустиномъ) производитъ гностицизмъ изъ іудейскихъ и самарійскихъ сектъ, то Ипполитъ и Епифаній прямо изъ язычества. Св. Ипполитъ ясно говоритъ, что гностическія ученія „получили свое начало изъ эллинской мудрости, изъ положеній философскихъ системъ, изъ преданій и обрядовъ мистерій и изъ гаданій астрологовъ (...ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλληνῶν σοφίας λαβόντα, ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων ἐπιτελεσθημένων καὶ ἀστρολόγων ῥεμβουμένων)²⁾. Поэтому свое обличеніе ересей онъ начинаетъ съ изложенія эллинскихъ философскихъ системъ—Θалеса, Пифагора, Емпедокла и др., и имъ посвящаетъ цѣлыя четыре

сеевъ, Иродіанъ (с. I, ed. *Oehler*. I, p. 271) *Ипполитъ* ранѣ ересіарха Симона называетъ наассеновъ, ператовъ, сефіанъ и Іустина (*Refutatio* ed. *Duncker* (V. 1—11; V, 12—18; V, 19—28) У *Θεοδορίτου* нѣтъ рѣчи ни о какихъ ересяхъ до Симона. *Филастрий* знаетъ офитовъ, кайнитовъ, сефіанъ, Досиеея, саддукеевъ, фарисеевъ самаританъ, назореевъ, ессеевъ, 18 мелкихъ сектъ и иродіанъ. (*De haeresibus liber*, с. 1—XXVIII; Ed. *Oehler*, I, p. 1—29) Но полнѣе всѣхъ изъ позднѣйшихъ ересеологовъ перечисляеть до-христіанскія—іудейскія и языческія секты св. Епифаній. Онъ знаетъ—іудаизмъ, самарянь, ессиновъ, севуеевъ, гороинъ, Досиеея, саддукеевъ, книжниковъ, фарисеевъ, имеробаптистовъ, назореевъ, ессиновъ, иродіанъ (*Papagia*, t. 1, pag. 1; ed. *Oehler*, t. II, p. 1—107); рус. пер. т. 42, 1—94. Было бы очень интересно знать, существовала ли какая нибудь связь между іудейскими сектами и іудеохристіанскими—назореями, евіонитами и елкезаитами Но данныхъ для рѣшенія этого вопроса нѣтъ. Въ апостол. постановл. (VI, 6) упоминаются между Имеробаптистами и Іессеями евіоней, безъ указанія всякой связи между ними. То же и у другихъ.

¹⁾ См Псевдо-Тертуліана, Ипполита, Филастрія и Епифанія.

²⁾ *S. Hippolyti Refutatio omnium haeresium* Ed. *Duncker et Schneidevin*. *Gottingae*. 1859. prooem p. 6

первыя книги (Philosophumena въ собственномъ смыслѣ). Св. Епифаній утверждаетъ, что „всѣхъ ересей родоначальницы, первообразы и именованія, отъ которыхъ произошли и другія ереси („αι τῶν αἱρέσεων πασῶν μητέρες τε καὶ πρωτότοποι καὶ ὀνομασία...)"—суть слѣдующія ереси: варварство, скиѣство, эллинство¹⁾). Въ другомъ мѣстѣ тотъ же Епифаній замѣчаетъ: „всѣ ереси, изъ эллинскихъ басенъ сдѣлавъ себѣ собраніе, положили основаніе заблужденію“ (Ἐκ Ἑλληνικῶν μύθων πᾶσαι αἱ αἱρέσεις συνάξασαι ἑαυταῖς τὴν κλάνην κατέβαλον...) ²⁾). Однако сами Свв. Ипполитъ и Епифаній, производящіе христіанскій гностицизмъ изъ язычества, не только не видятъ противорѣчія въ своихъ сужденіяхъ съ данными Египта, но какъ разъ, вслѣдъ за языческими сектами, называютъ въ качествѣ также „родоначальницъ и первообразовъ“ христіан. гностицизма и іудейскаго съ самарянскими секты ³⁾). Неизбѣжный выводъ отсюда такой. Значить, *древніе отцы и писатели церкви согласно воздвигли христіанскій гностицизмъ на язычество и іудейство; въ особыхъ синкретическихъ движеніяхъ языческаго и іудейскаго міра (въ вѣкъ рождества Христова) они видѣли дѣйствительныя корни христіанскаго гностицизма* ⁴⁾). Однимъ изъ ближайшихъ факторовъ, воздѣйствовавшихъ на созданіе христіанскаго гностицизма, явилось, по ученію ересеологовъ, самари-

¹⁾ Panaria. Ed. Oehler t. II. pag. 1, p. 16, руск. пер. т. 42, стр. 13.

²⁾ S. Eriphanii Panaria haec XXVI, 16, p. 196; рус. пер. 173.

³⁾ У Епифанія послѣ эллинства стоитъ іудейство, послѣ епикурейства самарянство и его секты... У Ипполита перечисленіе іудейскихъ сектъ въ Lib IX, с. 13—31.

⁴⁾ Нѣкоторые изслѣдователи (Lipsius Al. Enc. 1 s. Ersh u Gr. 248, Joël, Blicke in die Religionsgeschichte ss. 112—114, Friedlander, Der vorchristliche iudische Gnosticismus, 44 и др) утверждаютъ, что гностицизмъ намъ извѣстенъ только въ іудейской формѣ. Это утверженіе до извѣстной степени справедливо, но на основаніи его нельзя рѣшать вопроса именно *объ іудейскомъ* происхожденіи гностицизма. Основной характеръ гностицизма *антиіудейскій* (Harnack Zur Quellenkritik 28, 1. Ср. Hilgenfeld. Judenthum, s. 41), хотя Липсіей (Al. Ep 255,) и замѣчаетъ, что первоначально Деміургъ не понимался въ антиіудейскомъ смыслѣ. Однако при всемъ желаніи вывести деміурга изъ іудейства, приходится сознаться въ невозможности это сдѣлать. (A Ho'nig. Die Ophiten 1889. Berlin, s 23, 28).

танство въ лицѣ своихъ маговъ (Досиеея), Симона и Менандра. И это вполне естественно и понятно. Въ Самаріи „съ давняго времени смѣшивались народы и ихъ культуры“¹⁾; здѣсь скрещивались различныя религіозныя и теософскія теченія—языческія и іудейскія²⁾.

¹⁾ *O. Gruppe Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. В. II, 1608.

²⁾ Взглядъ на громадное значеніе самаританства въ дѣлѣ происхожденія христіанскаго гностицизма, какъ основывающійся на свидѣтельствѣ древнихъ ересеологовъ, является—можно сказать—вполнѣ установленнымъ и общепризнаннымъ. Но такой взглядъ пытается подорвать, или по крайней мѣрѣ внушить къ нему недовѣріе проф. Рыбинскій въ своемъ сочиненіи „Самаряне. Кіевъ 1913 г.“. Онъ, изложивъ мнѣнія Гримма и Дюшена о самаританствѣ, какъ самой благопріятной почвѣ для появленія древнихъ ересей, въ особенности гностицизма (съ 464 стр.), ставитъ вопросъ: „но въ какой мѣрѣ справедливы разсужденія названныхъ выше авторовъ (да ихъ ли только однихъ? — скажемъ), о томъ, что самаританизмъ представлялъ исключительно благопріятную почву для произрастанія синкретическихъ ученій и гностицизма?“ (467 стр.). Такъ какъ „разсужденія Гримма и Дюшена основываются главнымъ образомъ на тѣхъ свѣдѣніяхъ о Симонѣ волхвѣ и, отчасти, о Досиеевѣ, которыя сохранились въ древней письменности.“—то проф. Рыбинскій рѣшительно высказывается, что Симонъ в „представляетъ собою не типъ самарянства, а только инцидентъ въ самарянствѣ. Ученикъ Симона (?), гностикъ Менандръ былъ только самаританиномъ по происхожденію, но распространялъ свое ученіе внѣ самарянства. Въ ученіи же самарянина Досиеея совсѣмъ нельзя указать гностическихъ или синкретическихъ элементовъ“ (стр. 467 и 469) Съ Досиееемъ проф. Рыбинскій пытается покончить и инымъ образомъ: признать нѣсколькихъ Досиееевъ и развѣять ихъ на протяженіи вѣковъ (477 стр.). Касаясь самаго самарянства, проф. Рыбинскій никакъ не хочетъ согласиться, чтобы на основаніи извѣстнаго отрывка самаританской литературы, приписываемаго Евполему и сохранившагося у Евсевія (Praeparatio ev. IX, 17 Migne XXI, p. 705—710), можно было бы приписать самарянамъ особую любовь къ вавилонскимъ представленіямъ, къ изученію звѣздъ, къ халдейской астрологіи; въ особености его удивляетъ, если находятъ въ этомъ отрывкѣ слѣды гносиса (стр. 468, 2 прим.)—Начнемъ съ послѣдняго отрывка Евполема, заимствуемаго Евсевіемъ изъ книги Александра Полигистора, писателя 2 й половины I в. предъ рож. Хр. (см. *Freudenthal. Hellenistische Studien* Heft 1 и 2: *Alexander Polyhistor*. Breslau. 1875 p. 223—224) Въ началѣ отрывка упоминается объ основаніи г. Вавилона исполинами, разсѣянными послѣ разрушенія башни. Затѣмъ рѣчь идетъ объ Авраамѣ, который выводится изъ г. Камарина, что тоже Ура (Ὀύριον. Urien), по греческому толкованію Халдейскаго города, лежавшаго въ Вавилонской странѣ или государствѣ. Аврааму приписывается изобрѣтеніе астрологіи и халдейской мудрости (. ὄν δὲ καὶ τὴν ἀστρολογίαν καὶ χალ-

Слѣдовательно, мѣстомъ происхожденія христіанскаго гностицизма былъ востокъ и очевидными признаками его

δαίτην εὐρεῖν). Авраамъ научилъ финикіянь „вращеніямъ луны и солнца“ (τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης) и всему прочему (ἄλλα πάντα). Въ Египтѣ, въ Иліополѣ, Авраамъ преподавалъ жрецамъ „астрологию и все другое (или остальное)“, что изобрѣли Вавилоняне и онъ (τὴν ἀστρολογίαν καὶ τὰ λοιπά... Βαβυλωνίου ταῦτα καὶ αὐτὸν εὐρηκέναι) „Открытие же ихъ (египтянь) относилъ къ Эноху, этотъ первый изобрѣлъ астрологию, а не Египтяне. Еллины говорятъ, что Атласъ изобрѣлъ астрологию, но Атласъ и Энохъ одно и тоже лицо (εἶναι δὲ τὸν Ἀτλαντα τὸν αὐτὸν καὶ Ἐνώχ). Migne. XXI, s. Gr. с 707—710; ср. Freudenthal, p. 223—224. Вопреки рѣшительному заявленію проф. Рыбинскаго, намъ кажется до очевидности яснымъ, что уже изъ приведенныхъ фразъ этого отрывка самаританской письменности—безусловно видна любовь самарянъ къ астрологіи и всякимъ халдейскимъ искусствамъ. Имъ хотѣлось бы всю честь изобрѣтенія халдейской мудрости приписать своему знаменитому патриарху, только признанное преданіе заставляетъ ихъ раздѣлить эту честь своего предка съ Вавилонянами. Чрезвычайно интересно, какъ авторъ отрывка старается отпарировать претензію грековъ усвоить изобрѣтеніе астрологіи Атланту, тогда какъ онъ вмѣстѣ съ Авраамомъ (и Вавилонянами) приписываетъ изобрѣтеніе астрологіи великому праведнику Эноху, упоминаемому въ началѣ свящ. евр. книгъ. Авторъ отрывка просто заявляетъ: *Атлантъ и Энохъ—одно и тоже лицо!*. Не видно ли здѣсь самага опредѣленнаго намека на синкретизмъ самарянъ?. —Въ особенности предубѣждено относится проф. Рыбинскій къ всякимъ выискиваніямъ гностическихъ слѣдовъ въ разсматриваемомъ отрывкѣ. Между тѣмъ отрывокъ оканчивается такою замѣчательною фразою „У Эноха родился сынъ Маеусаль, который чрезъ ангеловъ Вожиихъ зналъ все и такимъ образомъ позналъ насъ“ (ὁὐ πάντα δι' ἀγγέλων Θεοῦ γινῶναι, καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγινῶναι—Migne XXI, с. 709; Ср. Freudenthal, p. 224). Проф. Рыбинскій, по видимому, не обратилъ вниманія на выраженія—γινῶναι, ἐπιγινῶναι (=γινῶσις, ἐπιγινῶσις) и во всякомъ случаѣ не задался вопросомъ—о какомъ это „знаніи“ (γινῶσις) здѣсь идетъ рѣчь? эти слова не могутъ относиться къ сообщенію божественнаго откровенія, какого Маеусаль не получалъ (см. Быт. V, 21, 25—27) и къ какому прилагаются другія выраженія προφητεῖαν, ἀποκαλύπτειν (а не γινῶναι, ἐπιγινῶναι). Въ особенности какъ было не остановиться надъ исключительностью—съ бирен. точки—выраженія: *и такимъ образомъ онъ позналъ насъ!*. Совершенно параллельное приведенной фразѣ мы встрѣчаемъ такое изреченіе у Ипполита: „Ἀρχὴ τελειώσεως γινῶσις ἀνθρώπου Θεοῦ δὲ γινῶσις ἀπρητισμένη τελειώσις“—Начало совершенства—познаніе человѣка; познаніе же Бога есть безусловное совершенство—Refutatio V, 6 (ed. Duncer, p. 132) Это изреченіе взято изъ ученія наассеновъ, гимнъ которыхъ о первочеловѣкѣ заимствованъ отъ язычниковъ (Reizenstein. Poimandres, ss 81—102). Въ своемъ мѣстѣ (стр. 81—132) мы подробно говорили о γινῶσις'ѣ дохристіанскомъ. Что касается теперь самарянскихъ волхвовъ, то сужденія проф. Рыбинскаго о Лосиаѣ не отличаются опредѣленностью и правильностью. Во

являлись учение о двухъ богахъ—вышемъ богѣ и деміургѣ—

1-хъ, проф. Рыбинскому хочется снять его со счета самар. маговъ. Здѣсь прибѣгаютъ къ довольно рискованнымъ приемамъ: будто бы на основаніи того, что въ древней письменности спутанно упоминается о нѣсколькихъ Досиеяхъ, заподозривается историческій характеръ личности Досиея 1-го в. христіанской эры (стр. 477); въ пренебреженіи къ элементарнымъ требованіямъ исторической критики объявляются „ист... свидѣтельства о Досиеѣ“ равноцѣнными (стр. 477, курсивъ автора); а между тѣмъ среди нихъ есть такіе свидѣтели, какъ Епифаній и... псевдо-климентины.. Во 2-хъ (очевидно, на случай, если выше указанная мѣры не встрѣтятъ сочувствія) положительно заявляется: „Въ ученіи самаританина Досиея совсѣмъ нельзя указать гностическихъ или синкретическихъ элементовъ“ (стр. 469). Но что преданіе о Досиеѣ, какъ одномъ изъ предшественниковъ христіан. гностицизма, стоитъ твердо,—это показано выше. О Досиеѣ упоминаютъ—Ипполитъ (ср. Псевдо-Тертуллианъ, Оригенъ, Епифаній, Филастрий и др.). Это, во-первыхъ. Во 2-хъ, если вѣрить тому немногому, что сообщается объ ученіи Досиея, особенно—Климентинами (Recog II, 8)—а проф. Рыбинскій ссылается на нихъ (стр. 471),—то учение Досиея было синкретическимъ. По псевдо-климентинамъ, Досиея называлъ себя ἐστὸς (сущій), основалъ секту, состоящую изъ 30 учениковъ, и былъ сопровождаемъ женщиною, которую выдавалъ за богиню Луны (Ἐλένη). Но Ἐστὸς—это терминъ, принадлежавшій къ синкретической, іудео-алекс. философіи. Онъ встрѣчается у Филона (De mutatione nominum, De posteritate Caini) и у Климент. Алекс. (Strom. I, 24 и др.). Число 30 весьма характерно для гностическихъ эоновъ. А женщина—Елена, которая потомъ перешла къ Симону, по изслѣдованіямъ *Gruppe* (Gr Mythologie B. II, s 1612—1614), означаетъ богиню переднеазиатскихъ народовъ, почитавшуюся подъ различными именами—Astarte, Jstar, Jsis-Sophia и др.—Но въ особенности трудно приходится проф. Рыбинскому при устраненіи Симона м.. Не имѣя возможности поколебать древнихъ свидѣтельствъ о немъ, проф. Рыбинскій объявляетъ его, со словъ англ. ученаго Монтгомери „не типомъ самарянства, а только инцидентомъ въ самарянствѣ“ (469 стр.), повторяя то же самое и въ другомъ мѣстѣ (стр. 497). Но какимъ же образомъ можетъ помочь дѣлу такое заявленіе? Пусть Симонъ есть „инцидентъ“ на самар. почвѣ, случайное явленіе; но все-таки откуда же онъ заимствовалъ свое синкретическое учение? Здѣсь проф. Рыбинскій могъ бы воспользоваться лазейкою, какую представляютъ псевдоклиментины, говоря, что Симонъ получилъ образованіе въ Александріи (Homil II, 22); но прибѣгать къ такому сомнительному источнику, очевидно, нашли неудобнымъ; и вопросъ о происхожденіи Симонова ученія остается висящимъ въ воздухѣ, послѣ того какъ выдвинута изъ-подъ него самарійская почва.—Не удачно устраняется съ дороги и Менандръ, ученикъ Симона. О немъ говорится: „по свидѣтельству Іустина муч., Менандръ проповѣдывалъ свое учение въ Антиохіи. Отсюда слѣдуетъ, что и образованная имъ секта не была

и антиномизмъ 1). За восточное происхождение гностицизма высказывается несравненное большинство изслѣдователей—Липсий 2), Менсель 3), Якоби 4), Крюгеръ 5), Группе 6), Гильгенфельдъ 7), Шульцъ 8), В. Кёлеръ 9) и др., изъ русскихъ проф. Иванцовъ-Платоновъ 10) и проф. Болотовъ 11). Брандъ 12) указываетъ на Месопотамію и Сирію, какъ мѣсто зарожденія гностицизма. Кесслеръ 13), Гункель 14), Бишофъ 15), Дитерихъ 16), Анцъ 17) и Буссе 18) выводятъ его изъ Вави-

самарянской“ (стр. 497). Во 1 хъ, не точно передается сообщеніе св Іустина, будто бы Менаандръ проповѣдывалъ только въ Антиохіи, изъ его словъ слѣдуетъ, что *между прочимъ*, или самое большее главнымъ образомъ: „ἐν Ἀντιοχεῖα γενόμενον πολλοὺς ἐξπατήσαι“ (апол. I, 26—ed. Otto I, 1, 80). Во 2-хъ, въ данномъ случаѣ важнѣе вопросъ—*откуда* заимствовалъ Менаандръ свою „гностическую“ систему (стр. 497), а не вопросъ—*гдѣ* проповѣдывалъ

Попытка поколебать почти общепризнанный и хорошо обоснованный взглядъ на синкретич. возрѣнія самарянъ въ вѣкъ рождества Христова и на самар. волхвовъ, какъ предшественниковъ христ. гностицизма—дѣло не благодарное, браться за него—это значитъ понапрасну тратить время.

1) Св. Іустинъ 1 апол. 26.

2) *Lipsius*. All. Encykl. I, s. 258, 270.

3) *Mansel*. The Gnostic Heres., p. 23—24.

4) *Jacobi*, у Herzog'a. R. E. 2 Aufl. B. V., s. 207.

5) *Krüger*, у Hauck'a. R. E. VI. 729—30.

6) *Gruppe*. Die Griechische Mythologie und Religionsgeschichte B. II. 1627.

7) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*. 1862 IV 420.

8) *W. Schultz*. Documente der Gnosis Jena. 1910, s. LXXXVII—LXXXVIII.

9) *W. Köhler*. Die Gnosis. Tübingen. 1911, ss. 4—8. (Religg. Volksbücher).

10) *Иванцовъ-Платоновъ*. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ 1877. стр. 5. 223.

11) Проф. *П. Болотовъ*. Лекціи по исторіи древ. церкви. т. II, стр. 171—172.

12) *W. Brandt*. Mandäische Schriften XII, ep. VIII, X.

13) *Kessler*, у Hauck'a, XII, s. 158.

14) *Gunkel*. Schopfung und Chaos. Göttingen. 1895, s. 294

15) *E. Bischoff*. Im Reiche der Gnosis. Leipzig. 1906, s. 23.

16) *Dieterich*. Abraxas, s. 41, 43—45

17) *Anz*. Zur Frage nach d. Ursprung d. Gnosticismus. 1897. s. 59.

18) *Bousset*. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907, s. 9. *Paulys*, Real-Encyclopädie. B. VII, 2. Art. Gnosis c. 1503—1510 ... art-Gnostiker. c. 1536...

лоніи. Кингъ ¹⁾ считаетъ родиною гностицизма далѣкую Индію.

Но есть изслѣдователи,— правда, очень не многочисленныя,— которые стоятъ за западное происхожденіе христіанскаго гностицизма—или за іудео-александрійское, или древне-египетское, или за происхожденіе подъ вліяніемъ греческой философіи, особенно Платона, или, наконецъ, видятъ въ гностицизмъ явленіе внутренне-христіанской жизни. Объясненіе происхожденія гностицизма изъ іудео-александрійской, филоновской философіи было популярно въ началѣ XIX. Большое значеніе филонизму придавалъ особенно Неандеръ въ своемъ сочиненіи „Генетическое развитіе важнѣйшихъ гностическихъ системъ“ ²⁾. Онъ считаетъ очень важнымъ „выискать элементы гносиса въ религіозной философіи александрійскихъ іудеевъ, и для этого, говоритъ Неандеръ, замѣчательный во многихъ отношеніяхъ Филонъ даетъ чрезвычайно богатый матеріалъ“. Но уже въ своемъ позднѣйшемъ сочиненіи „Всеобщая исторія христіанской религіи и церкви“ ³⁾, Неандеръ уже до нѣкоторой степени ограничиваетъ филонизмъ: „Мы можемъ найти въ гностическихъ системахъ другъ съ другомъ сплавленными элементы платонической философіи, іудейской теологіи и старо-александрійской теософіи“, далѣе идетъ рѣчь о возможномъ вліяніи на гностицизмъ „различныхъ религіозныхъ системъ внутренней Азіи“, особенно большое

¹⁾ *King. The Gnostics and their Remains, ancient and mediaeval.* 2 ed. London. 1887, p. XIV.

²⁾ *Aug. Neander. Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme.* Berlin. 1818, s. 2, 8.

³⁾ *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche.* В. II, 1843, s. 638, ср. 633...—Здѣсь же (s. 632—33) Неандеръ высказываетъ свой оригинальный взглядъ, что въ гностицизмъ прежде всего нужно видѣть „реакцію аристократизма, ранѣе господствовавшаго въ жизни, имѣвшаго значеніе въ религіи и философіи,—аристократизма древняго міра противъ христіанскаго принципа, черезъ который онъ былъ низверженъ,—противъ признанія единой религіозной вѣры, черезъ что всѣ раздѣленія между людьми, основывавшіяся на отношеніи къ высшей жизни, уничтожились“.

значение придается парсизму. Подобно Неандеру, Гизелеръ ¹⁾ видитъ въ гностицизмѣ лишь „новое развитіе филоновскаго платонизма, возбужденнаго чрезъ выступленіе христіанства“, видоизмѣнившагося (платонизма) въ Сиріи чрезъ персидскій дуализмъ. Изъ новыхъ авторовъ намъ извѣстенъ только еврейск. писатель Фридлендеръ ²⁾, какъ отстаивающій іудео-александрійское происхожденіе гностицизма.—Изъ изслѣдователей, которые трактуютъ гностицизмъ, какъ явленіе, образовавшееся подъ вліяніемъ философіи Платона и пифагорейства, мы упомянемъ еврейскаго раввина Іоëля ³⁾. „Платонъ былъ для гностиковъ, говоритъ онъ, какъ также и для ихъ неоплатоновскихъ противниковъ—главнымъ философомъ“. Космогонію гностиковъ, въ частности ученіе о деміургѣ, Іоëль выводитъ изъ Платона, діалога Тимей, хотя самъ же замѣчаетъ, что, по ученію Платона, космосъ прекрасенъ и деміургъ—добръ.—Анрихъ ⁴⁾ и Вобберминъ ⁵⁾ сближаютъ гностицизмъ съ греческими мистеріями и въ зависимости отъ нихъ понимаютъ происхожденіе его. Райценштейнъ ⁶⁾ находитъ многія положенія гностиковъ, напр., представленіе о семи планетахъ или небесахъ, объ ἐμαρμένῃ), заимствованными какъ

¹⁾ *Gieseler*. Theolog. Studien u. Krit. 1830 Heft. 2, s. 378.—Знаменитый *Бауф* возвышается надъ своими современниками—онъ видитъ въ гносісѣ синкретическое явленіе. *Die christ. Gnosis*, s. 15—16.

²⁾ *M. Friedländer*. Der Vorchristliche Jüdische Gnosticismus. Göttingen. 1898, s. 19...;—Synagoge und Kirche in ihren Anfängen Berlin, 1908, s. 76...

³⁾ *M. Joël*. Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts. Breslau und Leipzig 1880, ss. 150—151, 129. 111—114.

⁴⁾ *G. Anrich*. Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen. 1894, s. 74—105.

⁵⁾ *G. Wobbermin*. Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das ant. Mysterienwesen. Berlin 1896, s. 4—5...

⁶⁾ *R. Reitzenstein*. Poimandres. Studien zur griechisch—ägyptischen und frühchristlichen Literatur (Leipzig. 1904, 79—81 159. 233, 249.)—*Секк*. (*Seeck*, Geschichte des Untergangs der antiken Welt. B. III. Berlin. 1909 s. 2v1—2) выражается рѣшительнѣе, будто у гностиковъ вѣра въ злыхъ архонтовъ, препятствовавшихъ восхожденію души, заимствована изъ египетскаго міаа объ Озирисѣ и Изидѣ, ср. *Dieterch*. Abraxas, s. 29.

бы изъ египетскихъ вѣрованій, однако предупреждаетъ, что онъ не осмѣливается выводить такое сложное явленіе, какъ гностицизмъ, изъ египетскихъ религіозныхъ воззрѣній.—Наконецъ, Гарнакъ съ Овербекомъ¹⁾ видитъ въ гностицизмѣ явленіе внутренне-христіанской жизни. „Историческое изслѣдованіе, замѣчаетъ Гарнакъ, познаетъ въ гностицизмѣ,—насколько онъ сдѣлался факторомъ догматико-историческаго развитія—рядъ попытокъ, которымъ аналогично до извѣстной степени каеволическое выраженіе христіанства въ ученіи, морали и культѣ. Большое различіе состоитъ здѣсь въ сущности въ томъ, что въ гностическихъ образованіяхъ острое *омірщеніе т. е. эллинизация христіанства (...die acute Verweltlichung resp Hellenisirung des Christentums)* (съ отверженіемъ ветхаго завѣта), *въ каеволической системѣ, напротивъ того, постепенное* (съ сохраненіемъ вет. зав.)“. Новая религія, продолжаетъ Гарнакъ, которой, такъ сказать, сразу предлагали познать себя въ чуждомъ ей образѣ, была еще настолько сильна, чтобы отклонить этотъ образъ; но медленно и, если можно такъ выразиться, падающему (будто-бы ея самобытность) преобразованію, она оказывала только незначительное противодѣйствіе, даже обыкновенно она не замѣчала этого²⁾. Нужно имѣть въ виду, что взглядъ Гарнака на гностицизмъ далеко не отличается устойчивостью и тѣмъ менѣе ясностью. Приведенная выше тирада заимствована изъ его сочиненія *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Въ другихъ его работахъ тотъ же вопросъ, какъ мы уже отчасти видѣли, обсуждается иначе. Даже въ названномъ сочиненіи ему не удастся вполне провести одного взгляда. Понимая эллинизацию христіанства чрезъ гностицизмъ прежде всего въ смыслѣ происхожденія его изъ греческой философіи, Гарнакъ сталкивается съ фактомъ существованія сирійскаго гностицизма. Но онъ объявляетъ его „вульгарнымъ“ (*Vulgärgnosis*), не считаетъ его

¹⁾ *Fr. Overbeck. Studien zur Geschichte der alten Kirche. Erst. Heft. 1875, s. 174.*

²⁾ *A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Aufl. B. 1, s.s. 149—150 (курсивъ подлинника).*

„историческимъ факторомъ выдающагося значенія“ и даже— вопреки Иринею¹⁾—заподозриваетъ его связь съ философской школой Валентина²⁾. Однако, не имѣя возможности отрицать въ гностицизмѣ восточныхъ элементовъ, Гарнакъ все-таки сущность его полагаетъ въ эллинизмѣ, въ смыслѣ полного преобладанія греческой философіи, уподобляя его существованію „руками Исава, а голосомъ Іакова“³⁾. Но у Гарнака есть работа⁴⁾ объ источникахъ гностицизма, не разъ уже упомянутая выше, правда написанная имъ во дни еще зеленой молодости, 20-ти лѣтнимъ юношей, когда онъ еще не былъ не только знаменитымъ ученымъ профессоромъ, но даже и лиценціатомъ. Здѣсь онъ прямо заявляетъ, что по ученію древнѣйшаго ересеолога Св. Густина „гносисъ есть язычество внутри христіанства“ (s. 7 ср. 28), или „по ученію (*Meinung*) древнѣйшихъ отцовъ церкви—не христіанскіе теософы, а языческіе поэты первовиновники этого движенія“ (s. 29). Въ своемъ сочиненіи *Die Mission*⁵⁾, писанномъ послѣ появленія *Lehrbuch der DG*, Гарнакъ почву для гностицизма видитъ въ синкретическомъ движеніи древняго міра, въ которомъ первенствующую роль усваиваетъ ориентализму.

Вопросъ о восточномъ или западномъ происхожденіи гностицизма, т. е. главнымъ образомъ—религіозномъ или философскомъ направленіи его, еще болѣе выяснится при анализѣ гностическихъ системъ и при опредѣленіи сущности гностицизма, что будетъ сдѣлано въ своемъ мѣстѣ. Теперь же, въ противоположность мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей (Гарнака, Гоёля и др.) о полной зависимости христіанскаго гностицизма отъ греческой философіи, особенно отъ Платона и платонизма, укажемъ на слѣдующее обстоятельство.

¹⁾ Св. Иринеи, изложивъ офитскія системы (I, XIX—XXX), продолжаетъ: „необходимо было ясно доказать, что послѣдователи Валентина.. происходятъ отъ такихъ-то матерей, отцовъ и дѣдовъ“. (XXXI, 3).

²⁾ Ibidem, s. 248—249, 273—274

³⁾ Ibidem, s. 252.

⁴⁾ Zur Quellenkritik der Gnosticismus. Leipzig 1873.

⁵⁾ A Harnack. Die Mission und Ausbreitung des Christenthums. 2 Aufl. B I, Leipzig. 1906, s. 20, 24—30

Исторія знаетъ несомнѣнно законнаго, хотя и слабаго, наследника греческой философіи, въ лицѣ неоплатонизма. И онъ не только не призналъ въ гностицизмѣ своего единоутробнаго брата, но поднялъ на него гоненіе. Глубоко-проницательный Плотинъ, задавшійся цѣлью возстановить философію Платона въ чистомъ видѣ и освободить эллинскій духъ отъ господства восточнаго, открылъ полемику противъ гностиковъ въ особомъ сочиненіи „*Πρὸς γνῳστικῶν*“ (II *Ennead.* IX), защищая древне-эллинскую философію отъ внесенія гностиками въ нее восточнаго духа ¹⁾. По остроумному замѣчанію одного изслѣдователя²⁾, Анца, лейтмотивомъ полемики Плотина противъ гностиковъ является мысль: вы другого духа, чѣмъ мы.

Теперь намъ необходимо коснуться хронологическаго преемства гностиковъ, духовнаго сродства ихъ и—дать классификацію ихъ ученій.

На эти столь важные, при обзорѣ гностицизма, вопросы отнюдь нельзя дать опредѣленныхъ положительныхъ отвѣтовъ. Повидимому, даже сами ересеологи не располагали необходимыми данными для рѣшенія намѣченныхъ нами вопросовъ.

Почти всѣ ересеологи согласны въ томъ, что отцами гносиса являются самаританскіе маги—Симонъ и Менаандръ. Однако полнаго единодушія здѣсь нѣтъ: Псевдо-Тертуллианъ ставитъ во главѣ гностиковъ Досиеея; Егезиппъ называетъ первымъ растлителемъ Θεουίσα; псевдоклиментины также

¹⁾ Въ началѣ IX кв. Плотинъ разсуждаетъ о природѣ и происхожденіи души, только подразумѣвая гностиковъ. Открытая полемика начинается съ конца XI главы и продолжается до конца XVIII. Въ особенности сильно выступаетъ Плотинъ противъ гностическаго ученія о Деміургѣ (с. XII) и ихъ воззрѣнія на міръ, какъ царство дурное и злое (XIII, XV); ихъ ссылку на Платона, въ подтвержденіе такого взгляда, онъ энергично отражаетъ (с. XVII). Высшаго напряженія, какъ бы своего зенита, полемика достигаетъ въ XIV, гдѣ сначала высмѣиваются ихъ волшебныя формулы изгнанія, заклятія и под., посредствомъ которыхъ они, между прочимъ, думали вылѣчивать больныхъ. Въ самомъ концѣ этой главы дѣлается такое рѣшительное заявленіе противъ гностиковъ: „Они занимаются философіей совершенно другого рода, ничего болѣе нельзя прибавить; намъ бы было неприлично такимъ образомъ философствовать“. *Plotini Enneades* Ed. Fr. Dubner. Paris. 1855 p. 103, 104 108, 105—106.

²⁾ *W. Anz. Zur Frage... S. 2, anm. 1.*

выдвигаютъ на первый планъ Досиеей. Тѣмъ не менѣе и въ этихъ источникахъ упоминаются Симонъ съ Менандромъ. Въ виду этого можно исходить отъ Симона и Менандра, какъ признанныхъ ересиарховъ. Но далѣе въ спискахъ гностиковъ у ересеологовъ наблюдаются большія различія, какъ это видно изъ нижеслѣдующихъ таблицъ ¹⁾.

1. *Св. Іустинъ*: Симонъ. Менандръ. Маркіонъ. Валентиніане, Василидіане. Саторниліане.

2. *Егезиппъ*: Ѳевуисъ, 7 народ. сектъ. Симонъ, Клеовіане, Досиеейане, Гороиины, Масвоеей, Менандристы, Маркіониты, Карпократіане, Валентиніане, Василидіане, Саторниліане.

До-христіанскія ереси.

<i>Св. Ириней.</i>	<i>Псевдо-Тертуллианъ.</i>	<i>Ипполитъ. (Псевдо-Оригенъ).</i>	<i>Елифаній.</i>	<i>Филастрій.</i>	<i>Ѳеодоритъ.</i>
				Варварство Скиество Эллинство Іудейство 4 греческ. секты (сто- ики, плато- ники, пива- горейцы, эпикурейцы) Самаритане Ессеи Севуеи Гороиины	Офиты Кайниты Сефіане Досиеей Саддукеи — Фарисеи —
	Досиеей Саддукеи — Фарисеи — — — — — —			Досиеей Саддукеи Книжники Фарисеи Имеробалти- сты Назарей Оссины — — — —	Фарисеи — — — Самаритане Назарей Ессеи 18 другихъ іудейскихъ ересей Иродіане
	Иродіане			Иродіане	Иродіане

¹⁾ Св. Іустина и Егезиппа, древнѣйшихъ ересеологовъ, мы поставили внѣ сравнительныхъ таблицъ, такъ какъ отъ нихъ собственно не сохранилось списковъ еретиковъ.

Христіанскія ереси.

<i>Св. Ириней,</i>	<i>Псевдо-Тертуллианъ.</i>	<i>Ипполитъ (Псевдо-Оригенъ).</i>	<i>Епифаній</i>	<i>Филастрий.</i>	<i>Θеодоритъ.</i>
Валентинъ и его школа		Наассены Ператы Сефіане Іустинъ (въ Суммаріумѣ, т. е. въ X-й кн. Философумень—стоитъ ниже)			
Симонъ	Симонъ	Симонъ и школа Валентина	Симонъ	Симонъ	Симонъ
Менандръ Сатурнинъ ¹⁾ Василидъ	Менандръ Сатурнинъ Василидъ	Василидъ Саторнилъ ²⁾	Менандръ Саторнилъ Василидъ	Менандръ Саторнилъ Василидъ	Менандръ Сатурнинъ Василидъ
	Николаиты	—	—	Николаиты	Николаиты
	Офиты	—	—	Гностики	Гностики
	Кайниты	—	—	Варваріаны	Иудаисты
	Сефіане	Маркіонъ Препонъ ³⁾	—	Стратоники	
Карпократь	Карпократь	Карпократь (Въ Суммаріумѣ стоитъ ниже). Кериневъ	—	Фивіониты	
Кериневъ			Карпократь	Карпократь	Карпократь
Евіониты	Кериневъ	Евіониты	—	Кериневъ	Кериневъ
—	Евіониты	—	—	Назорей	—
—	—	—	—	Евіониты	Евіониты
—	—	—	Продикъ		
—	—	Θеодотъ Виз. Мелхиседекіане	Адамиты		
Николаиты	—	Николаиты ⁴⁾			

¹⁾ Этотъ гностикъ часто называется Сатурнинъ (Saturnus). Но это неправильно. Только одинъ переводчикъ св. Ириней назвалъ его такъ. Θеодоритъ, Епифаній называютъ его *Σατορνίλος*, Ипполитъ въ *Refutatio-Σατορνείλος*. По видимому, авторъ латин. перевода, вмѣсто единственно—правильной формы *Saturnilus*—употребилъ, увлекшись созвучіемъ, *Saturninus*, уменьшительное отъ *Saturnus*. Ср. *Amelineau, Annales du Musée Guimet t. XIV, p. 67.*

²⁾ Въ Суммаріумѣ Саторнилъ опущенъ. Послѣ Василида стоятъ — Іустинъ, Докеты, Моноимъ и Татьяна.

³⁾ Въ Суммаріумѣ Препонъ опущенъ. Послѣ Маркіона вписаны—Кердонъ и Апеллесъ.

⁴⁾ Въ Суммаріумѣ опущены

<i>Св. Ириней.</i>	<i>Псевдо-Тертуллианъ.</i>	<i>Ипполитъ (Псевдо-Оригенъ).</i>	<i>Епифаній.</i>	<i>Филастрий.</i>	<i>Феодоритъ.</i>
	Валентиниане Птоломей Секундъ		Валентиниане — Секундъ и другіе	Валентиниане Секундъ Птоломей	Валентиниане Птоломей Секундъ
	Гераклеонъ Маркъ		Маркъ Аскодрогиты	Маркосиане Коларбазъ	Гераклеонъ Маркъ
	Коларбазъ		Архонники Коларбазъ Барбеліоты Сефіане, или Офиты Кайниты	Гераклеонъ Офиты Кайниты Сефіане Архонники	Коларбазъ
			Антитакты Ператы Моноимъ Гермогенъ Татьянъ (Гидропарастаты, Енкратиты) Северъ Вардесанъ Флоринъ и Бляеть Кердонъ		
Кердонъ	Кердонъ	Кердонъ (въ Суммаріумъ стоить выше)	Кердонъ	Кердонъ	Кердонъ
Маркіонъ	Маркіонъ Луканъ Апеллесъ	Маркіонъ Луканъ ¹⁾ Апеллесъ (въ Суммаріумъ стоить выше)	Маркіонъ Апеллесъ и другіе	Маркіонъ Луканъ Апеллесъ	Маркіонъ Луканъ Апеллесъ
			Манесъ	Северіаны	
Енкратиты и Татьянаъ	Татьянъ	Докеты, Моноимъ (въ Суммаріумъ—выше) Татьянъ (въ Суммаріумъ—выше)		Татьянъ	Татьянъ

¹⁾ При Кердонѣ еще разъ упоминается Маркіонъ, какъ ученикъ его. Луканъ приводится, какъ ученикъ Маркіона. Въ Суммаріумъ Луканъ опущенъ.

<p>Св. Иринеѣ.</p> <p>Псевдо-Тертуллианъ.</p> <p>Барбеліоты „Другіе“ (Офиты) (Кайниты).</p>		<p>Ипполитъ (Псевдо-Оригенъ) Гермогенъ (въ Суммаріумъ—ниже). Квартодециманеры (въ Суммаріумъ—опущены). Катафригійцы Енкратиты (въ Суммаріумъ—опущены). (Въ концѣ VIII кн бѣгло упоминаются)—Кайниты, Офиты или Ноахиты и другіе. Кайниты, Офиты и друг.</p>	<p>Епифаній.</p>	<p>Филастрій.</p> <p>Енкратиты</p>	<p>Θеодоритъ</p>
---	--	--	------------------	------------------------------------	------------------

Этимъ мы кончаемъ выписывать таблицы еретиковъ, преимущественно гностиковъ, изъ ересеологовъ¹⁾. Далѣе идутъ еретики, не относящіеся къ гностикамъ. Каталогъ еретиковъ-гностиковъ Иринея считается наиболѣе другихъ хронологически-последовательнымъ²⁾, и ему слѣдуютъ позднѣйшіе ересеологи: Псевдо-Тертуллианъ, Θеодоритъ, Епифаній и Филастрій³⁾. Но съ другой стороны, самъ Св. Иринея не

¹⁾ Однимъ изъ древнѣйшихъ ересеологовъ является Тертуллианъ. Но у него нѣтъ одного, цѣльнаго, последовательнаго сочиненія противъ всѣхъ гностиковъ еретиковъ—его прескрипціи не могутъ считаться такимъ,—поэтому изъ сочиненій Тертуллиана нельзя извлечь имъ самимъ признаннаго хронологическаго списка еретиковъ.

²⁾ *Lipsius Die Quellen*, s. 63 ср. *Harnack. Zur Quellen*, s. 48; ср. *Lipsius, Die Quellen*, s. 47

³⁾ *Harnack, Zur Quellen*. s. 48.

выдаетъ своего списка за хронологически-последовательный. Онъ¹⁾ говоритъ, что евангеліе Св. ап. Іоанна имѣетъ свою цѣлью „устранить заблужденіе, посѣянное между людьми Керинеомъ и *еще франте ею такъ называемыми николаитами*, которые суть вѣтвь ложно называемаго гносиса“, (multo prius ab his, qui dicuntur Nicolitae, qui sunt vulsio (ἀπόπλασμα) ejus, quae falso cognominatur scientia). Значить, николаиты—предшественники Керинеа; между тѣмъ Іустинъ въ своемъ каталогѣ ставитъ ихъ позже не только Керинеа, но и евіонитовъ²⁾. Далѣе, кажется, самъ Иринеѣ сознавалъ, что, дѣлая Маркіона ученикомъ Кердона (I, XXVII, 1—2) и относя расцвѣтъ его дѣятельности ко времени Аникиты, т. е. къ 157—166 г. (III, IV, 3), онъ измѣняетъ порядокъ, принятый Св. Іустиномъ, который дѣятельность Маркіона полагалъ въ царствованіе Адріана (117—138).

Мы будемъ исходить, повидимому, изъ общепризнаннаго среди ересеологовъ мнѣнія, что Симонъ и Менандръ суть ересіархи, „духовные отцы“ христіанскаго гностицизма³⁾. О нихъ упоминаютъ—Св. Іустинъ, Егезипъ, Св. Иринеѣ, Тертуліанъ и позднѣйшіе—Теодоритъ, Св. Епифаній и Фила-

¹⁾ Contra haereses. III, XI, 1—Migne. Patrolog., s. gr. VII, с. 880 русс. пер. стр. 244.

²⁾ Harnack (Zur Quellen s 52) указываетъ еще на Contra haer. III, 2, 1, гдѣ сказано, что, по понятію гностиковъ, истина находится то „въ Валентинѣ, то въ Маркіонѣ, а потомъ въ Василидѣ (μετέπεις ἐν Βασιλίδῃ). Это мѣсто по Гарнаку несомнѣнно доказываетъ, что Иринеѣ на какомъ то основаніи считалъ Василида моложе Валентина, Керинеа и Маркіона.—Но справедливо возражаетъ Липсіѣ (Die Quellen, s. 48—49), что въ данномъ мѣстѣ у Іустина не можетъ быть и рѣчи о хронологическомъ порядкѣ.

³⁾ Однако древніе ересеологи вовсе не усвояютъ такого значенія Менандру, какое Симону. Черезъ Менандра они производятъ отъ Симона лишь сирійскій гносисъ (св. Иринеѣ I, XXIV, 1), а на Симона, кромѣ того, возводятъ и гностицизмъ Кердона (Иринеѣ I, XXVII, 1), Валентина (Св. Иринеѣ I, XXXI, 3) и вообще всѣ ереси (Иринеѣ I, XXIII, 2;—XXVII, 4); но ср. Ирин. III IV, 3.

стрій¹⁾. Но эти признанные „духовные“ отцы христіанскаго гностицизма—Симонъ и Менандръ суть ли единственные прямые виновники его? Главныя ересеологи—Іустинъ и Иринея представляютъ дѣло именно такъ, стягивая все громадное гностическое движеніе къ Симону или къ Симону и Менандру (Ирин. *Cont. haer.* I, XXIII, 2; I, XXVII, 4; Іустинъ, I апол. 26). Но, вѣроятно, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ попыткою объять, охватить гностицизмъ, какъ цѣлое, имѣющее свой опредѣленный исходный пунктъ, своихъ извѣстныхъ виновниковъ. Однако гностицизмъ, какъ мы раньше говорили²⁾, есть громадное религіозно-теософское движеніе, предварявшее христіанство. Локализовать это движеніе въ одной только Самаріи, производить его лишь отъ самарійскихъ маговъ—это значить дѣлать попытку Средиземное море вмѣстить въ берегахъ рѣки, прорѣзывающей Палестину и омывающей съ востока и Самарійскую страну³⁾. Гностическое движеніе—нужно думать—стремилось ворваться въ христіанство съ различныхъ сторонъ и во многихъ пунктахъ. Здѣсь заслуживаетъ особеннаго вниманія слѣдующее обстоятельство. Свв. Іустинъ⁴⁾ и Иринея свидѣтельствуютъ, что ученикъ Симона, самаританинъ Менандръ, нашелъ, при распространеніи своего ученія, *восприимчивую* почву въ Антіохіи Сирійской. Здѣсь именно онъ основалъ школу и имѣлъ учениковъ, между прочимъ, Саторнила и Василида. Естественно поставить вопросъ, кѣмъ же въ Сиріи была подготовлена почва для гностическихъ идей? Отвѣта на этотъ вполне умѣстный вопросъ мы

¹⁾ *Ипполитъ* не упоминаетъ о Менандрѣ *Линцій* (*Allg. Encyclop.* I s 271 s) сомнѣвается въ его историческомъ существованіи. Но въ данномъ случаѣ онъ—насколько мы знаемъ—стоитъ одиноко.

²⁾ Стр. 81—132.

³⁾ „*Гностицизмъ*, говоритъ Кёлеръ (*Die Gnosis*, Ср. 4, s. 5), *вообще не имѣетъ основателей, онъ есть одно религіозное массовое движеніе*“ (курсивъ автора) Ср приведенный выше взглядъ Лихтенана на гностицизмъ, какъ одно могучее синкретическое теченіе (*Nauck R. E. V.* XIV, s 404

⁴⁾ I апол. 26; Противъ ересей—I, XXIII, 5—XXIV, 1

не находимъ у ересеологовъ. Однако, данныя, кажется, имѣются у нихъ. Дѣло въ томъ, что у нашихъ антигностическихъ писателей мы встрѣчаемъ секту, или точнѣе—семейство сектъ, о происхожденіи которыхъ они, по-видимому, не имѣли свѣдѣній¹⁾. Это офиты. Какъ видно изъ таблицъ, ересеологи затрудняются указать и опредѣленное мѣсто для этихъ гностиковъ и ставятъ ихъ въ разныхъ мѣстахъ, значительно ниже Симона и Менандра. Но вотъ у Ипполита эти еретики-гностики, подъ именемъ наассеновъ, помѣщаются *раньше Симона* мага. И теперь изслѣдователи приходятъ къ заключенію, что офиты суть древнѣйшіе христіанскіе гностики, дѣйствовавшіе въ Месопотаміи и Сиріи. Ими то и была подготовлена почва. Больше того, ученіе Саторнила находятъ²⁾ весьма близкимъ къ офитскому, ближе, чѣмъ къ ученію Менандра, впрочемъ, очень мало извѣстному. Отсюда для насъ становится понятнымъ сомнѣніе нѣкоторыхъ изслѣдователей въ историческомъ характерѣ Менандра: послѣдній является какъ бы искусственнымъ мостомъ отъ Симона къ сирійскому гносису³⁾. Здѣсь же находятъ свое объясненіе и мнѣніе другихъ, что и Симонъ принадлежалъ къ офитскому гносису⁴⁾.—Эти положенія пока высказываются нами догматически, безъ особыхъ доказательствъ, даже объясненій. Они будутъ раскрыты, когда зайдетъ рѣчь специально объ офитахъ.

Итакъ, древнѣйшіе христіанскіе гностики суть Офиты. Въ родствѣ съ ними стоитъ Саторниль, который, быть можетъ, больше ученикъ ихъ, чѣмъ Менандра, и отчасти Василідъ. Офитскій гносисъ, вѣроятно, есть такъже переходъ отъ

¹⁾ Правда, св Иринея (I, XXIX, 1) производитъ офитовъ отъ Симона. Но здѣсь, вѣроятно, какъ и въ другихъ случаяхъ у Иринея, нужно видѣть стремленіе къ классификаціи еретиковъ.

²⁾ *Schultz*, Documente, s. XXXIX, LVII.

³⁾ *Lipsius*. Allg. En. Er. Gr., s. 271.

⁴⁾ *Lipsius*. Ueber die ophitischen Systeme (Zeitschr. f. W. Theologie. 1863, IV, 440).

языческаго гносиса чрезъ іудейскій къ христіанскому гностицизму, какъ, по полярному мнѣнію, Керинеѣ¹⁾—отъ іудейскаго гносиса къ христіанскому. Если офитство одною своею стороною погружается въ синкретическое язычество, а потомъ принимаетъ іудейскую окраску, то другою стороною оно врывается въ христіанство.

Время Саторнила и Василида опредѣляется съ большимъ трудомъ и все-таки не можетъ быть установлено точно. Если исходить изъ сочиненія Св. Иринея (Прот. ерес. I, XXIV, I; Ср. XXIII, ср. *Евсевій*, IV, 7) и считать Саторнила и Василида учениками Менандра, то ихъ дѣятельность нужно отнести къ концу 1-го в.. Вѣдь Симонъ магъ выступаетъ въ 35—37 гг. въ Самаріи, какъ лжеучитель уже достигшій извѣстности (Дѣян. VIII, 9—11), значить, уже чело-вѣкъ немолодой, приблизительно—скажемъ — 35—50 лѣтъ. Если Менандръ есть его непосредственный ученикъ, то, слѣд., онъ въ 30—40-хъ годахъ I в. былъ въ возрастѣ отъ 20—25, или даже болѣе лѣтъ, и въ 60—70-хъ годахъ Менандръ могъ выступить, между прочимъ, въ Антиохіи, какъ самостоятельный лжеучитель. А въ такомъ случаѣ появленіе на исторической сценѣ его непосредственныхъ учениковъ можно ожидать въ 80—90-хъ годахъ. На эти, именно, годы, по-видимому, можетъ указывать и слѣдующее обстоятельство. Василидъ выдавалъ себя за ученика Главка, толкователя у ап.

¹⁾ *Керинев*, не смотря на элементы христіанскаго ученія въ его системѣ (Ирин. I 26, 1), не считается первымъ христіанскимъ гностикомъ. Оспаривая тотъ крайній іудаизмъ (ср. *Lipsius. Al. Encykl. I, s. 271; сооб. Zahn, Einleitung I, 363—4, 4; 478*), который усваеетъ Керинеу Епифаній (ерес. XXVIII, 1—7), признаютъ Керинеа еретикомъ, у котораго іудейство соединено съ гносисомъ (*Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte, s. 418*) и которое представляетъ собою переходъ отъ іудейскаго гносиса къ христіанскому гностицизму (*Lipsius. Allg. Encykl. I, s. 287*). Только Гизелъръ видитъ въ Керинеѣ того, кто далъ „первую систему христіанскаго, гностицизма“ (*Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn. 1844. I 1, s. 153*).

Петра¹⁾. Независимо отъ того, ложно или истинно это при-
тязаніе—оно должно быть *въроятно* для того, кто утверждаетъ
это о себѣ, т. е. для Василида. Быть ученикомъ пере-
водчика ап. Петра естественно было послѣ кончины апосто-
ла, т. е. въ 70—80-хъ годахъ.—Но другія историческія дан-
ныя не позволяютъ относить дѣятельность Василида къ 1-му в.,
а только ко II-му. Такъ Епифаній²⁾ говоритъ: „всѣ они (т.
е. Василидъ, Саторниль; Евіонъ, Керинѣъ (или) Меринѣъ),
къ несчастью, появились на свѣтъ въ одно время; немногимъ
же предупредили Керинѣъ (Меринѣъ) и Евіонъ“. Хотя и „не-
многимъ (ὀλίγῳ δὲ πρόθεν)“, но Керинѣъ съ Евіономъ выступили
ранѣе. Между тѣмъ Керинѣъ дѣйствовалъ въ концѣ I в., ибо
противъ него, между прочимъ, по свидѣтельству Св. Иринея³⁾,
написано евангеліе Іоанна, появившееся въ самомъ концѣ I в.
или даже началѣ II в.⁴⁾ Слѣдовательно, выступленіе Васи-
лида нужно относить ко 2-му вѣку. Но вотъ новое свидѣ-
тельство изъ сочиненія Климента Алекс.⁵⁾, изъ котораго
видно, что въ царствованіе Адріана Василидъ былъ еще
сравнительно молодымъ. На основаніи сдѣланныхъ справокъ
дѣятельность Василида и Саторнила можно полагать въ періодъ
времени съ 80-хъ годовъ I в. до 30-хъ годовъ II в. По-ви-
димому, Саторниль былъ нѣсколько старше Василида, такъ
какъ у Климента Алекс. мы не встрѣчаемъ извѣстія о его

1) «.. ὁ Βασιλείδης, κἄν Γλαυκίην ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρον ἐρμηνεύα». Clemens Al. Stromata VII, 17. Die griech. Schriftsteller Clemens A. V. III, p. 75.

2) Haer. XXXI, 2 «Ὅδοι γὰρ πάντες ἐν ἐνὶ κληρῷ τῷ βίῳ κελῶς ἐφύρασαν, ὀλίγῳ δὲ πρόθεν μᾶλλον οἱ περὶ Κήρινθον καὶ Μήρινθον καὶ Ἐβίωνα». Ed. Oehler Corpus haeres. II Panaria, t. 1, 1, p. 306.

3) Противъ ересей III, XI, 1.

4) T. Zahn Einleitung in das neue Testament 2 Aufl. B. II. Leipzig 1900, s 177; ср. Harnack. Die Chronologie. B. I, s. s. 653, 4, 659

5) VII, 17 «.. περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἰρέσεις ἐνο- νοήσαντες γεγῆσσι. . . Μαρτίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοὺς ἡλικίον γενόμενος ὡς πρεσ- βύτης νεωτέροις (между ними названы и Василидъ) συνεγένετο». Die griech. Schriftsteller B III, p 75.

жизни во времена Адриана, хотя это обстоятельство может находить для себя и другія объясненія.

Кто были преемники Саторнила и Василида и продолжатели ихъ ученія—сказать нѣтъ возможности. Во всякомъ случаѣ такимъ не былъ Карпократъ, который у Иринея и Θεодорита стоитъ непосредственно за Саторниломъ и Василидомъ, у Ипполита отдѣленъ Маркіономъ и Прецономъ, а у Псевдо-Тертуллиана, Епифанія и Филастрія гностиками-офитами. Иринея (I, XXV) умалчиваетъ о времени жизни Карпократа, но объ этомъ говорятъ зависящіе отъ него источники. Напр., Евсевій Кесс.¹⁾ дѣлаетъ Карпократа современникомъ Саторнила и Василида, ссылаясь на Иринея, который объ этомъ ничего не знаетъ. Θεодоритъ²⁾ относитъ дѣятельность Карпократа и его сына Василида ко времени имп. Адриана. Знаменитый ученый XVIII в. Вальхъ³⁾ думаетъ, что Θεодоритъ въ данномъ случаѣ долженъ быть выслушанъ, ибо „онъ говоритъ хоть что н., другіе же рѣшительно молчатъ“. Не менѣ превосходный ученый того же вѣка, нѣсколько болѣе древній Тилльмонъ⁴⁾ также склоняется на сторону Θεодорита.—Но если по времени жизни не было бы препятствій видѣть въ Карпократѣ продолжателя Саторнила и Василида, то непреодолимая трудность заключается въ томъ, что Иринея⁵⁾ относитъ его къ іудействующимъ еретикамъ, учившимъ объ Иисусѣ Христѣ, какъ простомъ человѣкѣ рожденномъ отъ Іосифа. Другіе ересеологи также приобща-

¹⁾ Церков. истор. IV, 7; рус. пер. 176,

²⁾ *Theodoret. Aίρετικῆς κακομυθίας Ἐπιτομή*, I, 5: «Ἀδριανῶ δὲ καὶ οὗτο, (т. е. Карпократъ и его сынъ) βασιλεύοντασ τὰσ πονηρὰσ αἰρέσεισ ἐκράτουν» Migne. Patrol, s. gr., t. LXXVIII, c. 352.

³⁾ C. W. F. *Walch. Entwurf einer vollständigen Historie d. Ketzerei, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, bis auf die Zeiten d. Reformation*. Th. I. Leipzig. 1762, s. 311.

⁴⁾ L. *Tillemont. Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles*. A Bruxelles. 1732, t. II, p. 116.

⁵⁾ Противъ ерес. I, XXV, 1 и дал.

ють Карпократа къ семьѣ иудействующихъ еретиковъ и даже называютъ его учителемъ Керинеа ¹⁾). Но, по-видимому, мы здѣсь также имѣемъ дѣло съ попыткою такъ или иначе связать имена извѣстныхъ гностиковъ другъ съ другомъ. Намъ кажется, что по вопросу о времени жизни и дѣятельности Карпократа нужно слѣдовать Θεодориту, относящему, какъ замѣчено, Карпократа ко времени Адриана.

У Ипполита ²⁾, какъ мы видѣли, за Василидомъ и Саторниломъ слѣдуетъ Маркіонъ. Относительно жизни и дѣятельности этого выдающагося еретика источники содержатъ разнорѣчивыя извѣстія. Прежде всего, Св. Іустинъ ³⁾ мученикъ упоминаетъ о Маркіонѣ въ своей апологіи, на ряду съ Симономъ и Менандромъ, но еще какъ теперь учащемъ (καὶ ὄν ἔστι ἔτι διδάσκων). Названная апологія написана въ 150—153 г. Но въ ней говорится уже о составленномъ ранѣе сочиненіи Іустина „синтагмѣ противъ всѣхъ бывшихъ ересей“, гдѣ очень много вниманія удѣлено было и Маркіону ⁴⁾. Если

¹⁾ *Pseudo-Tertullianus* (Oehler, I, p. 275), С. X. „Post hunc (sc. Carpocratem) Cerinthus haereticus erupit, similia docens“.—*Filastrius* c. VIII (Corpus scriptorum ecclesiasticorum ed. Academiae Litterarum Caesariae Vindobonensis. 1898. V. XXXVIII, p. 19; ср. Oehler, t. 1, c. XXXVI. p. 40) „Cerinthus successit huius (sc. Carpocras) errori et similitudini vanitatis“.—S. *Ephanius*. XXVIII. 1; „Οὐδέν γὰρ οὗτος (Керинѣ) παρὰ τὸν πρῶτον (sc. Καρποκράτη) διήλλαξε τῇ εἰσαγωγῇ τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας“. (Ed. Oehler, Panaria, t. 1, p. 216). ср. *Hippolytus*. Refutatio VII, 32—33, ed. Dunker, p. 398 404.

²⁾ *S Hippolytus*. Refutatio VII, 29. ср. VII, 27, 28; ed. Dunker, p. 383, 374, 390.

³⁾ I apol. c. 27, ed. Otto Corpus apolog. v. I, p. 82, ed. Krüger Die Apologien Justins des Märtyres 1 H 2 Aufl. 1896 p. 21.

⁴⁾ О своей синтагмѣ говоритъ самъ Іустинъ „Ἔστι δὲ ἡμῶν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἵρεσέων“ I apol., 26 (Ed. Otto, v. I, p. 84, Krüger, p. 21—22). А о сочиненіи Іустина противъ Маркіона (πρὸς Μαρκιωνα σύνταγμα) говоритъ Иринеѣ (противъ ер. ср. IV, 6, 2). Фолькмаръ, а за нимъ Липсій (*Lipsius*, Zur Quellenkritik, s. 58)—высказали предположеніе, что сочиненіе противъ Маркіона—есть ничто иное, какъ послѣдняя главная часть синтагмы Іустина противъ всѣхъ ересей. Предположеніе это не встрѣтило возраженій (ср. *Harnack*, Zur Quellenkritik, s. 44—45).

предположить, что синтаagma Iустина на 5—10 лѣтъ появилась ранѣе 1-й апологiи, то, значить, уже къ 40-мъ годамъ II в. Маркіонъ развилъ такую вредную для церкви дѣятельность, что съ нимъ приходилось поборникамъ церкви усиленно и преимущественно бороться. Съ данными Св. Iустина согласуются показанiя Климента Алекс. Онъ относитъ жизнь и дѣятельность Маркіона ко временамъ имп. Адриана, при чемъ замѣчаетъ, что уже тогда онъ былъ старикомъ по сравненiю съ Василидомъ и Валентиномъ¹⁾.—Но у Иринея²⁾ мы читаемъ совершенно иное. Онъ свидѣтельствуесть, что при папѣ Гигинѣ пришелъ въ Римъ нѣкто Кердонъ, заимствовавшій свое ученiе отъ симоніанъ, а за нимъ послѣдовалъ Маркіонъ изъ Понта, который распространилъ это ученiе. Если Кердонъ, какъ предшественникъ Маркіона (Κέρδων δὲ ὁ πρὸ Μαρκίωνος), пришелъ въ Римъ только при Гигинѣ (137—141), то Маркіонъ, какъ его преемникъ, достигъ расцвѣта лишь при Аникитѣ, т. е. въ 157—166 (Marcion autem illi succedens invaluit sub Aniceto)³⁾. Такія разнорѣчивыя данныя главныхъ источниковъ о жизни и дѣятельности Маркіона вызвали въ свое время жаркiй споръ о вѣкѣ Маріона со стороны Гарнака и Липсiя. Гарнакъ⁴⁾, основываясь на свидѣтельствѣ Св. Iустина, доказывалъ, что въ спискѣ еретиковъ Маркіону принадлежало третье мѣсто, непосредственно за Симономъ

1) Strom. VII, 17 „Μαρκίων γαρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς (sc. Βασιλείδης, Οὐαλεντίνος), ἠλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο“. Die griech. Schriftsteller. Clemens. Al. B. III, p. 75.

2) „Κέρδων δὲ τις ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφορμὰς λαβὼν, καὶ ἐπιδημίας ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Ὑγίνου... Διαδεξάμενος δὲ αὐτὸν Μαρκίων ὁ Ποντικός, ἤβη σὲ τὸ διδάσκαλεῖον“.—Contra haeres., I, XXVII, 1—2; Migne, VII, c. 637—638.

3) Contra haer. III, IV. 3 ср III, 4; Migne, VII, c. 756—757. ср. 852—53. *Ипполитъ* (Refutatio) сначала ставитъ Маркіона непосредственно за Саторниломъ (VII, 28—29; p. 372), а въ Суммаріумѣ уже вводитъ Кердона, какъ учителя Маркіона: „Μαρκίων δὲ ὁ Ποντικός καὶ Κέρδων ὁ τούτου διδάσκαλος“. (L. X, 19; p. 524).

4) Zur Quellenkritik der Geschichte d. Gnosticismus 1873, s 10. 31.. 40.. 51.. 54..

и Менандромъ, что, слѣдовательно, онъ есть древнѣйшій еретикъ; на свидѣтельство же Иринейя, какъ не благопріятствующее подобнымъ выводамъ, Гарнакъ набрасываетъ густую тѣнь подозрѣнія въ его истинности. Липсіей¹⁾ всецѣло базировался на показаніи Иринейя и противорѣчащее его сужденію свидѣтельство Климента Александ. объявлялъ, по примѣру Фолькмара²⁾, за иронию учителя Александрійскаго по адресу гностиковъ, гордившихся своею древностью.—Какъ видимъ, оба изслѣдователя опираются въ своихъ выводахъ на показанія ересеологовъ. Если строго держаться буквального смысла свидѣтельства одного только Иринейя, то правда на сторонѣ Липсіа: Маркіонъ, какъ ученикъ Кердона, пришедшаго въ Римъ при Гигинѣ, могъ самостоятельно выступить и дѣйствительно, по словамъ Иринейя, выступилъ—только на 10—15 лѣтъ позже, т. е. въ 50-хъ годахъ II в. Но если имѣть въ виду сущность дѣла, то едва ли можно понимать свидѣтельство Иринейя въ прямомъ смыслѣ. Здѣсь важнѣе всего уже указанный фактъ: въ 40-хъ годахъ Іустинъ написалъ въ опроверженіе Маркіона специальное сочиненіе или направилъ противъ него особый отдѣлъ въ общемъ произведеніи—синтагмѣ противъ всѣхъ еретиковъ; значить, уже къ 40-мъ годамъ дѣятельность Маркіона достигла полного расцвѣта имѣла большой успѣхъ, въ смыслѣ совращенія вѣрующихъ. Ириней³⁾, не называя по имени, но несомнѣнно полемизируя

¹⁾ *Lipsius*. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig. 1875, p. 42, 43... 225. . 238. („Die den Marcion betreffenden Worte ironisch zu verstehen“). Нужно согласиться, что данное мѣсто у Климента Александрійскаго неудобопонятно. Здѣсь онъ вдругъ объявляетъ Маркіона старшимъ даже въ сравненіи съ Симономъ М., который *παρ' αὐτόν*, т. е. послѣ Маркіона нѣкоторое время слушалъ проповѣдь Петра!... Гильгенфельдъ (*Die Ketzergeschichte*, s. 42) по этому поводу замѣчаетъ, что ничего болѣе не остается, какъ допустить внесеніе въ текстъ въ данномъ мѣстѣ какого либо замѣчанія на поляхъ.

²⁾ *Theol. Jahrbüch* 1855, s. 272.

³⁾ *Contra haer.* L. IV XXXII—XXXIII.

съ Маркіономъ, пользовался при этомъ антимаркіоновскимъ сочиненіемъ нѣкоего *малоазійскаго* пресвитера, „ученика *апостольскаго*“ и другими подобными произведеніями¹⁾. Все это указываетъ на то, что Маркіонъ гораздо ранѣ половины II в. выступилъ съ своею проповѣдью. Это, какъ разъ, подтверждаетъ Климентъ Ал. (Str. VII, 17), относя дѣятельность Маркіона къ царствованію Адріана (117—138) и выставляя его уже человѣкомъ старымъ по сравненію даже съ Василидомъ. Кромѣ того, заслуживаетъ вниманія, что первоначальная дѣятельность Маркіона протекала на его родинѣ, въ М. Азіи. Источники старательно отмѣчаютъ, что Маркіонъ былъ изъ Понта, и пресвитеръ, ученикъ Господа, писавшій противъ Маркіона, былъ изъ М. Азіи. Изъ М. Азіи Маркіонъ отправился въ Римъ, гдѣ могъ *встрѣтиться* съ Кердономъ и близко сойтись вслѣдствіе сходства ихъ воззрѣній во многихъ пунктахъ. Только такъ можно понимать извѣстное свидѣтельство Ириней²⁾. Другое возможное предположеніе— что Маркіонъ, подъ вліяніемъ Кердона, рѣзко измѣнилъ свои прежнія воззрѣнія и сдѣлался адептомъ его—не мирится съ историческимъ положеніемъ дѣлъ. Маркіонъ былъ однимъ изъ даровитѣйшихъ и самобытнѣйшихъ еретиковъ, быть можетъ, самый талантливый между гностиками, и вдругъ онъ сдѣлался слѣпымъ послѣдователемъ какого то почти извѣстнаго только по одному имени Кердона!.. Въ виду сказаннаго мы относимъ жизнь и дѣятельность Маркіона къ началу II в.³⁾

Хронологическія данныя Ириней⁴⁾ относительно Валентина не возбуждаютъ сомнѣній. По нему, Валентинъ пришелъ въ Римъ при Гигинѣ, достигъ славы при Піѣ и оста-

¹⁾ Ср. *Harnack. Zur Quellenkritik.* s. 56, anm.

²⁾ Ср. *Usener Religionsgeschichtliche Untersuchung*, t. 1. Bonn 1889 s. 104.

³⁾ *Usener* (R *Untersuchung* 1, s. 106) относитъ къ 90—115 г уже образованіе ученія Маркіона.

⁴⁾ *Contra haer.* III, IV, 3. „Οὐαλεντίνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ρώμην ἐπὶ Ὑγίνου. ἤμυσε δὲ ἐπὶ Πίου, καὶ παρέμεινε ν ἕως Ἀνικήτου“.

вался до Аникиты. Эти свѣдѣнія вполнѣ согласуются со свѣдѣтельствомъ другого древнѣйшаго ересеолога Климента Ал.¹⁾, который относитъ Валентина къ гностикамъ, выступившимъ при Адрианѣ и продолжавшимъ дѣйствовать до Антонина Старшаго (138—161).

Такимъ образомъ видимъ, что хронологическія данныя древнѣйшихъ и главнѣйшихъ ересеологовъ о важнѣйшихъ гностикахъ разнорѣчивы и весьма не надежны. Причина этого заключается, вѣроятно, въ неполной освѣдомленности самихъ ересеологовъ, а не въ ихъ тенденціи „выступленіе иже учителей возможнымъ образомъ отдалить отъ временъ апостольскихъ“²⁾. Установить на основаніи показаній ересеологовъ зависимость однихъ гностиковъ отъ другихъ или духовное сродство ихъ—между учителемъ и учениками—въ большинствѣ случаевъ нѣтъ возможности. Причемъ, иногда положительныя показанія ихъ—въ родѣ тѣхъ, что Карпократъ былъ учителемъ Керинеа, Маркіонъ ученикомъ Кердона и т. п.—возбуждаютъ большія сомнѣнія, или даже должны быть отвергнуты. Въ подобныхъ случаяхъ у ересеологовъ часто просвѣчиваетъ философствующая мысль, систематизирующая и сводящая все къ единству, а не безхитростная передача хотя бы то и скудныхъ историческихъ свѣдѣній.

Мы не имѣли въ виду дать здѣсь хронологическія свѣдѣнія о каждомъ гностикѣ и обсудить вопросъ о преемствѣ или зависимости всякаго гностика въ отдѣльности. Мы привели данныя только о главнѣйшихъ гностикахъ. Все же, что можно сказать съ указанныхъ сторонъ вообще о гностикахъ, мы скажемъ въ своемъ мѣстѣ.

Что же касается вообще времени распространенія христіанскаго гностицизма, то оно падаетъ на II христіанскій

¹⁾ Стромат. VII. 17; рус. пер 898—899.

²⁾ *Usener* (Relig. Untersuchung, 1, 102—103) подобную цѣль видитъ уже у Егезиппа (Евсевій. Цер. исторія III, 32), а потомъ у Климента Ал. (Стром. VII, 17).

вѣкъ, точнѣе на первую и вторую треть этого столѣтія. Егезиппъ ¹⁾, какъ бы его ни перетолковывали ²⁾, навсегда останется свидѣтелемъ *terminus a quo* гностицизма; а *terminus ad quem* опредѣляется трудами св. Иринея, Климента Александрійскаго, св. Ипполита и отчасти Оригена. „Повѣствуя о тогдашнихъ событіяхъ ³⁾, этотъ писатель (разум. Егезиппъ) присовокупляетъ, что до того времени церковь пребывала чистою и непорочною дѣвою—*παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος*; *ἔμενεν ἡ ἐκκλησία*,—что если и были люди, посягавшіе на здравый смыслъ спасительнаго ученія, то они скрывались еще во мракѣ неизвѣстности (*ἐν ἀδήλῳ ποὺ σκότει*). Когда же священный ликъ апостоловъ различно окончилъ жизнь... тогда, подѣ влияніемъ обмана лжеучителей, началась крамола нечестиваго заблужденія. Ободраясь тѣмъ, что уже нѣтъ въ живыхъ ни одного апостола, еретики начали лжеименное свое знаніе открыто противопоставлять проповѣди истины (*τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γυνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχειροῦν*) ⁴⁾. Слѣдовательно, по свидѣтельству Егезиппа, ереси вообще и гностицизмъ въ особенности—открыто выступили только со II в.. Ересологическіе же труды названныхъ о.о. и писателей церкви показываютъ, что гностицизмъ былъ *живою и значительною силою*, съ которою приходилось серьезно бороться, только до конца II или начала III в.. Св. Иринея, въ предисловіи къ своему извѣстному сочиненію

1) У *Евсевія Кес.* Цер. ист. III. 32 (Die gr. christ. Schriftsteller Eusebius. B. II, t. II, p. 270).

2) *Usener* (Relig. Untersuchung. I s. 104) и *Harnack* (Lehrbuch d. Dogmengeschichte. Aufl. 4, B. I, s. 268, прим. 2) относятъ свидѣтельство Егезиппа лишь къ Палестинской церкви

3) Выше рѣчь идетъ о мученической кончинѣ Симеона, епис. Іерусал., видѣвшаго и слышавшаго Господа,—въ началѣ царствованія Траяна (съ 98 г.).

4) То обстоятельство, что Евсевій въ данномъ мѣстѣ только въ перифразѣ передаетъ слова Егезиппа (ср. выше, стр. 194—195)—не измѣняетъ положенія дѣла. Фактъ засвидѣтельствованъ Егезиппомъ ясно Ср. Евсевій IV, 22.

противъ гностиковъ, появившемуся въ 80-хъ или даже 90-хъ годахъ II в. ¹⁾), между прочимъ пишетъ: „я кратко и ясно изложу мнѣнія тѣхъ, которые *въ настоящее время* распространяютъ превратное ученіе (τὴν τε γνῶμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων), т. е. послѣдователей Птолемея, составляющихъ отпрыскъ Валентиновой школы“ ²⁾). Ипполитъ, спустя значительное время („πάλαι“) послѣ написанія своей синтагмы (въ самомъ началѣ III в.), вынужденъ былъ направить противъ гностиковъ новое сочиненіе (Refutatio), которое имѣло цѣлью „обнаружить ихъ неизреченныя таинства... къ предохраненію отъ заблужденій“ ³⁾). Сочиненіе это писано въ 20, а быть можетъ даже въ 30-хъ годахъ III в. ⁴⁾). Значитъ тогда еще гностицизмъ представлялъ серьезную опасность для вѣрующихъ. Но литературная дѣятельность младшаго современника Ипполита—Оригена, умершаго лѣтъ на 20 спустя, показываетъ, что при немъ гностицизмъ уже потерялъ силу по крайней мѣрѣ—въ его глазахъ. Глубокомысленный писатель нашелъ нужнымъ писать сочиненіе противъ Цельса, обличавшаго христіанство лѣтъ 70 тому назадъ ⁵⁾, и не составилъ спеціальнаго сочиненія противъ гностиковъ ⁶⁾). Однако еретики—гностики, которые называются по имени у Климента Алекс., Ипполита и Оригена, принадлежали II в. По-

¹⁾ *Harnack* (Die Chronologie, B. I, s. 320) относитъ къ 181—189 г. а *Bardenhewer* (Geschichte I, s. 502)—къ 189—198/199 г.

²⁾ Contra haer. L. I. Προοίμιον. Migne VII, с. 441; рус. пер. 20 стр.

³⁾ Refutatio—ed. Dunker, p. 4.

⁴⁾ *Harnack*. (Die Chronologie. B. II, s. 223. 230—231) относитъ Refutatio Ипполита ко времени позже 222 г., а быть можетъ и послѣ 230. *Bardenhewer*. (Geschichte, B. II, s. 511) считаетъ возможнымъ и болѣе позднее время, послѣ 234 г.

⁵⁾ См. проф. *Лисафевз*. Противъ Цельса, переводъ ч. I. Казань. 1912, стр. XI—XII.

⁶⁾ Не видя въ свое время опасности отъ гностицизма, Оригенъ признавалъ ученую силу гностическихъ учителей. Въ своемъ, напр., комментаріи на еван. св. Іоанна Оригенъ серьезно считался съ Гераклеономъ.

этому собственно II в. есть вѣкъ развитія гностицизма ¹⁾; а цвѣтущее время его Климентъ Алекс. и вовсе ограничиваетъ царствованіемъ Адриана и Антонина Старшаго (117—161). Но нужно имѣть въ виду, что къ 2-й половинѣ III в. относятся такія крупныя, сохранившіяся до насъ, оригинальныя произведнія офитскаго гностицизма, какъ *Pistis Sophia* и книги *Jeû* ²⁾.—Однако какъ гностицизмъ явился и развивался ранѣе II, еще въ I-мъ вѣкѣ, хотя бы то и „во мракѣ неизвѣстности“, какъ „тайна беззаконія“,—такъ онъ и послѣ далеко пережилъ II в. Онъ существовалъ не только въ III в., но и въ IV-мъ. Такъ св. Епифаній въ 26 ереси описываетъ подъ общимъ именемъ „гностики“ крайне безнравственныя секты, которыя были весьма распространены, напр., въ Египтѣ, гдѣ были извѣстны подъ названіемъ стратіотиковъ и фивіонитовъ. Со стороны этихъ еретиковъ онъ подвергался опасности соблазна ³⁾. Кроме того, Епифаній свидѣтельствуетъ о сектѣ архонтиковъ, которые распространяли ядъ своего ученія во времена Констанція въ Палестинской области и въ великой и малой Арменіи ⁴⁾. Сохранились слѣды существованія офитскаго гностицизма еще въ VI в., именно, извѣстенъ въ 530 г. эдиктъ имп. Юстиніана противъ офитовъ. Якоби ⁵⁾ видитъ оживленіе гностицизма въ VII в. въ сектѣ кафаровъ. Нѣкто

¹⁾ *Jacobi* (у Herzog'a—*Realencyklopädie*. 2 Aufl. V, s. 216) время расцвѣта гностицизма доводитъ до 1/2 III с.—*Harnack* (*Lehrbuch d. Dogmengeschichte* 4 Aufl. s. 277) кончаетъ 210 годомъ. *G. Volkmar* (*Hippolytus und die römischen Zeitgenossen*. B. I. Zürich. 1855, s. 166) утверждаетъ, что уже въ Философуменахъ, т. е. въ 20-хъ или 30-хъ годахъ III в, гносисъ выступаетъ въ стадіи саморазложенія, но все еще до вольно живой.

²⁾ *Köstlin*, *Das gnostische System d. B. Pistis t.* (*Theol. Jahrb.* 1854, s. 194). *Schmidt* *Koptisch-gnostische Schriften*. B. I, Leipzig. 1905, s. XXIV.

³⁾ *Ер.* XXVI, 3, 17.

⁴⁾ *Ер.* XL, 1.

⁵⁾ *Jacobi*, у Herzog'a 2 Aufl. B. V, s. 216

Евгеній Шмиттъ¹⁾ проводить гностическое теченіе чрезъ средніе вѣка и доводитъ его до нашихъ дней. В. Шульдъ²⁾ сближаетъ древній гностицизмъ съ новыми теософами.

Но если нельзя, на основаніи ересеологовъ, точно опредѣлить время жизни и дѣятельности еретиковъ, указать ихъ зависимость другъ отъ друга или взаимное вліяніе, то все-таки необходимо дать хоть какую нибудь классификацію гностиковъ, и важнѣе всего сдѣлать это на основаніи данныхъ, заимствованныхъ у отцовъ и писателей церкви.

Прежде всего, мы видимъ у ересеологовъ раздѣленіе выведенныхъ у нихъ ересей на двѣ группы: съ одной стороны, секты, обязанныя своимъ происхожденіемъ отдѣльнымъ лицамъ, какъ главарямъ, и развивавшіяся далѣе подъ воздѣйствіемъ учениковъ ихъ (школа Валентина, Кердона, Маркіона и д. р.); а съ другой стороны, ереси, основатели которыхъ остались имъ неизвѣстными, и наименованія даются имъ или на основаніи выдающихся особенностей ихъ ученія³⁾ (офиты, наассены Ипполита и др.), или заимствуются отъ мнимыхъ авторовъ, употреблявшихся у нихъ книгъ (елкезаиты)⁴⁾.— Всѣ, извѣстныя имъ ереси—церковные учителя и писатели дѣлятся на евіонитовъ (и родственныя имъ группы—николаитовъ, керинеіанъ) и гностиковъ. Принципомъ дѣленія служить отношеніе къ іудейству—благопріятное или враждебное⁵⁾—и къ лицу І. Христа—признаніе Его реальнымъ существомъ или принявшимъ только призрачное тѣло. Однако это дѣленіе не можетъ быть проведено вполне послѣдователь-

1) *E. N. Schmitt*, Die Gnosis. Grundlage d. Weltanschauung. einer edleren Kultur. B. I. Gnosis d. Altertums, s. 4—5 g. B. II. Gnosis d. Mittelalters und d. Neuzeit. Leipzig. 1903. Jena. 1907.

2) *W. Schultz*. Documente d. Gnosis. Jena. 1910, s. VI—VII.

3) *Оригенъ* (Κατὰ Κέλσου V, 61) имя евіонеевъ объясняетъ въ смыслѣ бѣдности ихъ ученія.

4) Ср. *Енуфаній*, Ерес. XIX, 1.. ЛШ, 1; Ср. *Uhlhorn*—у Hauck'a—B. V, 125—6.

5) Ср. *Harnack*, Zur Quellenkritik, s. 28, anm. 1; 13, anm.

но. Николаитовъ, напр., Псевдо-Тертуллианъ (с. V—VI), Епифаній причисляютъ къ гностикамъ (ерес. 25 и 26) 1). Иудео-христіанскія ереси, въ лицѣ елказитовъ, переходятъ въ гностицизмъ 2). Гностикъ Карпократъ не свободенъ отъ іудейскаго элемента въ воззрѣніи на лицо І. Христа (ср. Иринея I, XXV, 1; Епифаній, XXVII, 2).— Гарнакъ 3) возражаетъ противъ усвоенія учителямъ и писателямъ церковнымъ дѣленія всѣхъ ересей на евіонитовъ и гностиковъ. „Исслѣдованіе словоупотребленія у Иринея, говоритъ онъ, приводитъ къ слѣдующему результату. *Для него существуютъ четыре отдѣльныя группы еретиковъ: евіониты, маркіониты, гностики, валентиніане. Именемъ гностиковъ онъ обнимаетъ сирійскій гносисъ, дуалистическій, антиіудейскій, примыкающій не прямо къ Симону магу и непосредственно къ Менандру, въ то время какъ маркіонитовъ и валентиніанъ онъ никогда не причисляетъ къ нимъ, хотя онъ допускаетъ происхожденіе послѣднихъ отъ гностиковъ такъ же, какъ гностиковъ (происхожденіе) отъ языческихъ поэтовъ Симона и Менандра.*“ Свой взглядъ Гарнакъ основываетъ на слѣдующихъ цитатахъ изъ Иринея: 1) III, 4, 3: Valentin,—Marcion—„reliqui, qui vocantur gnostici, a Menandro Simonis discipulo... accipientes inicia; 2) предисл. къ кн. II, 1; 3) I, XI, 1; 4) I, XI, 5; 5) II, 31, 1: qui a Valentino sunt,—qui sunt a Marcione et Simone et Menandro,—qui sunt a Saturnino et Basilide et Carpocrate et reliqui Gnosticorum; 6) II, 35, 2; 7) III, XI, 2; 8) III, XI, 7; 9) III, XII, 12. Но изъ указанныхъ мѣстъ вовсе не слѣдуетъ того, что нужно Гарнаку: рѣзкаго раз-

) По мнѣнію *Липсія* (Die Quellenkritik. 1875, s. 39), и Иринея относятъ николаитовъ къ гностикамъ. Но вѣрнѣе въ данномъ случаѣ точка зрѣнія *Гарнака* (Zur Quellenkritik, s. 34, 46, 52), который, на основаніи Ир. III, XI, 1, вполне справедливо заключаетъ, что Кериней и николаиты сходились во многихъ пунктахъ ученія. Въ 1. кн. XXVI, 1—3 Иринея ставитъ рядомъ: Керинея, евіонитовъ и николаитовъ

2) Стр 184—185.

3) *Harnack*, Zur Quellenkritik, s. 13—14, анн. (курсивъ автора).

дѣленія между маркіонитами, валентиніанами и гностиками у Иринея вовсе нѣтъ. Здѣсь просто наиболѣе выдающіеся ересеучители, какъ Маркіонъ и Валентинъ, выдѣляются изъ сѣрой массы „остальныхъ“ (ср. *reliqui*) гностиковъ¹⁾. Въ приведенномъ мѣстѣ подь № 5—Ирин. II, XXXI, 1 къ Маркіону и Валентину присоединяются еще—Симонъ, Менандръ, Сатурнинъ, Василидъ, Карпократъ и только уже потомъ „*et reliqui Gnosticorum*“. А у Иринея IV, VI, 4 читаемъ: „*et non is, qui a Marcione, vel a Valentino, aut a Basilide, aut a Carpocrate, aut Simone, aut reliquis falso cognominatis Gnosticis adinventus est falsus Pater*“. Самъ Гарнакъ готовъ сдѣлать уступку обычному словоупотребленію въ виду этого мѣста (см. s. 14), такъ ясно оно причисляетъ Маркіона, Валентина, Василида и др. къ лжеименнымъ гностикамъ. Но это мѣсто онъ считаетъ единственнымъ и понимаетъ его, примѣнительно къ другимъ мѣстамъ, гдѣ, по его мнѣнію, ясно Маркіонъ и Валентинъ отличаются отъ гностиковъ. Однако, въ концѣ концовъ, Гарнакъ соглашается, что у Иринея есть нѣкоторыя данныя причислить Валентина къ гностикамъ, но уже ни въ какомъ случаѣ—Маркіона (s. 13). Маркіона Гарнакъ²⁾ рѣзко противопоставляетъ гностикамъ. Онъ былъ, по его мнѣнію, церковный „реформаторъ“, поставившій себѣ задачу, подобно ап. Павлу, вернуть христіанство съ ложнаго пути, уклоненія въ сторону іудейства и поставить его на вѣрную старую дорогу. Эта мысль въ настоящее время является весьма распространенною. Ея держится даже такой извѣстный богословъ-историкъ, какъ Цанъ³⁾. И при всемъ

1) Кромѣ того, при этомъ нужно имѣть въ виду тотъ фактъ, что нѣкоторые гностики сами себя называли „Гностиками“, напр карпократиане (Ирин I, 25, 6), офиты (Епифаній, ср. 26, ср 27, 1), наассены (Ипполитъ, *Refutatio V*, 2) ср Оригенъ, *Contra Cels. V*, 61; а другимъ гностикамъ это имя усвоено было нѣсколько позже Ср Lipsius. *Die Quellenkritik*. 1875, s. 191 f..

2) *Harnack, Zur Quellenkritik*, s. 15—16.

3) *Zahn, Geschichte d. neutestamentlichen Kanons* B. I, Tl. I. 586

томъ подобный взглядъ на Маркіона не имѣеть для себя основаній. Св. Иринея¹⁾ униженіе Творца міра выставляетъ, какъ общій признакъ всѣхъ еретиковъ. И Маркіону предъ- является такое же обвиненіе, только въ болѣе тяжелой формѣ. Дуализмъ, деміургизмъ и рѣзкая антипатія къ іудей- ству со стороны Маркіона—все это несомнѣнные признаки гностицизма сирійскаго. Справедливо говоритъ Липсій²⁾: „Въ сохранившихся древнѣйшихъ разсказахъ о Маркіонѣ, особенно у Іустина и Иринея (а также у Ипполита, Климен- та и Оригена) нѣтъ никакого слѣда того, чтобы древнѣйшіе церковные учителя отводили Маркіону, ради его реформатор- скихъ стремленій, особое мѣсто“. Особенное же вниманіе къ Маркіону со стороны ересеологовъ и усиленная полемика противъ него объясняется, по словамъ св. Иринея³⁾, тѣмъ, что „онъ одинъ отважился открыто исказать писанія и без- стыднѣе всѣхъ клеветать на Бога“...

Въ виду сказаннаго мы остаемся при указанномъ пре- жде представленіи дѣла, что главнѣйшій ересеологъ—св. Ири- ней дѣлитъ всѣхъ извѣстныхъ ему еретиковъ на два разря- да— евіонитовъ и гностиковъ, къ послѣднимъ онъ причисля- етъ и Валентина съ Маркіономъ.

У св. Иринея и зависящихъ отъ него ересеологовъ мы находимъ, какъ выше замѣчено, попытку классифицировать гностиковъ. Иринея дѣлаетъ исходнымъ пунктомъ гности- ческаго движенія Самарію и ересеархомъ Симона волхва. Черезъ Менандра Симонъ магъ произвелъ антиохійскій гно- сисъ (I, XXIII, 5; XXIV, 1.). Сиріецъ Кердонъ, учитель

¹⁾ Противъ ерес. II, 1, 2—4,—III, 1;—XIX, 8;—XXX, 9;—XXXI, 1 III, II, 1;—XII, 5, 12;—XXV, 3—IV, VIII, 1;—XXXIII, 2;—XXXIV, 1: V, XXVI, 2.

²⁾ *Lipsius*, Zur Quellenkritik, s. 13. Ср. *W. Schutz*. Dokumente s. XLIII.

³⁾ *Contra haeres*, I, XXVII, 4: „quoniam et solus manifeste ausus est circumcidere scripturas et imprudenter super omnes obtrectare Deum“.

Маркіона, также заимствовать, по Иринею, свое учение отъ симоніанъ (I, XXVII, 1.). Учение Валентина беретъ свое начало изъ общаго гностическаго источника (I, XI, 1 ср. II, пред.), именно отъ офитовъ (I, XXXI, 3), которые въ свою очередь производятся отъ Симона (I, XXIX, 1). Словомъ, Симонъ м. есть „родоначальникъ“ (progenitor), и отъ него „произошли всѣ ереси“ (ex quo universae haereses substituerunt¹⁾).

Но эта классификація, какъ мы видѣли, не отвѣчаетъ историческому ходу дѣла и не можетъ быть принята. Другой классификаціи ересеологи не даютъ и не указываютъ определенныхъ принциповъ для нея. Въ виду этого вопросъ о классификаціи гностиковъ является чрезвычайно труднымъ для рѣшенія и собственно остается открытымъ до настоящаго времени, такъ какъ всѣ опыты рѣшенія его гипотетичны.

Съ начала XIX в., когда гностицизмъ сдѣлался предметомъ самаго серьезнаго изученія, появились различные опыты дѣленія гностиковъ и гностическихъ системъ. Знаменитый церковный историкъ Ав. Неандеръ²⁾ раздѣлялъ гностиковъ на двѣ группы: 1) на гностиковъ, примыкающихъ къ іудейству, и 2) гностиковъ, враждебно настроенныхъ по отношенію къ нему. Къ первой группѣ онъ относилъ—Василида, Валентина и ихъ послѣдователей, ко второй—причислялъ—офитовъ, Саторнила, Маркіона. Симонъ м. и Карпократъ остались внѣ этого дѣленія. Эта классификація потому не можетъ быть принята, что гностицизмъ вообще враждебенъ іудейству—въ большей или меньшей степени³⁾. Во всѣхъ почти системахъ іудейскій Иегова унижается и ему всегда

¹⁾ Contra haeres I, II; praep. I, XXIII, 2; XXVII, 4.

²⁾ Aug. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818. 28—190; 231—323, 338—360. Къ Неандеру примыкаетъ Jacobi—у Herzog'a B. V, s. 215.

³⁾ Ср Hilgenfeld Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1862, H IV, s 428.

отводится второстепенная и неблагоприятная роль.—У другого еще болѣе знаменитаго церковнаго историка XIX в., у Баура, классификація гностическихъ системъ въ сущности исходитъ изъ того же принципа—изъ отношенія гностицизма къ религіямъ, но кромѣ іудейства привлекается и язычество. У Баура ¹⁾ гностическія системы классифицируются такъ: 1) формы гносиса, связывающія христіанство съ іудействомъ и язычествомъ, таковы—валентиновская, офитская и системы—Василида, Саторнила и Вардесана; 2) форма гносиса, строго отдѣляющая христіанство отъ іудейства и язычества (маркіонитство); 3) форма гносиса, отождествляющая христіанство съ іудействомъ и противопологающая христіанство и іудейство язычеству (псевдоклиментины).—Что такое дѣленіе не мѣтко и даже не натурально,—это видно изъ размѣщенія гностическихъ системъ. Если къ первой группѣ причислены почти всѣ гностическія системы, то ко 2-й и 3-ей группѣ—относено лишь по одной системѣ: маркіонитство и псевдоклиментины. Но собственно говоря, можно ли строго вести рѣчь о какой-либо особой гност. системѣ псевдоклиментинъ?... Неопредѣленность принципа дѣленія у Неандера и Баура сказалась въ томъ, что, напр., офитскія секты помѣщены у Неандера въ разрядъ антиіудейскихъ, а у Баура, вмѣстѣ съ валентиніановскою системою, въ первой группѣ, т. е. въ группѣ гност. ученій, связывающихъ христіанство съ іудействомъ и язычествомъ.—Гизелеръ ²⁾ дѣлитъ гностиковъ на александрійскихъ и сирійскихъ; у первыхъ гностиковъ онъ усматриваетъ слѣды платонической философіи, у вторыхъ—вліяніе парсизма; у первыхъ господствуетъ ученіе объ эманации, у вторыхъ—

¹⁾ *F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis. Tübingen, 1835, s. s. 120—122, 240.. 300..*

²⁾ *L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. B I, Abt. I Bonn 1844, s 184. 185—192.*

дуализмъ. Маркіонъ съ своею школою остались внѣ этого дѣленія. Къ александрійскимъ гностикамъ отнесены—Василидъ, Валентинъ и офитскія секты; къ сирійскимъ причислены—Саторнилъ. Вардесанъ, Татьяна. — Разграниченіе гностиковъ на восточныхъ—сирійскихъ и западныхъ — александрійскихъ есть, по нашему мнѣнію, первый важный шагъ къ рѣшенію занимающей насъ проблемы. Но принципы разграниченія проводятся *ex abrupto*, отсюда и классификація Гизелера въ такомъ видѣ не можетъ быть принята. Гизелеръ напрасно рѣшительно обособляетъ александрійскихъ и сирійскихъ гностиковъ и рѣзко разграничиваетъ дуализмъ, какъ восточное персидское ученіе, а эманацию, какъ платоническое-западное. Въ тогдашнее время смѣшенія и броженія идей, быстро обращенія ихъ и синкретическаго теченія для подобной обособленности не было мѣста.

Гностическое движеніе и развитіе не было инымъ, какъ теченіемъ свѣго вѣка. А теченіе того времени направлялось съ востока на западъ, чрезъ Египеть и отчасти Грецію въ Римъ. Христіанскій гностицизмъ зародился, несомнѣнно, на востокѣ,—это уже по одному тому, что христіанство явилось на востокѣ; слѣд., синкретическое ученіе могло придти въ соприкосновеніе съ нимъ прежде всего на востокѣ. Къ тому времени востокъ уже значительно видоизмѣнилъ свой характеръ: еще съ конца IV в. до рожд. Хр. греческія идеи проникли на востокъ, и тамъ разлилось, хотя и не высокаго уровня, эллинистическое теченіе. Однако основное религіозное направленіе востока, сильнѣе всего выраженное въ персидскомъ дуализмѣ, не только сохранилось, но благодаря эллинистическому теченію пробудилось съ новою силою. Поэтому религіозный остовъ гностицизма принадлежитъ востоку. Такія секты, какъ офитскія, Саторнилы, Василиды, Кердона, Маркіона, Вардесана и Татьяна—съ характеромъ религіозно-дуалистическимъ—носятъ на себѣ признаки восточнаго происхожденія не по одному мѣсту появленія. Нѣкоторые слѣды эманациі, напр.

у офитовъ и Вардесана, не могутъ служить возраженіемъ противъ этого.—Согласно теченію того времени можно ожидать быстрого появленія гностическаго движенія и въ Александріи, на западъ вообще. Вѣдь синкретическое теченіе того времени имѣло Александрію главнымъ центромъ. Поэтому достаточно было христіанству быть проповѣданнымъ въ предѣлахъ Египта, чтобы и здѣсь началось параллельное восточному гностическое движеніе. Оно необходимо должно было начаться нѣсколько *позже*. Но было ли оно *вначалѣ независимымъ* отъ восточнаго—въ утвердительномъ смыслѣ этого доказать нѣтъ возможности ¹⁾. Но что восточное теченіе очень скоро проникло на западъ, въ Александрію—это подтверждается фактами. На первомъ планѣ здѣсь стоятъ Василиды и Карпократъ, переселившійся съ востока на западъ. Потомъ гностическій памятникъ „Pistis Sophia“ доказываетъ присутствіе въ Египтѣ въ первой половинѣ III в. офитскихъ сектъ, тогда какъ онѣ появились, быть можетъ, еще въ концѣ I в. на востокѣ.—Въ Египтѣ, въ Александріи, христіанскій гностицизмъ, естественно, подвергся сильному вліянію со стороны господствовашаго тамъ платонизма и отчасти неопиэагорейства. Съ такимъ именно характеромъ выступаютъ системы Васклида (въ Философумахъ) съ его сыномъ Исидоромъ, Карпократа съ Епифаніемъ и въ особенности система Валентиновской школы.

Изъ Египта гностицизмъ устремляется въ Римъ, пбо въ тогдашнее время все дурное и хорошее стягивалось въ Римъ. Сюда пришелъ Валентинъ изъ Египта ²⁾, Маркіонъ изъ Понта ³⁾, Кердонъ изъ Сиріи ⁴⁾. Миссіонеромъ карпокра-

1) *Jacobi*, (у Herzog'a V, s. 213) склоненъ думать, что гностическое движеніе одновременно началось и въ Сиріи и въ Египтѣ. Ср. *Reitzenstein*, *Poimandres*, s. 249. Ср. *Dieterich*, *Abrahamas*, s. 30—31. и др.

^{2—4)} *Ириней*, Противъ ерес III, IV, 3.

тіанъ явилась въ Римѣ Марцеллина ¹⁾). Алквивіадъ принесъ книгу въ Римъ изъ Апамеи въ Сиріи ²⁾). Въ Римѣ гностицизмъ, въ особенности Валентина ³⁾ и отчасти Марцеллины ⁴⁾, нашелъ для себя богатую жатву. Но въ смыслѣ идейномъ развитіе гностицизма въ Римѣ прекратилось. Здѣсь началось уже паденіе гностицизма. Поэтому говорить въ собственномъ смыслѣ объ италійской школѣ ⁵⁾ нѣтъ основаній.

Подобное дѣленіе гностиковъ ⁶⁾ хотя и не свободно отъ возраженій, но намъ представляется наиболѣе отвѣчающимъ историческому ходу дѣла.

Опредѣлить число гностиковъ, которые, какъ грибы, появились изъ земли ⁷⁾, нѣтъ возможности. Мы имѣемъ въ виду только важнѣйшихъ гностиковъ.—Интересно, среди гностиковъ большую роль играли женщины ⁸⁾. Оставляя въ сторонѣ Елену Доскеея и Симона, мы укажемъ на Марцеллину среди карпократіанъ, Флору у валентиніанъ, которой Птоломей-гностикъ писалъ глубокомысленное богословское посланіе ⁹⁾, на „sactiores feminas“ Маркіона ¹⁰⁾, на Филумену, къ которой прислушивался Апеллесъ ¹¹⁾, на женщинъ велент. Марка, совершавшихъ евхаристію ¹²⁾, на Марію коптско-гностическихъ произведеній Pistis Sophia и кн. Јей, гдѣ ей

¹⁾ *Ириней*, I XXV, 6.

²⁾ *Ипполитъ*, *Refutatio*. IX, 13.

³⁾ Сочиненіе св. Иринеея вызвано быстрымъ распространеніемъ гностицизма въ Римѣ и въ сосѣдней Галліи. (Ср. предисловіе).

⁴⁾ *Ириней*, I, XXV, 6.

⁵⁾ Ср. *Volkmar*, *Hippolytus*, s. 167; *Lipsius*. *Die Quellenkritik*. 1875 s. 249; *Usener*. *Religionsgeschichtliche Unetrsuchung* I, 117

⁶⁾ Ср. *Lipsius*, *Allg Encyklopädie* Ersch und Gruber. I, Sec. s. 286.

⁷⁾ *Ириней*, I, XXIX, 1, *Епифаній*, XXXI, 1.

⁸⁾ См. спеціальныя разсужденія объ этомъ у *L. Zscharnack'a*. *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*. Göttingen 1902, ss. 156—179 (Frauen im Gnosticismus).

⁹⁾ *Епифаній*, 31, 3.

¹⁰⁾ *Иеронимъ*, пис. 43

¹¹⁾ *Тертуліанъ*, О прескряпціяхъ, гл 30.

¹²⁾ Св. *Ириней*, I. XIII, 1, ср.—XIII, 7.

отведена почти главная роль. Вообще о значеніи женщинъ среди гностиковъ Тертуллианъ ¹⁾ съ негодованіемъ говоритъ: „Сами женщины еретическія какъ дерзки! Онѣ осмѣливаются учить, диспутировать, браться за заклинаніе духовъ, обѣщать исцѣленія, можетъ быть, и крестить“.

Что касается странъ распространенія гностицизма, то кромѣ М. Азіи, Сиріи, Египта и Рима, можно указать на Галлію, гдѣ поражалъ лжеименный гносисъ св. Ириней, и на сѣверную Африку, гдѣ защищалъ вѣрующихъ Тертуллианъ ²⁾.

¹⁾ О прескрипціяхъ, гл. 41.

²⁾ См. подробно о мѣстахъ, зараженныхъ гностицизмомъ, у *Harnack'a* *Die Mission und Ausbreitung*. В. II, s. 262 f.

А. Восточные или Сирійскіе гностики.

І. Офитскія секты.

На горизонтѣ исторіи гностицизмъ выступаетъ въ видѣ своеобразныхъ сектъ, получившихъ свое имя отъ змѣи — офиты (ὄφεις), наассены (ΨΠΙ). Откуда произошли офиты, подѣ какими ближайшими вліяніями сложилось ихъ ученіе, гдѣ именно и когда собственно появились ¹⁾, и всѣ ли теперь извѣстныя подѣ именемъ „офитскихъ“—секты назывались такъ и съ самаго начала и почему—всѣ эти и подобныя вопросы далеко не находятъ единодушнаго рѣшенія. А имѣя въ виду состояніе и характеръ источниковъ, трудно надѣяться на безапелляціонное рѣшеніе указанныхъ проблемъ когда либо и въ будущемъ.

По отношенію къ источникамъ изслѣдователь офитства поставленъ, по-видимому, въ довольно благопріятныя условія: источниковъ сравнительно много. Къ нимъ принадлежатъ уже не однократно издававшіеся съ 50-хъ годовъ ХІХ в. кодексы Аскевіанскій и Врукіанскій и не изданный, а

¹⁾ „Какъ змѣя осторожно и тихо выплзаетъ изъ своей трущобы и не замѣтно приближается къ своей жертвѣ.; такъ и офиты съ неожиданною быстротою появляются предѣ нашими глазами“ (Höppig).

только подробно описанный кодексъ Ахмимскій ¹⁾. Изданные кодексы содержатъ слѣдующія гностическія сочиненія на коптскомъ языкѣ, переведенныя съ греческаго: Pistis Sophia ²⁾, двѣ книги *Jeû*, или книга о великомъ *κατὰ μυστήριον λόγος* и неизвѣстное—безъ заглавія—древнее гностическое произведеніе. Но, къ сожалѣнію, эти подлинныя офитскія произведенія относятся къ довольно позднему времени существованія сектъ, ко второй половинѣ III в., и притомъ изображаютъ гностицизмъ не въ странѣ его зарожденія — въ М. Азии, Сиріи, Месопотаміи, а уже перенесеннымъ на чуждую почву, въ Египетъ ³⁾, и что также очень важно—не даютъ системы офитскихъ сектъ, а

¹⁾ Schmidt C. Sitzungsberichte d. Königl. Preussisch. Academie der Wissenschaft—XXXIII, 2 Juli 1896, S. 839—846.

²⁾ Правда, нѣкоторые изслѣдователи приписывали Pistis Sophia Валентину или его школѣ. Такъ первое изданіе Аскевианскаго кодекса озаглавливалось: „Pistis Sophia, opus gnosticum Valentina adjudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M G Schwarze, edidit I. H. Petermann. Berolini. 1851.—Узенера (Uzener H. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. T. I. 1889. S. 20) говорить: „сохранившійся на коптскомъ языкѣ памятникъ сравнительно поздней Валентиніановской школы, Pistis Sophia“. Такого же мнѣнія держались и французскіе авторы. Маттея (M. J. Matter. Histoire critique du Gnosticisme. T. II. Paris. 1843, p. 40). Р. Ренанъ (Renan. Histoire des origines du Christianisme. L. VII. Marc-Aure—(I. p. 120) и Амелино (Amelineau. Histoire de la Philosophie—ouvrage gnostique Valentin. Paris 1895, Introduction, p. III—IV. . Ср. Essai sur le Gnosticisme Egyptien Paris. 1887, p. 194) также относятъ Pistis Sophia къ Валент. школѣ

Но такое мнѣніе не имѣетъ достаточныхъ основаній Pistis Sophia не содержитъ специальныхъ признаковъ валентиніанства. Что же касается мѣста о паденіи и покаяніи эона Pistis Sophia, то оныя составляютъ общее достояніе многихъ гностиковъ. Еще Кестлингъ (Köstlin. Theologische Jahrbücher. 1854. B. XIII Heft I, S 185) совершенно справедливо отнесъ систему Pistis Sophia къ офитскимъ (ср. S 4) За нимъ слѣдуютъ Липсій (R. A. Lipsius. A Dictionary of christian Biography. W. Smith and H. Wace. London. 1897. V IV, p 405, 413), Якоби (Jacobi, Real-Encyclop. Herzog. 2 Aufl. B. V, S. 244), Гарнакъ (Harnack Texte und Untersuchungen. B. VII. Heft. II. S. 103.), Шмидтъ К. (Schmidt C. Texte und Unters. B. VIII. H. 1—2, S. 552 .) и др.

³⁾ Harnack Texte und Untersuchungen. VII, H. 2, SS. 103—104; Schmidt C. Texte und Untersuchungen. VIII, H. 1—2, S. 565.

уже предполагаютъ ихъ ¹⁾.—Главнѣйшія свѣдѣнія объ офитскихъ сектахъ заимствуются у св. Иринея ²⁾, Оригена ³⁾ и Ипполита ⁴⁾. Извѣстія Иринея и Ипполита объ офитскихъ сектахъ разнорѣчивы. По представленію Иринея, офиты двигались въ рамкахъ ветхозавѣтной іудейской религіи; а по изображенію Ипполита, наассены ⁵⁾ — такъ (еврейскимъ словомъ) онъ называетъ офитовъ—занимались фригійскими, элленскими, еракійскими, египетскими и сирійскими миами. Правда, различія въ изображеніи офитскихъ сектъ у Иринея и Ипполита не настолько значительны, чтобы нельзя было относить свидѣтельствъ ихъ къ одному и тому же семейству сектъ; но также несомнѣнно — невозможно видѣть въ нихъ описаніе однѣхъ и тѣхъ же сектъ за одно и то же время. Они даютъ изображеніе различныхъ фазъ въ исторіи офитства. Теперь возникаетъ вопросъ: кому же отдать предпочтеніе, въ смыслѣ изображенія болѣе древняго вида офитства?

Вопросъ рѣшается на общей почвѣ сравненія ересеологическихъ сочиненій Иринея и Ипполита, какъ источниковъ для изученія гностицизма.

Иринея, представляющій гностицизмъ въ дуалистической формѣ, стоящимъ подъ влияніемъ ориентализма, считается свидѣтелемъ болѣе древнимъ, чѣмъ Ипполитъ, гностицизмъ котораго проникнутъ пантеистически-монистическимъ характеромъ и зависитъ отъ греческой спекулятивной

¹⁾ *Harnack*. Texte und Unters. VII, 2. S. 110.

²⁾ *Irenäus* Contra haereses. I, 29—31, 1. Migne. Patrologiae cursus completus, t. VII; русскій переводъ протъ Преображенскаго. 2-е изд.

³⁾ *Origenes* Κατὰ Κέλσου, или Contra Celsum. VI, 25—38. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes zw. Band. Leipzig. 1899 и Migne. Patrologiae cursus completus. Ser. graec. t. XI. 1857.

⁴⁾ *S. Hippolyti*. Refutationes omnium haeresium. L. V. *Duncker* L et *Schneidevin*. Göttingae. 1859

⁵⁾ Refutatio—V, 6: οἱ ἐπικληθέντες Ναασσηνοί, τῇ Ἑβραϊκῇ φωνῇ οὕτως ὀνομασμένοι· νάας δὲ ὁ ὄφις καλεῖται. *Duncker*, p. 132

философiи ¹⁾. Однако по отношенiю къ офитству нѣкоторые исследователи, напр. Мёллеръ ²⁾ Бауръ ³⁾, Груберъ ⁴⁾ и Лихтенанъ ⁵⁾ высказываются за аркаическую древность данныхъ Ипполита. Но этотъ взглядъ, который къ существованности стремится утвердить зависимость гностицизма отъ греческой философи, не имѣетъ подъ собою прочныхъ основанiй. Въ противовѣсъ ему можно указать на оригинальный взглядъ англійскаго исследователя Салмона ⁶⁾, который отрицаетъ почти всякое значенiе за даннымъ трудомъ Ипполита. По его гипотезѣ, Ипполитъ, жившiй въ Римѣ и изучившiй гностицизмъ по книгамъ, былъ обманутъ изъ корыстныхъ цѣлей книгопродавцемъ, и вмѣсто оригинальныхъ гностическихъ сочиненiй, какъ онъ самъ думалъ, имѣлъ въ распоряженiи ловко поддѣланныя букинистомъ рукописи. Истина въ данномъ случаѣ ни на сторонѣ тѣхъ, кто преувеличиваетъ значенiе Философуманъ Ипполита, и ни на сторонѣ тѣхъ, кто видитъ въ нихъ печальное недоразумѣнiе, а въ среднiхъ, въ примирительномъ, посредствующемъ сужденiи. Справедливо говоритъ Гильгенфельдъ ⁷⁾: „мы имѣемъ здѣсь (т. е. въ Философуманѣхъ—кн. V) дѣло съ позднѣйшими образованiями, которыя, правда, сохранили еще кое-что первоначальное, но въ цѣломъ трактуютъ гностицизмъ, находящiйся въ зародышевой формѣ у барбело-гностиковъ и „гностиковъ“ Ириней, и безъ древне-гностической основы, которая еще у Ириней содержится,—были бы не понятны“.

¹⁾ Ср. *Lipsius. Zeitschrift für W. Theologie.* 1863. IV, SS. 415—416

²⁾ *Möller W. Geschichte der Kosmologie.* Halle. 1860. SS. 190. 257. 323.

³⁾ *Baur F. Christenthum der drei ersten Jahrhundert.* 2A. Aufl. S. 192.

⁴⁾ *Gruber J. Die Ophiten.* Würzburg. 1864. S. 3.

⁵⁾ *Liechtenhan R. Art-Ophiten—у Hauck'a XIV, 404.*

⁶⁾ R. S. Salmon. A Dictionary of christian Biography. V. IV. p. 87, 88, 84.

⁷⁾ *Hilgenfeld A. Die Ketzergeschichte.* S. 252; ср. ero-же—Der Gnosticismus und die Philosophumena. Zeitschr. W. Theol. 1862. IV, SS. 430—431. Ср. *Hönig A. Die Ophiten.* 1879. SS. 30—31

Потомъ, критика текста ересологовъ ¹⁾ устанавливаетъ, что отдѣль св. Иринея о гностикахъ-барбелитахъ (I, 29) заимствованъ изъ *раннѣйшаго* источника, по всей вѣроятности, — синтагмы Густина мученика, которая явилась раньше *Refutatio* Ипполита на 100—90 лѣтъ. Свѣдѣнія же св. Иринея о „гностикахъ“ (30 гл.) и кайнитахъ (31, 1) добыты на основаніи самостоятельнаго изученія источниковъ ²⁾. — Что касается данныхъ о гностикахъ—„офіанахъ“ Оригена (*contra Celsum* VI, 25—38), то они весьма цѣнны. Правда, эти данныя заимствованы изъ вторыхъ рукъ, у Цельса. Однако Оригенъ ³⁾ провѣрялъ сообщенія Цельса, и они оказались вѣрными. Между тѣмъ появленіе „Истиннаго слова“ Цельса ⁴⁾, въ которомъ находятся свѣдѣнія объ офіанахъ, относится ко 2-й половинѣ II в. Слѣд., мы имѣемъ у Оригена данныя объ офіанахъ весьма почтенной древности, притомъ, самостоятельныя, т. е. независимыя отъ Иринея и его источниковъ. — Свѣдѣнія объ офитахъ псевдо-Тертуліана (Ипполита I), св. Епифанія, Филастрія и Теодорита самостоятельнаго значенія не имѣютъ; а если отчасти и имѣютъ (у Епифанія), то относятся къ довольно позднему времени существованія офитства, къ IV-му вѣку.

Необходимо замѣтить, что указаніе источниковъ для изображенія офитскаго гностицизма не можетъ быть точнымъ, и всегда является болѣе или менѣе условнымъ. Дѣло въ томъ, что наименованіе извѣстныхъ гностическихъ сектъ

¹⁾ *Lipsius*. Zur Quellenkritik des Epiphanius Wien. 1865. S. 57... Его же. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig. 1875, S. 36..., во ср. *Lipsius—Z. W. T.* 1863, IV, S. 421. См. *Harnack*. Zur Quellenkritik der Geschichte d. Gnosticismus. Leipzig. 1873 SS. 41—56. *Hilgenfeld D* Ketzergeschichte. SS. 232, 235, ср. 241.

²⁾ *Contra haer.* I, 31, 2: „Я собралъ ихъ (т. е. описываемыхъ сектъ) сочиненія (conscriptiōnes)“, говоритъ св. Иринея.

³⁾ *Contra Celsum—VI*, 30, 33.

⁴⁾ *Harnack A.* Die Chronologie der altchristlichen Literatur. Leipzig. 1897. B. I. S. 314—315. *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Litteratur. Freiburg. 1902. B. I. S. 158—159.

„офитскими“ является собственно *terminus technicus*, и до сихъ поръ между изслѣдователями нѣтъ еще соглашенія, какія именно секты нужно подвести подъ разрядъ „офитскихъ“: терминъ понимается то болѣе широко, то сравнительно узко. Послѣдователи этихъ сектъ не называли себя „офитами“, или „наассенами“. Ипполитъ¹⁾ свидѣтельствуетъ что многіе изъ нихъ любили называть себя „гностиками“ по преимуществу. Слѣд., имя — офиты — дано имъ другими, со стороны. Оно *не современно* раннему офитству²⁾ и *не дано одновременно* всѣмъ сектамъ, теперь извѣстнымъ подъ именемъ „офитскихъ“. Ириней, напр., излагая офитскія системы, *не называетъ* ихъ еще офитскими. Очевидно, это имя къ нимъ тогда еще не прилагалось. Значить были офиты до „офитства“. Впервые одно имя „офѳанъ“ (вмѣстѣ и каинитовъ), въ простомъ перечнѣ, упоминается у Климента Александрійскаго³⁾. Ипполитъ I⁴⁾ даетъ уже свѣдѣнїя объ офитахъ и родственныхъ имъ сектахъ — каинитахъ и сеѳи-

1) Refutatio V, 6: ἐπεκάλισαν ἑαυτοὺς γνωστικούς, φίσκοντες μόνον τὰ βάθη γινώσκειν.—Duncker, p. 132; ср V, 2 (p. 130); V, 11 (p. 176).

2) Сообщение Ипполита (II), что ранѣе, чѣмъ они назвали самихъ себя „гностиками“,—они были извѣстны подъ именемъ „наассеновъ“ (V, 6; p. 132)—„мало вѣроятно“ (Ср. Hilgenfeld—D. Ketzergeschichte, S. 252) и не соотвѣтствуетъ другимъ даннымъ *Епиоанїй*, напр., ерес. XXXVII, 1; Ср. XXVI) производить офитовъ отъ Николая, *гностиковъ* и другихъ ересей. „Οἱ Ὀφίται, τὰς προφίσεις εὐλήφασιν ἀπὸ τῆς τοῦ Νικολάου, καὶ Γνωστικῶν καὶ τῶν πρὸ τούτων αἰρέσεων“. *Fr Oehler. Corpus haereseologicum*. 1859. Berolini. T. II, p. 494.

3) *Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 17*. „Καίανισταί τε καὶ οἱ Ὀφίται προσαγορευόμενοι“... Die griech. christ Schriftsteller. B. III. Leipzig. 1909, p. 76 (рус. перев. стр. 901).

4) Hippolytus I и II—условное обозначеніе двухъ ересеологическихъ сочиненій, принадлежащихъ одному и тому же автору: Ипполитъ I—это его синтагма противъ всѣхъ ересей, извѣстная благодаря Фотію и восстановленная или открытая Липсіемъ въ псевдо-Тертуліанѣ. Ипполитъ II—это указаніе на другое сочиненіе Ипполита—его Refutatio или Philosophumena Подобную техническую терминологию ввелъ первый, кажется, Гильгенфельдъ (см. Die Ketzergeschichte. S. 9...).

анахъ 1). Ипполитъ II 2) называетъ офитовъ наассенами и причисляетъ къ нимъ — ператовъ, сееіанъ и Јустина, хотя въ другомъ мѣстѣ 3) мимоходомъ упоминаетъ и офитовъ, вмѣстѣ съ каинитами и какими то ноахитами. Оригенъ 4) знаетъ офіанъ и, не указывая отдѣльныхъ сектъ, называетъ учителемъ ихъ Евфраата. Изъ ересеологовъ IV в. Епиеаній 5) даетъ подробныя свѣдѣнія объ офитахъ и ихъ многочисленныхъ сектахъ, изъ которыхъ нѣкоторыя неизвѣстны изъ другихъ источниковъ (напр. страгіотики, фивіониты, кодуіаны). Филастріей 6) начинаетъ свою книгу объ ересеяхъ офитами (съ каинитами и сефіанами). Ересеологъ V в., бл. Теодоритъ 7) даетъ цѣнное указаніе относительно термина „офиты“ или „офіане“. Свою рѣчь о сееіанахъ онъ начинаетъ такъ: „Сееіане, которыхъ *нѣкоторые* именуютъ офіанами или офитами, почитаютъ (соб. называютъ) богомъ всего—человѣка“. Значитъ, даже въ половинѣ V в. термины—офитовъ и офіанъ — не получили еще общепризнаннаго смысла и не прилагались къ опредѣленнымъ сектамъ 8).

Слѣдовательно, историческая справка не даетъ твердыхъ основаній для названія извѣстнаго семейства гностическихъ сектъ офитскими. Тѣмъ не менѣе имя — офиты и

1) *Fr. Oehler. Corpus haereseologicum. T. I, p. 273—274 (Ps. Tertullianus).*

2) *Refutatio. V, 6, 12, 18 и 23 Duncker. pp. 130. 176. 198 и 214.*

3) *Refutatio. VIII, 20. Duncker. p. 438.*

4) *Κατὰ Κέλσου или Contra Celsum—VI, 25—38.*

5) *Панарій. Ерр. XXXVII, XXV, XXVI, XL.*

6) *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. XXXVIII. S. Filastrii-Diversarum hereseon liber. 1898, cap. I—III, p. 2.*

7) *Theodoret. Αἰρετικῆς κακομυθίας, λόγος πρῶτος, κ. XIV. „Οἱ δὲ Σημιανοὶ, οὓς Ὀφριανοὺς ἢ Ὀφίτας τινὲς ὀνομάζουσιν, ἀνθρώπον καλοῦσι τὸν τῶν ἀπάντων Θεόν. Migne Patrologiae cursus completus. T. LXXXIII, c. 369.*

8) Для насъ непонятно, какимъ образомъ Липсіей (*Z. W. T. 1863, IV, 424—5*) могъ придти къ выводу: „Тινες“ (нѣкоторые) отнюдь не доказываетъ, чтобы даже во времена Теодорита имя офитовъ не было во всеобщемъ употребленіи для изображаемой имъ партіи“.

офіане — очень древнее. Оно введено въ употребленіе въ концѣ II, или въ самомъ началѣ III в. (см. Ипполитъ I и Климентъ Алекс.). Весьма вѣроятно, наименованіе—офиты, офіане—появилось тогда, когда, съ умноженіемъ гностическихъ сектъ, началась квалифікація ихъ.

Что же было основаніемъ для названія нѣкоторыхъ сектъ „офитскими“? Нужно, разумѣется, считать каламбуromъ, когда говорятъ: „чего не могутъ понять, т. е. въ гностицизмѣ, то рассматриваютъ, какъ офитское“¹⁾. Равнымъ образомъ нельзя согласиться и съ тѣмъ взглядомъ, что наименованіе—офиты—прилагалось, такъ сказать, къ безличному гностицизму, гностическому субстрату, хаосу, изъ котораго потомъ выдѣлились особыя школы или личности²⁾. И среди офитовъ извѣстны отдѣльныя выдающіяся личности, напр. Евфраатъ³⁾, Петръ⁴⁾.

Можно думать, имя „офитовъ“ дано извѣстной сектѣ или сектамъ въ виду ихъ особаго отношенія къ змѣѣ, напр., почитанія ея, или центрального положенія въ системѣ. Поэтому намъ необходимо выяснитъ, какое положеніе занимала змѣя въ сектахъ, извѣстныхъ подъ именемъ „офитскихъ“.

Среди „гностическихъ“ сектъ, описанныхъ св. Иринеемъ (I, 29—31, 2), въ системахъ двухъ изъ нихъ фигурируетъ змѣй. Одни гностики, по словамъ Иринея, учили, что Ялдаваоѳъ, сынъ богини Пруники, не уважавшій свою мать и самъ, подвергшійся оскорбленіямъ со стороны собственныхъ дѣтей, „въ скорби и отчаяніи обратилъ взоръ на лежащую внизу тину матеріи (*faeces materiae*) и направилъ на нее свою похоть, отчего родился сынъ. Это есть умъ,

¹⁾ Ср. *Harnack A Texte u Untersuch.* VII, 2, s 104.

²⁾ Ср. *Liechtenhan—y Hauck.* B. XIV. S. 404.

³⁾ *Hippolytus.* Refutatio V, 13, cp. IV, 2. Duncker, S. 182. 50. *Origenes,* Contra Celsum. VI, 28.

⁴⁾ *Енуфаній* Ерес XL

являющийся въ образѣ змѣя (*Noû in figura serpentis contortum*); отсюда духъ, душа и все въ мѣрѣ; оттого произошли всякая забывчивость, злоба, ревность, зависть и смерть. Этотъ змѣеобразный и извитой Умъ получилъ еще болѣе изворотливости отъ отца, когда онъ былъ съ отцомъ на небѣ и въ раю“. Слѣд., здѣсь змѣй представляется рожденнымъ изъ хаоса, сыномъ Ялдаваоа, виновникомъ всякаго безпорядка. Но съ другой стороны, по ученію той же секты, змѣй какъ бы переходитъ въ услуженіе благой силѣ. Мать Ялдаваоа „постаралась посредствомъ змѣя оболъстать Еву и Адама къ преступленію заповѣди Ялдаваоа“ (*argumentata est per serpentem seducere Evam et Adam supergredi præceptum Jaldabaoth*)... И змѣй, противодѣйствовавшій отцу (*adversus patrem operantem*), былъ изгнанъ имъ въ дольний мѣръ“.

Здѣсь отъ него произошло шесть сыновей, которые вмѣстѣ съ отцомъ составляютъ семь міровыхъ демоновъ, „противостоящихъ человѣческому роду и всегда противодѣйствующихъ ему, потому что ихъ отецъ былъ низверженъ долу за людей“ (*quoniam propter eos pater illorum projectus est deorsum*)¹⁾. Нельзя говорить, что Пруника воспользовалась змѣемъ, лишь какъ орудіемъ, для своихъ цѣлей. Его дѣйствіе разсматривается, какъ противленіе отцу—Ялдаваоу, и послѣдній наказываетъ его за такое дѣло. Потомъ, какъ сейчасъ увидимъ, офіане Оригена именно прославляли змѣя за его совѣтъ людямъ. Слѣд., въ разсматриваемой системѣ положеніе змѣя двойственное — змѣй существо хаотическое, и тотъ же змѣй въ услуженіи высшему началу. — Относительно другой „гностической“ секты Ириней сообщаетъ: „Нѣкоторые говорятъ, что сама премудрость сдѣлалась змѣемъ (*Quidam enim ipsam Sophiam serpentem factam dicunt*), поэтому она противостала творцу Адама и принесла знаніе людямъ; и поэтому также змѣй названъ хитрѣйшимъ изъ всѣхъ.

¹⁾ Contra haeres. 1, 30, 5. 7. 8.

Кромѣ того, по причинѣ положенія нашихъ кишекъ, чрезъ которыя проходитъ пища, и по самой фигурѣ, какую они имѣютъ, наше внутреннее устроеніе въ образѣ змѣя представляетъ нашу сокровенную родительницу¹⁾. Проводитъ рѣзкую грань между двумя сектами въ виду будто бы противоположнаго положенія змѣя въ нихъ, какъ это думаетъ Липсій²⁾, намъ не представляется возможнымъ. Даже мы сомнѣваемся въ томъ, чтобы подъ *quidam* (τινές) разумѣлась совершенно отдѣльная секта. Здѣсь просто можетъ быть рѣчь о мнѣніи „нѣкоторыхъ“ послѣдователей одной и той же секты, тѣмъ болѣе что объ особой системѣ ученія этихъ „нѣкоторыхъ“ ничего не говорится.

У офіанъ Оригена змѣю приписывается двоякое значеніе. Съ одной стороны, онъ есть злой демонъ, царствующій въ тартарѣ—Левіаѳанъ, душа всего (ἡ τῶν ὅλων ψυχῆ); одинъ изъ враждебныхъ высшему міру архонтовъ—Раѳаиль—надѣляется змѣевидною формою (δρακοντοειδῆ)³⁾. Съ другой стороны, говорится, что офіане получили свое наименованіе отъ змѣя, давшаго прекрасный совѣтъ первымъ людямъ⁴⁾; деміургъ клеймится „κατηραμένος θεός“ потому, что онъ проклялъ змѣя, принесшаго первымъ людямъ познаніе о добромъ и зломъ⁵⁾; кругъ Софіи изображается обвитымъ змѣевидно (περιπεπλεγμένος κύκλος)⁶⁾. Здѣсь между змѣемъ, какъ пневматическимъ существомъ, принесшимъ людямъ гносисъ, и змѣемъ тартара проводится, по-видимому, рѣзкое раздѣ-

¹⁾ Contra haeres. XXX, 15; рус. пер. 108.

²⁾ Lipsius. Zeitschrift f. wissenschaft. Theologie, 1863. IV, SS. 424. 457. 1864, I, S. 50.

³⁾ Origenes, Contra Celsum VI, 25, 35 и 30.

⁴⁾ —VI, 28: „οἱ τὰ τοῦ ὄφρατος ἐλόμενοι ὡς καλῶς τοῖς πρώτοις ἀνθρώποις συμβουλεύσαντος“.

⁵⁾ VI, 28: „ἐπεὶ περ τῷ ὄφει, γινώσκον καλοῦ καὶ κακοῦ τοῖς πρώτοις ἀνθρώποις εἰσηγουμένῳ, κατηράσατο“

⁶⁾ —VI, 38.

ление ¹⁾. Но съ другой стороны, не нужно забывать, что у офіанъ Оригена мы имѣемъ дѣло только съ графическимъ изображеніемъ системы. Очень можетъ быть, что при подробномъ изображеніи системы рассказы о двухъ змѣяхъ какъ л. переплелись бы между собою. Подтверженіемъ этого предположенія можетъ служить описаніе секты гностической у Иринея (I, XXX 5. 7. 8).—У Ипполита I ²⁾ имѣетъ мѣсто странное смѣшеніе: воздается поклоненіе, по-видимому, тому самому змѣю, давшему познаніе о добромъ и зломъ, какой является и сыномъ Ялдаваооа и искушителемъ Евы. — Въ сектахъ наассеновъ, у Ипполита II положеніе змѣя также двойное, но иное, чѣмъ у указанныхъ ересеологовъ. Собственно у наассеновъ ³⁾ возводится на змѣя все духовное (*κάκεινω μόνω τῷ νάξ ανακείσθαι πᾶν ἰσρὸν καὶ πᾶσαν τελετήν καὶ πᾶν μυστήριον*) и физическое (*ἡ ὑγρά οὐσία*). У ператовъ ⁴⁾ змѣй называется ὁ καθολικός ὄφις, ὁ ἀληθινὸς ὄφις ὁ τέλειος, θεὸς σωτηρίας. У сеѳіанъ ⁵⁾ совершенное слово нисходитъ свѣше, отъ свѣта, и, уподобившись змѣю, входитъ въ нечистую мать, обманувши еѣ подобіемъ змѣи, чтобы снять оковы, наложенныя на высшій разумъ. Въ то же время у ператовъ ⁶⁾ боги погибли — планеты всякаго брэннаго бытія — змѣи пустыни, жалившія сыновъ Израиля. У сеѳіанъ ⁷⁾ змѣй, вошедшій въ

¹⁾ „Отношеніе этихъ двухъ змѣеобразныхъ началъ, говорить Липсій („Z. W. T. 1864, I, S. 51). можетъ быть понимаемо, какъ противоположное“.

²⁾ Ps -Tertullianus VI: „serpentem magnificent... ipse enim, inquit, scientiae nobis boni et mali originem dedit... Jaldabaoth. . ex semet ipso edidisse virtutem et similitudinem serpentem... istum fuisse serpentem, cui Eva quasi filio deo crediderat... ideo generi humano scientiam bonorum et malorum contribuit“. Oehler. I, p. 273—4.

³⁾ Refutatio V. 6. Duncker, p. 170.

⁴⁾ Refutatio V, 16. Duncker, p. 192.

⁵⁾ Refutatio V. 19. Duncker, p. 206.

⁶⁾ Refutatio V, 16, „οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας οἱ ἀστέρες· οἱ τῆς μεταβλητῆς γενέσεως... ὁ ἑλιπίαις ὑπὸ τῶν ὄφειων τῆς ἐρήμου... τοῦτέστι τῶν θεῶν τῆς γενέσεως. Duncker, p. 190. 192.

⁷⁾ Refutatio V, 19. Duncker, p. 206.

нечистую матеръ, есть виновникъ всякаго тлѣннаго бытія. Слѣд., какъ отчасти у офіанъ Оригена, такъ и у наассеновъ Ипполита II проводится, по-видимому, довольно рѣзкое раздѣленіе между змѣемъ, какъ началомъ высшаго міра, и змѣемъ, принадлежащимъ къ низшей области бытія. — У Епифанія ¹⁾ и, кажется, у Филастрія ²⁾ мы встрѣчаемъ, какъ и у Ипполита I, такое же странное смѣшеніе змѣи, какъ предметъ поклоненія, съ змѣемъ, сыномъ Ялдаваога, соблазвившимъ Еву. Теодоритъ ³⁾ въ одной главѣ объ ученіи сеіанъ, или офіанъ, офитовъ, объединяетъ все то, что Иринеи говоритъ о „гностикахъ“ различныхъ видовъ. Поэтому у него въ системѣ сеіанъ змѣи является—и какъ сынъ непокорнаго сына Пруники, и какъ одинъ изъ семи (архонтовъ) Михаилъ, и какъ пневматическое существо, съ самого начала пребывавшее съ Софіей (τὸν ὄφιν τῆ Σοφίᾳ συνείναι), хотя относительно послѣдняго и сказано — τινές... φασι (ср. Иринеи—I, XXX, 15).

Кромѣ офитскихъ сектъ, описанныхъ отцами и писателями церкви, слѣдуетъ упомянуть объ офитахъ египетскихъ Pistis Sophia и кн. Jeû. У нихъ встрѣчаются только случайныя упоминанія о змѣѣ. Такъ о нѣкоторыхъ эманацияхъ Authades'a говорится, что „одна превратилась въ образъ большой змѣи, другая превратилась въ образъ василиска съ семью головами, третья—въ образъ дракона“ ⁴⁾. Въ другомъ мѣстѣ сказано: „Я (Христосъ) вывелъ Pistis Sophia изъ хаоса, и она наступила на эманацию Authades'a съ видомъ змѣи, и на эманацию съ видомъ василиска съ семью головами, и на силу съ видомъ льва и дракона“ ⁵⁾.

¹⁾ Ерес. XXXVII, 1, 4—5.

²⁾ Diver. her. liber. c. 1.

³⁾ Haer. fabul. compend L. I, c. XIV; Migne—t. LXXXIII, c. 365...

⁴⁾ С Schmidt. Koptisch gnostische Schriften. Leipzig. 1905, B. I, s. 88.

⁵⁾ С Schmidt. B. I. S. 91, 100.

Такимъ образомъ, говоря вообще, въ сентахъ, извѣстныя подъ именемъ офитскихъ, змѣи играютъ ту или другую роль, большею частью — двойную: и какъ существо, принадлежащее къ высшему міру, и какъ хаотическое начало (сынъ Ялдаваога). Но гдѣ змѣю усваиваются различныя роли въ одной и той же системѣ (у офитъ Оригена, у ператовъ и севитанъ Ипполита II), тамъ между ними проводится рѣзкое раздѣленіе. Только странное положеніе змѣи у офитовъ Ипполита I и Еписанія (ср. Иринея I, 30, б. 7. 8, и Θεодорита I, с. 14—и какъ предмета обожанія и какъ злого существа) вызываетъ удивленіе. Но такая странность была замѣчена еще самимъ отцомъ. Онъ говоритъ ¹⁾: „офиты сами себѣ опровергаютъ своими собственными догматами, то прославляя змѣя, то утверждая, что онъ сдѣлался обманникомъ Евв., и то объявляютъ его Христомъ, а то сыномъ высшаго Ялдаваога... Какъ змѣи есть царь небесный, если онъ возсталъ противъ отца? И если онъ даетъ вѣдѣніе, то какъ возвѣщаютъ о немъ, что онъ обманомъ прельстилъ Евву?“.

Что именно въ виду такого или иного положенія змѣи въ офитскихъ сентахъ дали имъ имя „офитскихъ“, объ этомъ свидѣлствуютъ сами ересеологи. Напр., Ипполитъ I ²⁾ говоритъ: „офитами называются, ибо змѣя прославляютъ“. Еписаній ³⁾ замѣчаетъ: „называются офитами потому, что чтутъ змѣя“. То же самое подтверждаетъ и Филастрий ⁴⁾. Правда, другіе ересеологи не говорятъ о поклоненіи змѣю. Однако, напр., „нѣкоторые“ (quidam, τινές) св.

¹⁾ Еписаній, Ерес. XXXVII, 6.

²⁾ Pa. Tertullianus—VI: „Ophitae nuncupantur. Nam serpentem magnificent“. Oehler, I, 273.

³⁾ Haer. XXXVII, 1: „Οφίται δὲ καλοῦνται δι' ὃν βοῦζίζουσαν ὄφιν“. Oehler, II, p. 494.

⁴⁾ Diver. heres. liber. I, c. I: „Primi sunt Ophitae, qui dicuntur (et) serpentina. Isti serpentem id est colubrem venerantur“.—Corpus scriptorum.—XXXVIII, p. 2.

Иринея ¹⁾ и слѣд. Θεодорита ²⁾ весьма близки къ тому по своему воззрѣнiю. У Оригена ³⁾ мы встрѣчаемъ чрезвычайно интересное замѣчанiе, что офіане получили свое названiе отъ змѣя, давашаго первымъ людямъ благой совѣтъ. Въ такомъ случаѣ и „нѣкоторые“ Иринея съ Θεодоритомъ имѣли право на наименованiе ихъ офитами, ибо у нихъ премудрость, сдѣлавшаяся змѣемъ, принесла познанiе людямъ. Весьма почетное положенiе змѣя въ системѣ собственно наассеновъ, ператовъ и сефiанъ ⁴⁾ не подлежитъ сомнѣнiю. Слѣдовательно, было достаточно законныхъ основанiй для названiя этихъ сектъ по змѣю (ΣΠΙ).—Но были другiя секты тоже „офитскiя“, гдѣ змѣй не только не служилъ предметомъ поклоненiя, но и вообще не игралъ роли. Таковы, напр., гностическiя системы Аскевiанскаго (Pistis Sophia) и Брукiанскаго (книги *Jeû* и сочиненiе безъ заглавiя) кодексовъ—офитскiя системы „безъ *orphis'a*“, не считая случайныхъ упоминанiй о змѣевидныхъ драконахъ.

Заключительный выводъ относительно наименованiя офитовъ можетъ быть сдѣланъ слѣдующiй. Имя офитовъ явилось только въ самомъ концѣ II в. или даже въ началѣ III. Св. Иринея, излагая гностическiя системы офитскаго типа (I, 29—31, 2), еще не называетъ ихъ офитскими. Названiе—офитовъ— дано извѣстнымъ сектамъ другими, со стороны. Сами же послѣдователи ихъ называли себя гностиками. Объ этомъ ясно свидѣтельствуется Ипполитъ ⁵⁾ и отчасти Епифанiй ⁶⁾. Впервые, вѣроятно, назвали офитскими тѣ секты, которыя поклонялись змѣю. Однако не во всѣхъ—извѣстныхъ подъ именемъ офитскихъ—сектахъ змѣй служилъ предметомъ культа; тѣмъ болѣе—не во всѣхъ змѣй занималъ центральное мѣсто въ системѣ. Очевидно, были

¹⁾ Противъ ересей, I, 30, 15.

²⁾ Haer. fabul. comp. L. I, с. 14.

³⁾ Contra Celsum. VI, 28.

⁴⁾ Hippolytus. Refutatio. V, 6; V, 16; V, 19 Duncker, 170. 192 206.

⁵⁾ Refutatio. V, 2. 6. 11. Duncker p. 130 132. 176.

⁶⁾ Ерес XXXVII, 1; ср. XXVI

болѣе серьезныя основанія для распространенія на цѣлый кругъ сектъ одного имени, отнюдь не характернаго для нихъ ¹⁾. Такія основанія могли заключаться только въ сродствѣ ученія извѣстныхъ сектъ, такъ что наименованіе—офитскія—нужно считать техническимъ терминомъ, поводъ къ которому былъ данъ хоть отдаленнымъ отношеніемъ извѣстныхъ сектъ къ змѣю. Вотъ почему изслѣдователи имѣли полное право за сходство въ ученіи отнести къ разряду офитскихъ сектъ и системы Pistis Sophia и книги Jeu, гдѣ о змѣѣ упоминается чрезвычайно рѣдко и лишь случайно; такъ получились офиты безъ „orphis'a“ ²⁾.

Въ чемъ же состояло ученіе офитовъ? Начнемъ съ древнихъ.

Въ самомъ концѣ 1-й книги (XXIX—XXXI, 2) своего сочиненія „Противъ ересей“ св. Ириней описываетъ рядъ родственныхъ сектъ — варвелитовъ, „гностиковъ“ и каинитовъ,—происходившихъ отъ симоніанъ (XXIX, 1) и вызвавшихъ появленіе валентиніанъ (XXXI, 3).

Во главѣ всего, по ученію гностиковъ — варвелитовъ, стоитъ Неименуемый (Innominabilis) отецъ и вѣчный, не старѣющій дѣвственный (nunquam senes entis in virginali spiritu) эонъ, ВарVELO ³⁾. Они составляютъ какъ бы первую высшую

¹⁾ Справедливо говоритъ Шмидтъ (Texte und Untersuchungen VII, 2, S. 560—1), что наименованіе извѣстныхъ сектъ—офитскими „рѣшительно не мѣтко“. Ср. Липсій (Z. W. T. 1863, IV, 424—5).

²⁾ Ср. Harnack. Texte und Untersuchen. VII, 2, S. 104

³⁾ Греч. Βαρβηλώ (Ирин. I, 29, 1; Епиф. Ср. 25, 2, Филастр. с. 33), также и Βαβηλώε (Епиф. Ср. 21, 2, Θεодор. I, 13). Филологическія производствa этого имени весьма различны. По Петавію—это слово сирійское, происходитъ отъ בבל בן сынъ Ваала, т. е. Юпитера. „Беллерманъ переводитъ—сынъ Господа и производитъ בבל בן собственно „дочь Господа“ (Schmidt T. Unter. VIII, 2. 559—60). Такъ думаетъ и Маттеръ (M. J. Matter. Histoire critique du gnosticisme. II, p. 201). Гарвей производитъ отъ сирійскаго בבל בן אלה, т. е. богъ въ четверицѣ (ἐν τετραδί θεός) Къ нему присоединяется Липсій (Gnostic 115 и „Ophitische Systeme“. Z. W. T. 1863, 445) По объясненію Буссе (Hauptprobleme der Gnosis. S. 14), это слово представляетъ собою искаженіе παρθένος, посредствующимъ звеномъ къ чему могло служить слово Βαρβηλώ; у Св. Епифанія (Haer. XXVI, 1; ed. Oehler II, 1, p. 170).

сизигию, прославляемую четырьмя низшими сизигіями, явившимися изъ отца путемъ эманации. Эти послѣднія сизигіи образуютъ: 1) мысль и слово (*ἔννοια* и *λόγος*), 2) нетлѣніе и Христось (*Ἀφθαρσία* и *Χριστός*), 3) жизнь вѣчная и воля (*ζωὴ αἰωνία* и *Θέλημα*), 4) умъ и предвѣдѣніе (*νοῦς* и *πρόγνωσις*)¹⁾ — Полнымъ отраженіемъ этихъ сизигій служить второй рядъ сизигій, назившихся изъ первыхъ. Въ соотвѣтствіе съ немѣющимъ имени отцомъ и Варвело является сизигія саморожденнаго и истины (*Ἀυτογενής* и *ἀληθεία*) — это отъ первой ранѣйшей сизигіи—слова и мысли. Вторая сизигія 1-го ряда — Христось и нетлѣніе — производятъ изъ себя четыре свѣтила (*quatuor luminaria*). Отъ третьей сизигіи — воли и вѣчной жизни — произошли благодать, хотѣніе, смыслъ и разумъ (*χάρις*, *θέλημα*, *σύνεσις* и *φρόνησις*). Изъ нихъ „благодать сочеталась съ великимъ и первымъ свѣтиломъ; подъ нимъ они разумѣютъ Спасителя и называютъ его Армогеномъ (*Armogenes*); хотѣніе же соединилось со вторымъ, которое они называютъ Рагуель (*Raguel*), смыслъ—съ третьимъ свѣтеломъ, котсрому они даютъ имя Дадуль (*Дадидь*, *David*), разумъ—съ четвертымъ, которое они называютъ Элелетъ“²⁾. — „Послѣ того какъ все такъ утвердилось (*confirmatis igitur omnibus*), Саморожденный сверхъ того произвелъ совершеннаго и истиннаго человѣка, котораго они называютъ Адамантомъ (*Adamantem*)... Саморожденный при этомъ же произвелъ съ человѣкомъ и сочеталъ съ нимъ — совершенное знаніе (*agnicionem perfectam*), ему также дарована дѣвственнымъ духомъ непобѣдимая сила, и все стало прославлять великаго эона. Отсюда — говорятъ они — произошли — мать, отецъ и сынъ; отъ человѣка же и знанія (*Gnosi*) произросло дерево, которое они также называютъ знаніемъ“ (*Gnosim*)³⁾.—

¹⁾ *Contra haer.* I, 29, 1.

²⁾ *Contra haer.* I, 29, 2.

³⁾ *Contra haer.* I, 29, 3.

Дальнѣйшее въ системѣ варвелитовъ у св. Иринея не стоитъ въ тѣсной связи съ предшествующимъ, представляя родъ отрывка. По ходу дѣла въ системѣ теперь долженъ быть сдѣланъ переходъ отъ царства свѣта, отъ міра пневматическаго, къ міру тѣлесному. Но имѣемъ другое.

Отъ перваго ангела Единороднаго произошелъ Духъ Св., также называемый *Σοφία* и *Προούμιος* ¹⁾. Кто такой—Единородный? и откуда онъ сразу взялся?—понять трудно. Гильгенфельдъ ²⁾ полагаетъ, что здѣсь разумѣется „совершенный человѣкъ“, неимѣвшій парнаго существа, почему—какъ-бы въ восполненіе—при немъ находился ангель. Однако выше ясно сказано, что человѣкъ находился въ сочетаніи съ гноссисомъ. Пруникъ ищетъ себѣ парное существо для сочетанія. При этомъ она изъ царства свѣта заглянула и въ нижнія области (*inferiores partes*). Не найдя для себя пары, Пруникъ, по своей добротѣ и простотѣ, но безъ благоволенія отца, произвела перваго начальника (*πρωταρχῶν*), создателя этого міра (*fabricatorem conditionis hujus*), существо, надѣленное незнаніемъ и дерзостью (*ignorantia et audacia*). Этого перваго начальника увлекаетъ отъ матери въ нижнія области великая сила (*virtutem magnam abstulisse cum a matre... in inferiora*). Здѣсь онъ произвелъ властителей, ангеловъ, тверди и всѣ земныя вещи (*potestates, angelos, firmamenta, terrena omnia*); а потомъ—злобу, ревность, зависть, ярость и похоть. Послѣ этого мать—*Sophia* скорбная удалилась вверхъ и составила осмирицу (*octonatio*). Оставшійся ея сынъ сказалъ: я одинъ богъ ревнитель ³⁾.

¹⁾ *Προούμιος* относится у Оригена къ тому же существу, къ какому прилагается и имя *Παρθένος*. Κατὰ Κέλσου VI, 34: „...καὶ Προουμιῶ τινος ῥέουσαν δόναμιν παρθένου“. Origenes Werke. B. II. S. 103. По филологіи слова и по описанію Епиеванія (ер. XXV, 4; ср. XXXVII, 3)—это было развратное существо.

²⁾ *Hilgenfeld*. Die Ketzergeschichte. S. 237.

³⁾ *Contra haereses*. I, 29, 4.

Здѣсь отдѣлъ кончается почти *ex abrupto*. Ибо о космогоніи, антропологіи, сотериологіи у Иринея не говорится, хотя дѣятельность протархона уже начинается.

Весь рассматриваемый рассказ св. Иринея о системѣ варвелитовъ производитъ впечатлѣніе отрывка, выписокъ изъ какого то литературнаго источника. Рассказъ и начинается уже заявленіемъ, что авторъ имѣетъ въ виду изложить только главные мнѣнія (*principales*). Между тѣмъ авторъ не имѣлъ, повидимому, данныхъ и для этого. Онъ ограничивается одною теогоніей, опуская другія главные части системы. Самый рассказъ не отличается ясностью; въ особенности, какъ отмѣчено, трудно установить связь между послѣднимъ отдѣломъ, начинающимся сообщеніемъ о появленіи Софіи, и раннѣйшимъ.

Въ главахъ XXX—XXXI, 2 св. Иринея излагаетъ систему „другихъ“ (*alii*) гностиковъ, какъ нѣчто уже законченное. Систему этихъ гностиковъ Иринея уже самостоятельно изучилъ ¹⁾ и представлялъ ее такъ.

Въ глубинѣ ²⁾ обитаетъ первый свѣтъ (*primum lumen*), называемый также „отцомъ всего“ (*pater omnium*) и „первымъ человѣкомъ“ (*primus homo*). Его мысль именуютъ сыномъ его, сыномъ человѣческимъ и вторымъ человѣкомъ (*filius hominis, secundus homo*). Ниже ихъ стоитъ св. Духъ—первая жена (*prima femina*), мать живущихъ (*mater viventium*). „Когда же въ послѣдствіи первый человѣкъ съ своимъ сыномъ возвеселился о красотѣ Духа, т. е. жены и озарилъ ее, то родилъ отъ нея нетлѣнный свѣтъ, третьяго мужа—Христа (*lumen incorruptibile... Christum*) ³⁾. Эти четыре божескія существа соста-

¹⁾ *Contra haer.* I. XXXI, 2: „Я собралъ ихъ сочиненія“ (*collegi eorum conscriptiones*).

²⁾ У св. Иринея XXX, 1. *In virtute Bythi*; у Θεодорита I, 14—*domicilium in Bytho habere* (*affirmantes*); греч. ἐν Βυθῶ τὴν οἰκίαν ἔχειν (*διαβεβαίωμενοι*).

³⁾ *Contra haer.* I, XXX, 1.

вляють „истинную и святую церковь“ (*vera et sancta ecclesia*) или нетлѣнный эонъ (*incorruptibilis Aeon*). Ниже божественныхъ существъ находятся отдѣльныя стихіи: вода, мракъ (*tenebrae*), глубина и хаосъ, надъ которыми носится духъ— первая жена¹). Значить, *рядомъ съ міромъ свѣта съ самаю начала самостоятельно существуетъ хаосъ*. При „озареніи“ (*illuminante*) первой жены отцомъ и сыномъ, отъ нея произошелъ не только Христосъ, принадлежащій къ правой сторонѣ (*dexter*); но отъ чрезмѣрнаго переполненія часть силъ излилась и въ лѣвую сторону, „имѣя орошеніе свѣта“ (*humectationem luminis*). Изъ нихъ (т. е. силъ) явилась Пруника, премудрость, муже-женское существо (*masculofemina*). Эта Пруника дѣлается началомъ творенія, движенія, принципомъ космогоническимъ. Она нисходитъ въ самыя нижнія воды и приводитъ ихъ въ движеніе. Матерія устремляется къ ней и къ свѣту, находящемуся въ ней, и образуется тѣло. Будучи крайне обременена матеріальнымъ тѣломъ и боясь быть поглощеннымъ низшимъ міромъ, Пруника, только благодаря орошенію свѣта, могла подняться на высоту. Она создала изъ своего тѣла видимое небо, а потомъ, получивъ силу, и совѣмъ отложила его (тѣло), и оно получило названіе „жены отъ жены“ (*femina a femina*). Плодомъ паденія Пруники въ матерію явился сынъ—Ялдаваоэ²), который уже самостоя-

¹) *Contra haer.* I, XXX, 3.

²) Производство имени *Jaldabaoth* со стороны изслѣдователей весьма различно. Петавій производитъ отъ יִלְרָא אֲבָתַי— „matrix patrum ac proragatrix vis“ (мать отцовъ и производительная сила), Беллерманъ—отъ יִלְרָא בְוִת, *ilrā; vō; tō; vōlō*, сынъ бездны, глубины. У С. Schmidt'a. *Texte und Unters.* VIII, 1—2, S 559. Гарвей предполагаетъ такой составъ слова יִלְרָא אֲבָתַי, *dominus deus patrum*. У Lipsius'a *Z f. w.* T. 1863. IV, . 447. Гизелеръ (Zieseler. *Lehrbuch der Kirchengeschichte.* B. I. S. 189. *Ἰαλδαβαώθ*, вѣроятно יִלְרָא בְוִת, сынъ Хаоса), Маттеръ (Matter. *Histoire.* T. V, p. 139, 1), Гёнигъ (Hönig. *Die Ophiten.* S. 7) производятъ отъ יִלְרָא בְוִת, сынъ хаоса, и говорятъ, что Ялдаваоэ, какъ сынъ Софіи, означалъ хаотическій элементъ въ ея натурѣ, онъ долженъ

тельно произвелъ сына; послѣдній, по подражанію отцу, также родилъ сына, этотъ—еще сына и т. д. въ послѣдовательномъ порядкѣ явилось семь сыновей. Имена ихъ очень характерны—Ялдаваоѳъ, Іао, Саваоѳъ, Адонеусъ, Элосусъ, Ореусъ и Астонфеусъ¹⁾. Между Ялдаваоѳомъ и происшедшими отъ него сыновьями начались „споры и брани за господство (de principatu)“. Ялдаваоѳъ въ скорби и отчаяніи, съ вождельніемъ, посмотрѣлъ на матерію, отъ чего родился у него сынъ, въющійся въ образѣ змѣя (in figura serpentis contortum... serpentiformis). Ялдаваоѳъ, презиравшій свою мать потому, что онъ, безъ ея помощи, произвелъ дѣтей и внуковъ, радуясь и похваляясь, воскликнулъ: „Я отецъ и богъ, и кромѣ меня нѣтъ никого... придите сотворимъ человѣка по образу нашему“. При этомъ, Ялдаваоѳъ имѣлъ въ виду, что подвластныя ему существа вложить въ человѣка силу и сами будутъ безсильны. Однако, по внушенію Премудрости, дѣло кончилось во вредъ Ялдаваоѳу. Шестъ сыновей создали только несовершеннаго человѣка, „чрезвычайно огромнаго и по толщинѣ и по длинѣ (immensum latitudine et longitudine), но

былъ стать аналогичнымъ матеріи, образовать которую онъ призванъ (Маттеръ); Ялдаваоѳъ—это олицетвореніе матеріальнаго міра, которому противоположенъ и совершенно безучастенъ высочайшій богъ (Гѣнигъ).—Другіе изслѣдователи находятъ неправильнымъ такое производство имени Ялдаваоѳъ. Ибо Оригенъ ясно говоритъ, Катὰ Κέλσου, VI, 32: „ἀπό μὲν μαγείας τὸν Ἰαλδαβαῶθ καὶ τὸν Ἀσταθαῖον καὶ τὸν Ὁραῖον“... т. е. что имя Ялдаваоѳъ съ двумя другими взяты „изъ магіи“. И дѣйствительно въ папирусныхъ свиткахъ находятъ аналогичныя имена. См. *Ann. Zur Frage*. S. 6, anm. 5 *Bousset*, *Die Hauptprobleme*. SS. 10—11, 351...

¹⁾ Имена архонтовъ одни—большинство—считаютъ еврейскими именами. См. напр. *Lipsius. Zeitschrift f. w. Theologie*. 1863, IV, SS. 446—448. На такое производство нѣкоторыхъ именъ, повидимому, уполномачиваетъ Оригенъ, Катὰ Κέλσου—VI, 32: „ἀπὸ δὲ τῶν Ἑβραίων γραφῶν τὸν Ἰαω .. Σαβῶθ καὶ τὸν Ἀδωναῖον καὶ τὸν Ἑλωαῖον. Origenes Werke. B. II, p. 105. Другіе—относятъ ихъ къ вавилонскимъ планетнымъ богамъ (*Bousset. Die Hauptprobleme der Gnosis*. S. 10—11, ср. 351. *Ann. Zur Frage*. S. 6—7; *Matter. Histoire*. T. II, p. 140—141 считаетъ ихъ сирійскими и еврейскими. Р. Вюншъ (R. Wunsch. *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*. Leipzig. 1898 S. 77—78, anm. 2)—египетскими.

только ползущаго (*scarizante*)—и привели его къ Ялдаваооу. Послѣдній, не понимая замысловъ Премудрости, вдохнуль въ него дыханіе жизни, однако чрезъ это потеряль значительную часть силы и самъ. А между тѣмъ человекъ получилъ умъ и помышленіе (*νοῦς* и *ἐνδομήτης*), благодаря которымъ позналъ и возблагодарилъ „Перваго человека“. Желая обезсилить человека, Ялдаваооъ создаетъ для него жену Еву. Но Пруника, предвидя замыслы его, лишила жену силы, а потомъ чрезъ змѣя (*per serpentem*), сына Ялдаваооа, склонила ее и мужа ея—преступить заповѣдь Ялдаваооа (*supergradi praescriptum Jaldabaoth*). Послѣдній въ наказаніе изгоняетъ Адама и Еву изъ рая. Змѣй также изгоняется въ дольний міръ (*deorsus mundus*). Здѣсь онъ, по примѣру отца, рождаетъ шесть сыновей. Вмѣстѣ съ нимъ образуется седмица—семь мировыхъ демоновъ (*septem daemones mundiales*), которые вступаютъ во вражду къ людямъ, такъ какъ изъ-за нихъ ихъ отецъ низверженъ долу (*quoniam propter eos pater illorum projectus est deorsum*)¹⁾.

Изгнаніемъ изъ рая наказаніе людей не ограничилось. Адамъ и Ева прежде имѣли легкія свѣтлыя, какъ бы духовныя тѣла (*levia et clara, et velut spiritalia corpora*); теперь они измѣнились въ темныя, тяжелыя, неповоротливыя; душа также измѣнилась къ худшему. Но Пруника сжалилась надъ ними и возвратила имъ благоуханіе орошеннаго свѣта (*odorem suavitatis humectationis luminis*). Благодаря этому люди познали, что они временно связаны матеріальными смертными тѣлами. Руководимые Софіей, они нашли себѣ пищу, вступили въ плотское общеніе и родили дѣтей. Первый сынъ ихъ Каинъ былъ развращенъ змѣемъ (*serpens... statim suscipiens evertit*) и убилъ своего брата Авеля. Послѣ нихъ родились, по предусмотрѣнію Пруники (*secundum providentiam*), Сиеъ и Норея²⁾, отъ которыхъ произошли всѣ люди. Послѣ этого на-

¹⁾ *Contra haer.* I, 30, 6—8

²⁾ При объясненіи слова *Норей*, Епифаній (*Ерес.* 26, 1) выкладываетъ большой запасъ специальныхъ свѣдѣній объ этомъ имени и суще-

чалась борьба за обладаніе родомъ человѣческимъ между свѣтлою седмерицею, возглавляемою матерію, и низшею,—предводительствуемою змѣемъ, имѣющимъ два имени: Михаилъ и Самаель. Люди были вовлечены во всякую злобу, въ идолослуженіе и во все презрѣнное (*in omnem malitiam. idolatriam et reliquam universam contemptioem*). Однако и высшая мать бодрствовала надъ своею собственностью, т. е. орошеніемъ свѣта. Ялдаваоѣ наслалъ на людей потопъ, но Премудрость спасла семейство Ноя. Среди потомковъ Ноя Ялдаваоѣ избралъ себѣ Авраама и вступилъ съ нимъ въ завѣтъ, что „онъ дастъ ему, если его сѣмя постоянно будетъ ему служить, землю въ наслѣдіе“. Потомки Авраама были выведены изъ Египта черезъ Моисея и получили законъ. У нихъ были установлены семь дней въ соотвѣтствіе съ священной седмерицею архонтовъ ¹⁾, изъ которыхъ каждый имѣлъ пророковъ для прославленія и проповѣди его. Эти пророки принадлежали къ царству Ялдаваоѣа. Высшая же Премудрость имѣла своихъ пророковъ, которые возвѣщали о первомъ человѣкѣ и горнемъ Христѣ, который имѣлъ придти. Архонты царства Ялдаваоѣа были поражены такимъ извѣстіемъ. Между тѣмъ Пруника чрезъ Ялдаваоѣа, не понимавшаго плановъ ея, произвела на свѣтъ двухъ великихъ лю-

ствѣ. Прежде всего у гностиковъ, тѣсно связываемыхъ Епифаніемъ съ Николаитами, называлась именемъ Норія книга (*Nōria τινὰ βιβλον καλοῦντες*), потомъ это имя прилагалось къ женѣ Ноя; затѣмъ чрезъ сирійское нура (огонь) будто бы гностики пытались облизить имя Норія съ греческою Пиррою, женою Девкальона. Въ опроверженіе ихъ Епифаній замѣчаетъ, что супругу Ноя звали вовсе не Норія, а Варееносъ. Но заявленію Липсія (*Zur Quellenkritik d Eriphanios. S. 107*), послѣднее замѣчаніе Епифанія очень важно, такъ какъ оно наводитъ на мысль о связи именъ Норія и Варееносъ. И въ дѣйствительности „*Nōria* то же самое, что и *Βαρδενώς*, только первое еврейской формы נוריא , второе греч формы—*πάρδενος*“.

¹⁾ XXX, 9—12

дей—Иоанна и Иисуса. Такъ какъ низведеніе Христа превышало силы Пруники, то она въ раскаяніи обратилась къ своей первой матери, прося ее облегчить ея участь. Мать, сжалившись, умолила перваго человѣка послать на помощь ей Христа, который „и низшелъ такимъ образомъ къ своей сестрѣ и къ орошенію свѣта“ (*ad sororem suam et ad humestationem luminis*). Узнавши объ этомъ нисхожденіи своего брата, Премудрость возвѣстила чрезъ Иоанна его прибытіе, установила крещеніе покаянія и предуготовила Иисуса, чтобы Христось при своемъ сошествіи нашелъ чистый сосудъ и чтобы чрезъ сына того Ялдаваооа была возвѣщена Христомъ жена“. Христось сошелъ чрезъ семь небесъ (*per septem coelos*); сначала онъ сокрылся въ своей сестрѣ, низшей премудрости, какъ женихъ въ невѣстѣ, а потомъ, соединенный съ нею, вошелъ въ чистаго, мудраго и праведнаго Иисуса и т. о. произошелъ Иисусъ Христось Иисусъ, соединившись со Христомъ, началъ проповѣдывать о невѣдомомъ первомъ человѣкѣ, какъ своемъ отцѣ, и творилъ чудеса. Ялдаваооъ и его архонты разгнѣвались на Иисуса Христа и довели его до крестной смерти. Однако Христось съ премудростью не страдалъ на крестѣ, а удалился въ нетлѣнный эонъ, а потомъ воскресилъ Иисуса уже въ душевномъ и духовномъ тѣлѣ (*animale et spirituale*). Многие ученики Иисуса не знали, что съ нимъ соединился Христось, по воскресеніи его, неправильно думали объ его тѣлѣ, что оно міровое (*mundiale*). По воскресеніи Иисусъ оставался 18 мѣсяцевъ (*mensibus*); получивши знаніе свыше, онъ училъ немногихъ своихъ учениковъ о высшихъ тайнахъ (*paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces tantorum mysteriorum, docuit haec*). Души, познавшія соединеніе Иисуса со Христомъ, по отложеніи мірового тѣла, соединяются со Христомъ, сидящимъ по правую сторону Ялдаваооа, и чрезъ это обогащаютъ его, т. е. Христа (*evacuatus.. per animos*). Между тѣмъ какъ отецъ его Ялдаваооъ чрезъ это гернить ущербъ. Когда наступитъ ко-

нецъ всего, тогда „все орошеніе духовнаго свѣта соберется вмѣстѣ и возвратится въ нетлѣнный зонъ“¹⁾).

Въ концѣ XXX и началѣ XXXI св. Ириной указы-
ваетъ разновидности изложенныхъ „гностическихъ“ системъ.

„Нѣкоторые (quidam, τινές) говорятъ, замѣчаетъ Ириной, что сама Премудрость сдѣлалась змѣемъ (ipsam sorphiam serpentem factam)²⁾... противостала творцу Адама и принесла знаніе (agnitionem) людямъ, т. е., слѣдовательно, райскаго змѣя объявляютъ благодѣтельнымъ началомъ“.—„Другіе (alii) говорятъ, продолжаетъ Ириной, что Каинъ происходитъ отъ высшей силы (a superiore principalitate); и Исава, и Корея, и Содомлянъ, и всѣхъ таковыхъ признаютъ своими родственниками; и поэтому они были гонимы творцомъ, но ни одинъ изъ нихъ не потерпѣлъ вреда. Ибо Премудрость взяла себѣ отъ нихъ то, что ей принадлежало. И это, говорятъ, хорошо зналъ предатель Иуда; и такъ какъ онъ только одинъ предъ прочими зналъ истину, то совершилъ тайну предательства (solum prae caeteris cognoscentem veritatem, perfecisse prodicionis mysterium); чрезъ него, передаютъ, разрѣшено все земное и небесное“³⁾).

Вотъ гностическія системы, спеціального наименованія (офитскихъ) которыхъ Ириной еще не зналъ и просто причислялъ къ разряду гностиковъ, посредствующихъ между симоніанами и валентиніанами⁴⁾).

Дальнѣйшія — въ хронологическомъ порядкѣ — свѣдѣнія объ офитахъ мы встрѣчаемъ у Цельса и получаемъ ихъ чрезъ Оригена⁵⁾. Цельсъ въ своемъ „Истинномъ словѣ“ противъ христіанъ, выискивая у нихъ, по его мнѣнію, тем-

¹⁾ Contra haer. I, 30, 13—14

²⁾ Contra haer. I, 30, 15. Ср Theodoritus. L. I. c. XIV: Τινες δε αὐ-
τον τὸν ὄφιν τῇ Σοφίᾳ συνεῖναι φασί.. καὶ δεδωκενα. τὴν γυνῶσιν

³⁾ Contra haeres. I, XXXI, 1.

⁴⁾ Contra haer. I, XXIX, 1, ср. XXXI, 3.

⁵⁾ Contra Celsum VI, 25—38

ныя и слабыя стороны, во многихъ случаяхъ и не подозрѣ-
 валь, что онъ собственно описываетъ офитскія секты, а не
 христіанъ ¹⁾. Оригенъ доказываетъ, что Цельсъ не уяснилъ
 себѣ смутныхъ слуховъ, и подъ именемъ христіанъ изобра-
 жаетъ „ничтожныхъ офіанъ“ ²⁾. — Собственно Цельсъ имѣлъ
 подъ руками діаграмму (διάγραμμα) офіанъ и описываетъ еѣ.
 Оригенъ, какъ онъ самъ говоритъ, по своей любознатель-
 ности ³⁾, отыскалъ офіанскую діаграмму, провѣрилъ ⁴⁾ и,
 можно сказать, въ 99 случаяхъ подтвердилъ точность со-
 общеній Цельса ⁵⁾. Имѣлъ Цельсъ и нѣкоторыя другія свѣ-
 дѣнія объ офіанахъ, помимо діаграммы. Такъ онъ рассказы-
 ваетъ объ употребленіи среди офіанъ — σφραγίς — sigillum ⁶⁾.
 Однако наиболѣе интересныя и подробныя свѣдѣнія Цельсъ
 даетъ изъ діаграммы.—Какъ видно изъ его описанія, діаграм-
 ма представляла собою графическое — въ геометрическихъ
 фигурахъ, разной величины кругахъ — простыхъ, концентри-
 ческихъ, пересѣкающихся, въ ромбахъ ⁷⁾ и др.—изображеніе
 ученія офіанъ ⁸⁾. Согласно съ трихотоміей, лежащей въ
 основѣ гностическихъ ученій, діаграмма офіанъ состояла
 изъ трехъ главныхъ частей: царства свѣта, средней области
 и тартара. Оригенъ излагаетъ и комментируетъ описаніе

¹⁾ ...οἰόμενος χριστιανούς εἶναι τοὺς ταῦτα λέγοντας“, VI, 29, говоритъ Оригенъ о Цельсѣ..

²⁾ VI, 24: „δολεῖ δέ μοι καὶ ἐκ τούτων ἐκ παρακουσμάτων ὀσημοστάτης αἰρέσεως Ὀφιανῶν οἵμαι ἐκτεθεῖσθαι τὰ τοῦ διαγράμματός ἀπὸ μέρους, ср. VI, 28, 30.

³⁾ VI, 24: κατὰ τὸ φιλομαθές ἡμῶν Ср. VI, 33

⁴⁾ VI, 30: ἡμεῖς δι' ἐλείνους (sc. δαιμόνας) ἐκτ' ἡσάμεθα διαγράμμασι—in diagrammate, quod comparare studuimus, ср. VI, 33.

⁵⁾ VI, 33

⁶⁾ VI, 27.

⁷⁾ VI, 38.

⁸⁾ Попытку воспроизвести эту діаграмму графически сдѣлалъ Matter (Histoire critique du Gnosticisme T III Paris 1844 Blanche II). Липсий (Z. W. T 1864 I SS. 38—39) и Гильгенфельдъ (Die Ketzergeschichte S. 287)—находятъ ее во многомъ не точною. Однако собственнаго опыта изображенія они не дѣлаютъ.

діаграммы (Цельсомъ) снизу вверхъ, начиная съ тартара. Но мы, въ виду того, что вообще принято излагать гностическія системы съ теогоніи, начнемъ съ царства свѣта.

Въ верхней части діаграммы находились два концентрическихъ круга—съ надписью: *μεῖζον* и *μικρότερον*, изъ которыхъ одинъ относился къ отцу, другой къ сыну; на діаметрѣ этихъ круговъ было написано *Πατήρ καὶ Υἱός*. Нѣсколько выше этихъ концентрическихъ круговъ, соприкасаясь съ ббольшимъ (*μεῖζ*), находился небольшой кружокъ съ надписью: *Ἀγαπή*; ниже былъ другой кружокъ, также соприкасавшійся съ кругомъ — *Πατήρ*, съ надписью: *Ζωή*. Такимъ образомъ верхняя область состояла изъ четверицы: *Πατήρ*, *Υἱός*, *Ἀγαπή*, *Ζωή*. — Верхняя часть діаграммы отдѣлялась отъ средней перегородкой, похожею на топоръ ¹⁾. Здѣсь прежде всего находилось царство Софіи; были изображены два круга, повидимому, также концентрическіе (*συγκείμενοι*— ср. *ἐξώτερος*, *ἐνδότερος*), изъ которыхъ внѣшній былъ перевитой (*περιπλέγμενος*), змѣвидный, и окрашенъ въ желтый золотистый цвѣтъ (*ξανθός*), внутренній же — въ синій. Соединеніе цвѣтовъ—свѣтлаго и темноватаго (синяго) указываетъ на смѣшеніе въ средней области свѣта и тьмы. Большой кругъ имѣлъ надписаніе: *Σοφία πρόνοια*; а на діаметрѣ (*τομή*) этихъ концентрическихъ круговъ ²⁾ было написано — *Σοφία φύσις*. Выше и ниже пересѣченія или діаметра ихъ было изображено по одному кругу: верхній надписывался — *γνώσις*, нижній—*σύνεσις*; здѣсь же, т. е. внутри круга (*Σοφία пр.*) помѣщалась фигура ромба (*σχήμα ῥομβοειδές*) ³⁾. — Уже внѣ круга Софіи находился еще четырехугольникъ (*τετράγωνον*) и нѣкоторые предметы, помѣщаемые обычно офіанами надъ вратами рая ⁴⁾. Именно, въ видѣ діаметра огненного круга былъ на-

¹⁾ VI, 38. „τὸ ἐπιγεγραμμένον διάφραγμα πελεκουίδει σχήματι“.

²⁾ Вопреки Гильгенфельду (*D Ketzergeschichte*. S. 278), по мнѣнію котораго надпись находилась на пересѣченіи малыхъ круговъ.

³⁾ VI, 38.

⁴⁾ VI, 33

рисованъ пламенный мечъ, заграждающій доступъ къ древу познанія и жизни ¹⁾. Ниже находились семь паръ существъ—свѣтлыхъ ангеловъ и архонтиковъ. Это царство Ялдаваооа, „проклятаго бога“ (θεός κατηραμένος) ²⁾. Черезъ это царство должны были проходить души посвященныхъ и получать печать (σφραγίς) помазанія отъ каждаго архонтика. Тотъ, кто помазывалъ, назывался отцомъ, а помазуемый — юнѣйшимъ или сыномъ. Помазуемый говорилъ: я помазуюсь чистымъ масломъ отъ древа жизни ³⁾. Къ каждому архонтику души обращались съ особыми молитвами, текстъ которыхъ Оригенъ приводитъ въ 31-й главѣ. Здѣсь же у него названы имена архонтиковъ—Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Astaphaios, Ailoaios, Oraios. Здѣсь упомянуты только шесть демоническихъ духовъ; если сравнить съ 32 гл., то ясно будетъ, что при перечисленіи или перепискѣ забыто имя—Αδωναις. Положеніе его по 31-й гл. ясно опредѣляется между Astaphaios, какъ архонтомъ 3-хъ воротъ (τρίτης ἄρχων πόλης), и Sabaoth'омъ,

¹⁾ VI, 33: „ὡς διάμετρος κύκλου τινὸς περικοιδοῦς ἢ φλογίμη ῥομφαίτ, ὡς δоруφоруμένη τῷ δὲ τῆς γνώσεως ξύλῳ καὶ τῆς ζωῆς“.

²⁾ По свидѣтельству Оригена, Цельсь опредѣляетъ число ангеловъ, передающихъ печать, говоря: „ἐπτά ἐκατέρωθεν τῇ ψυχῇ τοῦ ἀπαλλαστομένου σώματος ἐφισταμένον τῶν μὲν τοῦ φωτὸς ἐτέρων δε τῶν ὀνομαζομένων ἀρχοντικῶν καὶ λέγει τὸν ἄρχοντα τῶν ὀνομαζομένων ἀρχοντικῶν, λέγεσθα Θεὸν κατηραμένον“.—VI, с. 27. Далѣе Оригенъ выражаетъ удивленіе, какимъ образомъ иудейскій Iегова, котораго офіае и разумѣютъ подъ Ялдаваооомъ, можетъ быть названъ „проклятымъ“ Богомъ,—Богъ, который посылаетъ дождь, производитъ громъ,—Богъ Моисея, который есть „τοῦ κόσμου δημιουργόν“. Въ XXX главѣ Оригенъ опять возвращается къ семи архонтамъ и перечисляетъ имена, очевидно, уже другого ряда изъ нихъ—Michael, Suriel, Raphael, Gabriel, Thauthabaoth, Erataoth и Onoel.—Липсій (Z. W. T. 1864. 1, 40—41) и Гильгенфельдъ (D. Ketzergeschichte. S. 281) предполагаютъ, что эти имена перечислены Цельсомъ не на основаніи діаграммы, а изъ другихъ источниковъ. Однако, кажется, такое предположеніе противорѣчитъ тексту, гдѣ сказано: „Καὶ εὔρομεν γε, ἐν ᾧ καὶ ἡμεῖς ἢ' ἐκείνου: ἐκτράμεθα διαγράμματα, τὴν τάξιν ὁμοίως ἐκχεμενην οἷς ὁ Κελοος ἐξέθετο“. Такъ говорится въ началѣ XXX-й главы предъ перечисленіемъ уже приведеннаго „ряда“ архонтовъ.

³⁾ VI, 27.

какъ архонтомъ 5-хъ воротъ (Πέμπτης ἑξουσίας ἄρχων). У Цельса Оригенъ не нашелъ молитвъ архонтамъ и недоумѣваетъ— почему: или Цельсъ не зналъ ихъ или не хотѣлъ привести¹⁾. Вѣроятнѣе всего для даннаго и для не многихъ другихъ случаевъ предположить, что Оригенъ пользовался нѣсколько видоизмѣненнымъ экземпляромъ диаграммы; отсюда у него небольшія разногласія съ Цельсомъ.— Здѣсь конецъ царству середины. Далѣе начинается тартаръ, отдѣленный отъ царства середины толстой черной линіей (μελαίνῃ γραμμῇ παχέῃ)²⁾, которая, по всей вѣроятности, въ другомъ мѣстѣ названа— φραγμός κακίας³⁾. Тартаръ представлялъ изъ себя большой кругъ, заключающій въ себѣ по 25 гл. 10 другихъ круговъ, а по главѣ 35—только семь. Имѣя въ виду, что каждому кругу соотвѣтствовалъ демонъ (ἐπὶ τῶν ἀρχοντικῶν κύκλους), а такихъ демоновъ въ тартарѣ, въ соотношеніи съ царствомъ Софіи, должно быть семь (ср. Ирин. I, XXX, 8), нужно признать болѣе правильнымъ чтеніе 35 гл.⁴⁾ Большой кругъ тартара носилъ названіе Левіафанъ или душа всего⁵⁾. По периферіи большого круга и въ центрѣ его помѣщалась надпись—Λεβιαφάν; а внизу его, но выше черты послѣдняго большого круга было написано—Βεζμώθ⁶⁾.

У Ипполита I свѣдѣнія объ офитахъ довольно кратки.

Офиты, по нему, слѣдовали за николаитами. Названіе свое они получили отъ того, что они прославляли змѣя,

1) VI, 33: „Ὁ μὲν οὖν Κέλσος οὐκ ἠθέλησε τὰς δημιουργίας, ἣ οὐκ ἐδυνήθη ἐλθέσθαι, ἃς καθ' ἐκástην τύλην κατὰ τοὺς τῶν ἀσεβῶν μύθους ἐροῦσιν οἱ διόντες αὐτάς“.

2) VI, 25.

3) VI, 31.

4) Липсій (Z. W. T. 1864, I, 38, 1 anm) предполагаетъ, что въ VI, 25 нужно читать ἐπὶ вмѣсто δέκα.

5) VI, 25: „κύκλου, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἡ τῶν ὅλων ψυχῆ, καὶ ὠνομάζετο Λεβιαφάν“.

6) VI, 25 „Ἐβρομεν δ' ἐν αὐτῷ καὶ Βεζμὸν ὀνομαζόμενον ὡσπερὶ τεταγμένον τινὰ μετὰ τὸν κατωτάτω κύκλον. Τοῦτον δὲ τὸν Λευίαφάν ὁ τὸ μικρὸν ἐκεῖνο διάγραμμα ἀνπλασας ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ κέντρου αὐτοῦ κτετέγραψε“.

предпочитая его Самому Христу. Змѣй—говорили они—положилъ начало знанію о добромъ и зломъ. Будто бы Моисей, имѣя въ виду могущество и величіе змѣя, выставилъ мѣднлаго (змѣя), и кто бы ни взиралъ на него, получалъ исцѣленіе. Самъ Христосъ въ евангеліи училъ о свящ. могуществѣ змѣя. Змѣя они вводятъ для благословенія евхаристіи (*ipsum (sc. serpentem) introducunt ad benedicenda eucharistia sua*). Вся суть ихъ заблужденія, по словамъ Ипполита I,—ихъ обрядовыя дѣйствія, и ученіе проистекаетъ отсюда, т. е. вѣроятно, отъ почитанія змѣя (*sed tota istius erroris et scena et doctrina inde fluxit*). Они говорятъ, что отъ высшаго перваго эона произошли (*extitisse*) многіе другіе низшіе. Надъ всѣми этими эонами имѣетъ власть одинъ эонъ — по имени Ялдаваоѣъ. Онъ произошелъ отъ высшаго эона, принадлежитъ къ средней области и имѣетъ семь сыновей, отъ которыхъ онъ закрылъ высшій міръ и заставилъ ихъ признавать его за единственнаго бога. Силы и низшіе ангелы создали человѣка. Но онъ былъ какъ пресмыкающійся червь (*quasi vermen iacuisse reptantem*). Тогда эонъ, отъ котораго произошелъ Ялдаваоѣъ, движимый ненавистью (*invidia commotum*), вложилъ искру въ лежащаго человѣка, благодаря чему онъ сдѣлался разумнымъ и могъ понимать высшій міръ. Въ огорченіи Ялдаваоѣъ произвелъ послѣ этого изъ себя силу и подобіе змѣя (*virtutem et similitudinem serpententis*). Этотъ змѣй водворился въ раю, и ему Ева повѣрила какъ сыну Божію. Она вкусила, говорятъ, отъ плода древа и т. о. онъ принесъ человѣческому роду познаніе добра и зла. Въ заключеніе высказываетъ Ипполитъ I сужденіе безъ всякой связи съ предшествующимъ: „Христосъ не былъ съ плотскою субстанціей; поэтому ожидаемое спасеніе не есть полное спасеніе плоти“ (*Christum autem non in substantia carnis fuisse salutem carnis sperandam omnino non esse*)¹⁾.

¹⁾ Ps.-Tertullian, c. VI Oehler. I, 273—4.

Вслѣдъ за офитами (VI) Ипполитъ I описываетъ секты—каинитовъ (VII) и офіанъ (VIII), но уже какъ принадлежащія къ одному семейству съ офитами. Какъ уже изъ Иринея (I, 31, 1) извѣстно, Каина считали эти еретики за твореніе высшей силы, чѣмъ Авеля (*magnificans Cain, quasi ex quadam potenti virtute conceptum... Abel ex inferiore virtute..*). Они также прославляли Іуду; при чемъ у Ипполита I содержится такое, не встрѣчающееся у другихъ сообщеніе, что Іуда предалъ Христа потому, что онъ (Христосъ) хотѣлъ разрушить истину, и еще—будто бы силы этого міра препятствовали страданіямъ Христа ¹⁾; между тѣмъ безъ страданій Христа не было бы спасенія міра.— О сеѳіанахъ мы собственно впервые (ср. Ирин. I, 30, 9) узнаемъ отъ Ипполита I. По нему, богиня—мать, заставивъ ангеловъ, вмѣсто убитаго Авеля, создать Сіѳа, думала чрезъ это (уже третье созданье) обезсилить ихъ (*ut evacuarentur angeli*), чтобы только сѣмя человѣческое было въ мірѣ. Когда ангелы смѣшались съ людьми, то мать наказала весь смѣшанный родъ потопомъ, чтобы искоренить зло и сохранить сѣмя лишь чистое, невредимое, но ангелы тайно отъ матери сохранили (въ ковчегѣ) и Хама. Чрезъ это сѣмя зла не погибло и распространилось по всему міру, наполнило его и овладѣло имъ. Въ непосредственно слѣдующихъ за симъ заключительныхъ строкахъ идетъ рѣчь о Христѣ. „О Христѣ же они—говоритъ Ипполитъ I—думаютъ такъ, что считаютъ его только за Сіѳа и (говорятъ, что) вмѣсто Сіѳа явился онъ самъ“ ²⁾.

Весьма интересныя свѣдѣнія объ офитахъ, или—по его терминологіи—нассенахъ, находятся у Ипполита II.

¹⁾ „Potestates hujus mundi nolebant pati Christum, ne humano generi per mortem ipsius salus pararetur“.—Ps. Tertullian, c VII.

²⁾ Ps.-Tertullianus, c VIII; „De Christo autem sic sentiunt, ut ducant illum tantummodo Seth et pro ipso Seth ipsum fuisse“—Oehler, I, p. 275.

Въ пятой книгѣ своего антигностическаго сочиненія—*Refutatio...* и въ суммаріумѣ (X, 9—11), т. е. въ послѣдней книгѣ этого сочиненія Ипполитъ излагаетъ ученіе наассеновъ и сходныя съ нимъ системы—ператиковъ, сефіанъ и Густина. Наассены, по его представленію, это то же самое, что и офиты, ибо они названы такъ по еврейскому произношенію: наасъ же означаетъ ὄφις¹⁾; хотя, съ другой стороны, Ипполитъ въ концѣ VIII кн. упоминаетъ мимоходомъ объ офитахъ въ собственномъ смыслѣ, о каинитахъ и ни у кого еще не названныхъ ноахитахъ²⁾. О наассенахъ Ипполитъ замѣчаетъ, что они сами себя называли гностиками³⁾, но будто бы это имя не первоначальное, прежде они назывались наассенами⁴⁾. Справедливо по этому поводу замѣчаетъ Гильгенфельдъ⁵⁾, что такое представленіе дѣла „мало вѣроятно“, ибо не соответствуетъ другимъ свидѣтельствамъ⁶⁾.

Сущность ученія наассеновъ—даже всего гностицизма—прекрасно выражена въ одномъ ихъ гимнѣ. Гимнъ этотъ приводится у Ипполита въ V-й книгѣ, въ концѣ 10-й главы. У Дункера (р. 174, 176) и Гильгенфельда (s. 260) онъ приводится по Миллеровскому тексту, который нуждается въ нѣкоторыхъ корректурныхъ исправленіяхъ. Исправленный же текстъ даетъ Гарнакъ⁷⁾. По словамъ Гарнака⁸⁾, „мы не

1) *Refutatio*—V, 6 „οἱ ἐπικληθέντες Νασσηνοί, τῇ Ἑβραϊκῇ φωνῇ οὕτως ὀνομασμένοι· νάσξ δὲ ὁ ὄφις καλεῖται. Μετὰ δὲ ταῦτα ἐπεκάλεσαν ἑαυτοὺς γνωστικούς, φάσκοντες μόνον τὰ βίβλη γινώσκων“. *Duncker*, p. 132.

2) *Refutatio*. VIII, 20 „ἕτεροι τινες αἰρέσεις ὀνομάζονται Καϊνῶν, Ὀφιτῶν ἢ Νοαχῆτων“.—*Duncker*, p. 438.

3) *Refutatio*. V, 2; V, 6 см. примѣч. 1-ое V, 11; *Duncker*, p. 130 132 176.

4) *Refutatio*. V, 6: Μετὰ δὲ ταῦτα. См прим. 1-ое.

5) *Hilgenfeld*. D Ketzergeschichte, p. 252.

6) Ср Епифаній. *Ерес.* XXV, XXVI; Ср Ирин. I, 29—31, 1.

7) *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft. Jahrgang 1902 I*, p. 542—545

8) *Sitzungsberichte*. . 1902, I, p. 545. Здѣсь выразится взглядъ Гарнака на гностицизмъ, какъ на вторженіе эллинизма (т. е. греч. философіи) въ христіанство. См. Труды Киев. дух. Акад. 1913, IX (сент. стр. 47).

владѣемъ еще другимъ отрывкомъ, который бы въ немногихъ строкахъ давалъ бы столь ясное и цѣнное понятіе о христіанскомъ гностицизмѣ, какъ эти стихи⁴.

„Производящій принципъ всего, первѣйшій былъ Нусъ,
„Второй же принципъ, излившійся изъ перворожденнаго—Хаосъ.

„Третій принципъ получила созданная (изъ нихъ) Душа¹⁾.
Дальнѣйшія слова гимна въ данномъ случаѣ нѣтъ нужды приводить намъ. Въ нихъ идетъ рѣчь о бѣдственномъ положеніи Души, находящейся между Нусомъ и Хаосомъ и блуждающей въ лабиринтѣ зла. Спасти еѣ—испрашиваетъ повелѣніе у своего отца Иисусъ.

Въ приведенномъ трехстишіи мы, прежде всего, видимъ ясно выраженный монизмъ и эманатизмъ. Хаосъ представляется излившимся изъ первороднаго (Прωτοτόκου), слѣд., немѣющимъ самостоятельнаго бытія. Ψυχή, душа, произошла отъ того и другого [(ἐνθ')—отъ нуса и хаоса. Въ этой двойственности для нея источникъ страданій.—Значить, первоначальный монизмъ путемъ эманации переходитъ въ три принципа: нусъ, хаосъ, психи, или даже-четыре, ибо, очевидно, ὁ πρῶτιστος Νοῦς не есть тотъ Прωτοτόκος, изъ котораго излился Хаосъ. Прωτοτόκος—это есть Иисусъ, какъ названъ онъ дальше, —сынъ, происходящій отъ „πρῶτιστος Νοῦς“. Онъ—демиургъ, творецъ хаоса.—Но, очевидно, ученіе наассеновъ пережило много всякихъ измѣненій и получило не мало наслоеній. Мы встрѣчаемъ у нихъ различныя наименованія для высшаго божественнаго міра. Они особенно чтили двухъ верховныхъ существъ—человѣка и сына человека²⁾, признавая ихъ единство³⁾. Первочеловѣкъ предста-

¹⁾ „Νόμος ἦν γενικός τοῦ παντός, ὁ πρῶτιστος Νοός.

„ὁ δὲ δεῦτερος ἦν τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν Хаос

„τρίτητον Ψυχή δ' ἐλαβ' (ἐνθ') ἐργαζομένη νόμον.

²⁾ Refutatio V, 6: „οὗτοι τῶν ἄλλων ἀπάντων παρά τὸν αὐτῶν λόγον τίμῳσι ἄνθρωπον καὶ Υἱόν ὀνόματι“. Duncker. p 132

³⁾ Refutatio X, 9: „Ναασσηροὶ ἄνθρωπον καλοῦσι τὴν πρῶτην τῶν ὄλων ἀρχὴν, τὸν αὐτὸν καὶ υἱὸν ἀνθρώπου“. Duncker, p. 502.

влялся муже-женскимъ существомъ (ἀρσενόθυλος)¹⁾—первоотцомъ и первоматерью²⁾. Первоматерь есть духъ³⁾. Слѣд., выступаютъ три высшихъ существа: отецъ, сынъ и духъ—мать⁴⁾. Первоотецъ, съ одной стороны, является чуждымъ всякаго опредѣленія—ἀχαρακτήριστος, ἀῤῥήτος (Ineffabilis), ἀνενώητος, ἀμορφος, ἀνεξεικόνιστος (ineffigatus)⁵⁾. По отношенію къ остальному бытію отецъ является πρῶν и отецъ всякаго отечества⁶⁾, онъ вмѣстѣ съ матерью источникъ эоновъ⁷⁾, хотя ученіе объ эонахъ не излагается у наассеновъ.—Наряду съ этимъ у наассеновъ почитается источникомъ всего сущаго подъ именемъ змѣя (ΨΠ), наасъ). Она есть—ὕγρα οὐσία Θалеса⁸⁾. Однако предикаты, прилагаемые къ наасу, указываютъ на еіо связь съ первосуществомъ. Такъ Наасъ называется „ἀγαθός“⁹⁾; между тѣмъ у наассеновъ только богъ именуется единственно благимъ¹⁰⁾; потомъ наасъ есть „сложная субстанція“, между тѣмъ и божество имѣеть въ себѣ хвоническіе эле-

1) Refutatio. V, 6. „Ἔστι δὲ ἄνθρωπος οὗτος ἀρσενόθυλος“. Duncker. p. 132; ср. V, 8. Duncker. p. 150.

2) Refutatio. V, 6: „Ἀπὸ σοῦ πατήρ καὶ διὰ δὲ μήτηρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα, αἰώνων γονεῖς, πολιτα οὐρανοῦ, μεγαλωνομε ἄνθρωπε“. Duncker. p. 132,

3) Ср. Refutatio. V, 9; Duncker. p. 166.

4) Refutatio V, 8: ὄν (sc. ἄρσ. Ἄνθρωπον) οἱ ἀγνοῦντες Γηρουόνην καλοῦσι τρισώματον.—Duncker. p. 150, Refutatio. V, 6: Δικροῦσι δὲ αὐτόν ὡς Γηρουόνην, τριχῆ... τὸ μὲν νοερόν, τὸ δὲ ψυχικόν, τὸ χοϊκόν. Duncker p. 132.

5) Refutatio. V, 7: „Ἰπὸ τοῦ ἀρρήτου καὶ ἀνεξεικονίστου καὶ ἀνεπνοήτου καὶ ἀμόρφου“... Duncker. p. 142. „Ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτῆριστου λόγου—Duncker p. 146.

6) Refutatio. V, 7: „Ὁ μέγας ἄνθρωπος ἀνωθεν... πᾶσα πατριὰ ὀνομαζομένη ἐπὶ γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς... Ἀποροῦσιν... πότερόν ποτε ἐκ τοῦ πρόντος ἐστίν, (ἦ) ἐκ τοῦ αὐτογενοῦς, ἢ ἐκ τοῦ ἐκκεχυμένου χόους Duncker, p. 136.

7) Refutatio. V, 6: „αἰώνων γονεῖς“. Duncker. p. 122. См выше стр 26, прим. 5.

8) Refutatio. V, 9. „Εἶναι δὲ τὸν ὄφιν λεγοῦσιν οὗτοι τὴν ὑγρὸν οὐσίαν, καθάπερ καὶ θαλῆς ὁ Μιλήσιος, καὶ μηδὲν δύνασθαι τῶν ὄντων ἔλως ἀθανάτων ἢ ἄνητων, τῶν ἐμψύχων ἢ ἀψύχων συνεστηκέναι χωρὶς αὐτοῦ“. Duncker, p. 170.

9) Refutatio. V, 9: „εἶναι αὐτόν ἀγαθόν“. Duncker, p. 170

10) Refutatio, V, 7: „Τοῦτον εἶναι φησὶν ἀγαθόν μόνον“. Duncker, p 142:

менты 1). Загѣмъ наасъ называется источникомъ всего духовнаго 2), значить, наасъ нельзя отождествлять съ хаосомъ. Наасъ есть, очевидно, въ этомъ иномъ представленіи деміургъ. Въ такомъ случаѣ наасъ совпадаетъ съ тѣмъ *πρωτότοκος*, о которомъ говоритъ гимнъ.—Разсуждая о происхожденіи души, наассены приходили къ такимъ предположеніямъ, свидѣтельствующимъ объ ихъ вѣрованіяхъ: или душа происходитъ отъ первосушаго (*πρώων*), или отъ саморожденнаго (*αὐτογενής*), или излившася хаоса 3). Здѣсь *αὐτογενής* занимаетъ посредствующее мѣсто между первосуществомъ и хаосомъ, слѣд., ему усволяется роль деміурга. Кромѣ того, въ ученіи наассеновъ упоминается объ „*Νεαλδαίος*” 4), огненномъ богѣ, по числу четвертомъ; онъ именуется „деміургомъ и отцомъ спеціальнаго міра, единымъ, имѣющимъ власть надъ жизнію и смертію... Онъ есть Христосъ... среди всѣхъ рожденныхъ сынъ человѣка, описуемый отъ неописаннаго слова“ 5).

Обстоятельнаго и т. ск. продуманнаго изображенія системы наассеновъ у Ипполита II мы не находимъ. Онъ неустойчивъ, напр., въ представленіи о высшихъ существахъ: трудно сказать—было-ли ихъ, по Ипполиту, три или четыре.

1) *Refutatio*, V, 6. *Duncker* p. 132. Въ тѣлѣ—*τριώματων*—есть элементъ—*τὸ χοϊκόν*.

2) *Refutatio* V, 9. „*κακείνῳ μόνῳ τῷ ναᾶς ἀνακείσθαι πᾶν ἱερὸν καὶ πᾶσαν τελετήν καὶ πᾶν μυστήριον*“ *Duncker*, p. 170.

3) *Refutatio*, V, 7: „*Ζητοῦσιν... τίς ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ πόθεν καὶ ποταπὴ τὴν φύσιν... πότερόν ποτε ἐκ τοῦ προόντος ἐστίν, (ἢ) ἐκ τοῦ αὐτογενοῦς, ἢ ἐκ τοῦ ἐκκεχυμένου χύους*“ *Duncker*, p. 131.

4) *Refutatio*, V, 7. Издатели *Duncker* и *Schneidevin* (p. 146) говорятъ о *δημιουργῶ Ἰνδαβαίων*. Но подобная замѣна допущена ими безъ достаточныхъ оснований. См. *Hilgenfeld*. *D. Ketzergeschichte*. S. 257, p. 424. Ср. *Schmidt*. *Texte und Untersuch.* VIII, 1—2. S. 559

5) *Refutatio* V, 7... „*θεῶν πορίνω, ἀριθρὸν τετάρτῳ· οὕτως γὰρ τὸν δημιουργὸν καὶ πατέρα τοῦ ἰδικοῦ κόσμου καλοῦσιν... Οὗτος ἐστὶν ὁ Χριστός, ὃ ἐν πᾶσι, φησί, τοῖς γενητοῖς υἱός ἀνθρώπου κεχαракτηρισμένος ἀπὸ τοῦ ἀχαракτηρίστου λόγου*“ *Duncker*, p. 146.

Повидимому, четыре, какъ это слѣдуетъ изъ имени и наименованія Исалдея „четвертымъ“ богомъ. Съ другой стороны, у наассеновъ повсюду господствуетъ принципъ троичности. „Кто говоритъ, читаемъ мы у Ипполита ¹⁾, что все состоитъ изъ одного, заблуждается; кто же говоритъ изъ трехъ, высказываетъ правду и даетъ истинное свидѣтельство о цѣломъ“²⁾. У Ипполита не говорится подробно о происхожденіи міра и человѣка. Только кратко указывается, что Исалдей есть „отецъ спеціальнаго міра“ ³⁾. Относительно же человѣка сказано, что его дала земля, и онъ былъ безъ дыханія, безъ движенія, спокойный, какъ статуя; обраяъ же его, что вверху, прославляемый Адамантъ. Человѣкъ былъ созданъ многими силами. Ему была дарована душа, которая до пришествія Христа страдала посреди лабиринта зла ⁴⁾.

Къ наассенамъ принадлежала секта *ператовъ*. Ипполитъ ⁴⁾ производитъ ихъ имя отъ основателя секты Евфраата Ператика. Сами же ператики даютъ своему имени аллегорическое толкованіе, что только они одни, тщательно узнавши о необходимости бытія и путяхъ человѣка въ міръ, могутъ

¹⁾ Refutatio, V, 8. Наассены „λέγουσι δὲ ὁ λέγων τὰ πάντα ἐξ ἑνὸς συν-εστάναι, πλῆνται ὁ λέγων ἐκ τριῶν, ἀληθεύει καὶ περὶ τῶν ὄλων τὴν ἀπόδειξιν δώσει“. Duncker, p. 150.

²⁾ Refutatio, V, 7: „πατέρα τοῦ ἰδικοῦ κόσμου“. Duncker, p. 146; см. выше.

³⁾ Refutatio, V, 7: εἶναι φάσκουσι τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκεν ἡ γῆ μόνον, κείσθαι δὲ αἰτῶν ἄπνουν, ἀκίνητον, ἀσάλευτον, ὡς ἀνδριάντα, εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὀνομαζομένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν πολλῶν... ἐδόθη αὐτῷ καὶ ψυχὴ, ἵνα διὰ τῆς ψυχῆς πάσχει... Ср. Гимня—V, 10; Duncker, p. 136. 174. 176.

⁴⁾ Refutatio, V, 13: οἱ τῆς Περαιτικῆς αἵρέσεως, ἀρχηγῷ Εὐφράτης ὁ Περαιτικός καὶ Κέλβης ὁ Καρόστιος... Ср. X, 10. Duncker, 182. 502.—Оригенъ (Contra Celsum VI, 28) называетъ Евфраата виновникомъ офіанской ереси вообще: „Εὐφράτην τινὰ εἰσηγητὴν τῶν ἀνοσιῶν αὐθοῦντες λόγων“.—Климентъ Александр. (Stromata VII) относитъ ересь ператиковъ къ такимъ, которые получили свое названіе отъ мѣста: „τί (sc. αἵρεσις) δὲ ἀπὸ τόπου ὡς οἱ Περαιτικοί“—Теодоритъ говоритъ въ полномъ согласіи съ Ипполитомъ: „Ἀδέμης δὲ ὁ Καρόσιος, καὶ ὁ Περαιτικός Εὐφράτης, ἀφ' οὗ Περίται προσηγορεύθησαν“—Haeret. fabul. compendium. L. I, c. XVII.

перейти не проходимую для другихъ бездну тлѣния¹⁾ и такимъ образомъ очутиться на противоположной сторонѣ. Ученіе ператовъ ставитъ Ипполитъ въ зависимость отъ астрологіи и сближаетъ съ учениемъ халдеевъ²⁾. Сущность ученія ператиковъ Ипполитъ излагаетъ такъ³⁾. Въ основѣ универса лежитъ по ператикамъ единое начало, какъ бы великій источникъ (ἡ μία ἀρχὴ καθάπερ πηγή μεγάλη)⁴⁾, безконечно дѣлимое на три. Прежде всего выступаютъ три начала—отецъ, сынъ и матерія (ὕλη); каждое изъ нихъ хранитъ въ себѣ безконечныя возможности. Среднее мѣсто занимаетъ сынъ, логосъ, змѣй, всегда двигающійся по направленію къ подвижному отцу и зыблущейся матеріи. У отца сынъ заимствуетъ силы (δυνάμεις), идеи и сообщаетъ ихъ безкачественной безобразной матеріи⁵⁾. Такимъ образомъ сынъ является демиургомъ.—Второе троичное дѣленіе есть то, одна часть котораго называется—ἀγαθὸν τέλειον, μέγεθος πατρικόν; вторая часть троицы—безчисленное множество силъ (δυνάμειων

1) Refutatio. V, 16: „Καλοῦσι δὲ αὐτοὺς Περάτις, μηδὲν δύνεσθαι νομίζοντες τῶν ἐν γενέσει κτιστηχότων διαφυγεῖν τὴν ἀπὸ τῆς γενέσεως τοῖς γεγενημένοις ὠρισμένην ροίρον. . . μόνον δὲ, φησὶν, ἡμεῖς οἱ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐγνωκότες καὶ τὰς ὁδοὺς, δι' ὧν εἰσελήλυθεν ὁ ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον, ἀκριβῶς δεδιδυγμένοι διαλεθεῖν καὶ περᾶσα τὴν ψυρᾶν μόνον δυναμεθα“.—Duncker. p. 188. 190.

2) Refutatio. V, 13: „Μαθωμεν οὖν πρῶτον, πῶς ταύτην τὴν διδαχὴν παρα τῶν ἀστρολόγων εἰληφότες ἐπηρεάζουσι Χριστὴν“... Duncker, p. 178... „τὴν τῶν ἀστρολόγων περὶ τοὺς ἀστέρας πᾶσαν φαντασίαν ἀτέχνως τεχνολογοῦντες... οἱ Περτικοὶ λόγοι τῶν ἀστρολόγων ὁμολογουμένως εἰσὶν, οὐ Χριστοῦ“. Duncker. p. 184.—V, 17... „σοφία τῆς Περτικῆς αἰρέσεως διὰ τὸ ἐκ τῆς ἀστρολογικῆς δοκεῖ συνεστᾶνα.“, p. 194.—V, 13: „Περσιγρότερον γὰρ ἰνθβλέψαντες εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ χалδαῖοι ἔφασαν δραστηκῶν μὲν αἰτιῶν ἐπέχειν λόγον εἰς ἕκαστον τῶν καθ' ἡμᾶς συμβαινόντων [ἐκβαίνειν τοὺς ἐπὶ ἀστέρας], συνεργεῖν δὲ τὰ τῶν ἀπλανῶν ζωδίων μέρος“,—p. 180; cp. 182.

3) См Refutatio.—V, 17. Duncker. p. 196 198. Cp. X, 10;—p. 502. 504. 506.

4) Refutatio. X. 10 Duncker. p. 504.

5) Refutatio. V, 17. „Ἔστι κατ' αὐτοὺς τὸ πᾶν πατήρ, υἱός, ὕλη τούτων τῶν τριῶν ἕκαστον ἀπείρου; ἔχει δυνάμεις ἐν ἑαυτῷ. Καθέζεται οὖν μέσος τῆς ὕλης καὶ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, ὁ λόγος, ὁ ὕψι; αἰεὶ κινούμενος πρὸς ἀκίνητον τὸν πατέρα καὶ κινουμένην τὴν ὕλην... ἀνιλαβῶν δὲ τὰς δυνάμεις στρέφεται πρὸς τὴν ὕλην“.—Duncker. p. 196

ἀπειρόν τι πλήθος); третья часть—особое или специальное (ιδιόν, speciale). Первая часть есть нерожденное и благое (ἀγέννητον, ἀγαθόν); вторая—благое изъ самого себя рожденное (ἀγαθὸν αὐτογενεῖ), третья—рожденное (γεννητόν) 1). Отсюда выводятся троякаго рода боговъ, логосовъ и людей, соотвѣтствующихъ каждой части міра 2).—Свыше отъ нерожденнаго міра, въ исполненіе временъ, при Иродѣ, сошелъ человекъ Христосъ, состоявшій изъ трехъ натуръ, трехъ тѣлъ и трехъ силъ. Въ немъ живетъ полнота божества тѣлесно. Христосъ схотить для спасенія; но онъ спасъ только два первые міра, а третій (ιδιόν) погибъ 3).

Къ наассенамъ принадлежитъ еще секта *σεσίνας* 4). По ихъ ученію, въ основѣ универса лежатъ три начала (ἀρχαί), владѣющія безконечными силами (ἀπείρους δυνάμεις): свѣтъ—вверху (ἄνω) и мракъ—снизу (κάτω), а между ними несмѣшиваемый духъ (πνεῦμα ἀχέραν). Мракъ (σκότος) представляетъ собою „страшную“ воду (ὕδωρ φοβερόν), самъ будучи вполнѣ разумнымъ (φρόνιμον παντελῶς). Поэтому онъ сознаетъ, что если онъ лишится свѣта, то станетъ пустыннымъ, мрачнымъ, безсильнымъ, бездѣятельнымъ, слабымъ; въ виду этого онъ усиливается задержать въ себѣ блескъ и лучи свѣта вмѣстѣ съ благоуханіемъ духа 5). Всѣ силы началъ разумны и духовны (φρόνιμοι καὶ νοεροί); онѣ частью пребываютъ въ покоѣ, частью находятся въ движеніи; при движеніи происходитъ столкновение (συνδρόμη), благодаря чему получается отраженіе (ἐκτοπλῶν) различныхъ идей и образовъ 6). Изъ перваго вели-

1) Refutatio X, 10. Duncker. p. 504.

2) Refutatio. X, 10; „Ἐκίστη γὰρ μερὶ τοῦ κόσμου... διδᾶσι καὶ νεοὺς καὶ λόγους καὶ ἀνθρώπους; τὰ λοιπά“. Duncker. p. 504.

3) Refutatio X, 10. „Ἄνωθεν δὲ ἀπὸ τῆς ἀγεννησίας.. τινὰ ἀνθρώπων καὶ τρισώματον καὶ τριδύναμον, καλούμενον Χριστόν.. Δύο δὲ εἶναι μέρη τὰ σωζόμενα λέγει... τὸ δὲ τρίτον ἀπόλλυσθαι“. Duncker. p. 504. 506.

4) Refutatio V, 19—22; X, 11; Duncker p. 198—214, 506—510

5) Refutatio V, 19; Duncker. p. 200.

6) Refutatio. V, 19; Duncker p. 202

каго столкновения трехъ началъ возникла великая идея неба и земли ¹⁾, занимающихъ, подобно чреву (*μήτρα, utero*), среднее или центральное мѣсто. Далѣе среди неба и земли начались безчисленные столкновения силъ. На землѣ рождается множество различныхъ животныхъ. Изъ воды появляется первородное начало (*ἐκ τοῦ ὕδατος πρωτόγονος ἀρχή*), сильный и порывистый вѣтеръ, виновникъ всякаго рожденія (*πάσης γενέσεως αἴτιος*), благодаря своему свисту подобно змѣю (*τῷ σφίγγματι ἔφει*). Подобный змѣю вѣтеръ, при помощи свѣта и духа, рождаетъ человѣка или нусъ, заключенный въ тѣло. Послѣ этого вся печаль и забота свѣта сверху направляются на то, какъ бы и какимъ образомъ освободить отъ смертнаго, дурного и мрачнаго тѣла духъ ²⁾. Для этой цѣли совершенный логосъ (отъ свѣта вверху), уподобившись животному, змѣю, вошелъ въ нечистую утробу, обманувши её подобіемъ животному, чтобы разрушить оковы, наложенныя на совершенный нусъ ³⁾.

Среди наассеновъ, въ концѣ V кн. ⁴⁾ Ипполитъ упоминаетъ систему псевдогностика *Иустина* (*τὰ Ἰουστίνου τοῦ ψευδογνῶστικῶ ἐπιχειρήματα*) ⁵⁾, историческій характеръ личности котораго нѣкоторые оспариваютъ ⁶⁾. Ученіе его Ипполитъ представляетъ въ связь съ эллинскими мѣами, между прочимъ, съ рассказомъ Геродота о Геркулесѣ ⁷⁾. Иустинъ обставлялъ свое ученіе полною таинственностью. „Клянись, говорилъ Иустинъ, если хочешь знать то, что глазъ не видѣлъ и ухо не слышало, и на сердце человѣку не пришло ⁸⁾, знать вер-

¹⁾ Refutatio. V, 19... „Ἐκ πρώτης τῶν τριῶν ἀρχῶν συνδρομῆς μεγάλῃς μεγάλῃ τις ἰδέα σφραγίδος, οὐρα ὅς και γῆ“.—p. 202

²⁾ Refutatio. V, 19, p. 204.

³⁾ Refutatio. V, 19, p. 206.

⁴⁾ Refutatio. V, 23—27; X, 15; Duncker. p. 214—232, 516, 518.

⁵⁾ Refutatio, V, 28; Duncker. p. 232.

⁶⁾ См. *Schultz W. Dokumente der Gnosis. Jena. 1910. S. XXXVI, LXIV, 31.*

⁷⁾ Refutatio, V, 23, 25, 26; Duncker. p. 214. 216. 218.

⁸⁾ Это изреченіе, заимствованное изъ 1 Кор. II, 9—приводится нѣ сколько разъ. См. Refutatio V, 24, 26. Duncker. p. 216. 222.

ховнаго благого, возвышающагося надъ всѣмъ и хранить не подлежащія разглашенію тайны ученія“¹⁾. Въ книгѣ Варуха сохранилась такая формула клятвы: „Клянусь во имя гого, кто выше всего, во имя благого—хранить эти тайны и не говорить о нихъ никому и не отпадать отъ благого къ твари“²⁾. Въ обоснованіе необходимости клятвы дѣлается ссылка на ветхозавѣтный текстъ: клядся Господь и не раскаялся (ис. 109, 4).—Ученіе Густина, заимствуемое изъ кн. Варуха, Ипполитъ³⁾ такъ излагаетъ: было три нерожденныхъ начала всего—два мужскихъ, одно женское. Изъ мужскихъ одно называется благимъ (ἀγαθός), оно обладаетъ предвѣдніемъ всего; другое—отецъ всего рожденнаго, Елогимъ (Ἐλωεῖμ). лишенный предвѣднія, непознаваемый и невидимый; женское начало также не имѣетъ предвѣднія, гнѣвное, двоедушное, двутѣлое, (въ верхней части) во всемъ подобное миеической дѣвѣ Геридатѣ, а внизу—змѣя; она называется Едемъ и Израиль. Эти три начала всего, корни и источники, отъ которыхъ все произошло (αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄλων, ῥίζαι καὶ πηγαί, ἀφ’ ὧν τὰ πάντα ἐγένετο)⁴⁾. Увидѣвъ полудѣву или Едемъ, отецъ—Елогимъ вступаетъ съ нею въ супружескую связь; отъ чего рождаются двѣнадцать ангеловъ для отца (πατρικῶν ἀγγέλων) и столько же для матери (μητρικῶν ἀγγέλων). Имена первыхъ—Michael, Amen, Baruch, Gabriel, Esaddaeus (Ἑσαδδαῖος)...—вторыхъ: Babel, Achamoth, Naas, Bel, Belias, Satan, Sael, Adonaeus, Leviathan, Pharao, Carcamenos, Lathen⁵⁾. Всѣ эти 24 ангела составляютъ рай (παράδεισος); въ немъ третій ангелъ изъ отцовскихъ—Варухъ—аллегорически означаетъ—древо жизни; а третій ангелъ изъ материнскихъ—наасъ—древо познанія и зла (τὸ ἕδρον τῆς ζωῆς... τὸ δὲ ἕδρον τοῦ εἰδέναι γινῶσιν καλοῦ καὶ πονη-

¹⁾ Refutatio, V, 24: „Ὁμνος δὲ εἰγῶναι θέλει, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, τὸν ἐπάνω πάντων ἀγαθόν, τὸν ἀνώτερον, ἄρρητα φυλάζει τὰ τῆς διδασκαλίας σιγώμενα“. Duncker. p. 216.

²⁾ Refutatio, V, 27, p. 230.

³⁾ См. особ. Refutatio, V, 26.

⁴⁾ Refutatio, V, 26. Duncker. p. 218.

⁵⁾ Refutatio, V, 26; Duncker, p. 218.

рѣб) ¹⁾). Ангелы Елогимъ, взявши изъ прекрасной земли, т. е. изъ верхней части Едема, создали человѣка,—а изъ нижней половины—звѣрей и различныхъ животныхъ. Человѣкъ былъ доказательствомъ единства и любви между ангелами и ихъ творцами. Едемъ вложилъ въ него душу, а Елогимъ—духъ. Памятникомъ же или знакомъ брачныхъ отношеній Елогима и Едема была одинаковымъ образомъ созданная пара людей—Адамъ и Ева ²⁾). Рай съ сотворенными существами былъ раздѣленъ на четыре части четырьмя рѣками, и имъ начали управлять ангелы. Создавши, при помощи ангеловъ, міръ, Елогимъ захотѣлъ посмотрѣть на него сверху; для чего онъ поднялся въ верхнія части неба. (Едемъ не послѣдовала за своимъ супругомъ). Здѣсь онъ увидѣлъ лучшій свѣтъ, чѣмъ самъ могъ создать. Тогда въ раскаяніи онъ воскликнулъ: „отворите мнѣ двери, чтобы я, войдя, могъ исповѣдаться Господу, ибо я думалъ, что я Господь“. Когда двери были отворены, Елогимъ услышалъ голосъ Благого и приглашеніе—сѣсть по правую его сторону. Онъ повиновался, но вспомнилъ о духѣ своемъ, который онъ оставилъ въ людяхъ и хотѣлъ вернуть его себѣ. Однако на это онъ не получилъ повелѣнія отъ Благого, ибо отнятіе духа угрожало творенію разрушеніемъ, а между тѣмъ, по словамъ Благого: „не должно дѣлать зла находясь у меня“ (*Οὐδὲν δύνασαι κακοποιῆσαι παρ' ἐμοὶ γενόμενος*) ³⁾). Едемъ, понявши, что она оставлена Елогимомъ, пытается сначала привлечь его черезъ своихъ ангеловъ, а главнымъ образомъ—собственною красотою. Когда эта мѣра не достигаетъ цѣли, тогда Едемъ начинаетъ враждовать противъ Елогима. Она намѣревается мучить духъ Елогима, оставшійся въ людяхъ, и для этой цѣли посылаетъ нааса разрушить бракъ людей ⁴⁾). Елогимъ съ своей стороны

¹⁾ Refutatio, V, 26;—p. 220.

²⁾ Refutatio, V, 26: „καὶ γίνεται οἰονεὶ σφραγίς τις αὐτῆ καὶ φιλίας ὑπόμνημα καὶ σύμβολον αἰώνιον τοῦ γάμου τῆς 'Εδὲμ καὶ τοῦ 'Ελωεὶμ ἀνθρώπου, ὁ Ἀδάμ. 'Ομοίως δὲ καὶ ἡ Εὕα γέγονε“. Duncker. p. 220.

³⁾ Refutatio, V, 26,—p. 222.

⁴⁾ Refutatio, V, 26. „καὶ διδωσὼν ἐξουσίαν ἡ 'Εδὲμ μεγάλην τῷ τρίτῳ ἀγγέλῳ αὐτῆς τῷ Νάας, ἵνα' πιάσει κολάσει κολάξῃ τὸ πνεῦμα τοῦ 'Ελωεὶμ τὸ ὄν ἐν τοῖς ἀνθρώποις“.—Duncker, p. 224.

посылаетъ людямъ на помощь своего третьяго ангела Варуха. Послѣдній даетъ людямъ заповѣдь—не ѣсть плодовъ отъ древа познанія; такъ какъ это дерево олицетворялось Наасомъ, то данная заповѣдь значила—не повиноваться ему. Наасъ исполнилъ свое дурное порученіе—соблазнилъ Еву и научилъ Адама педерастіи ¹⁾). Съ того времени начинаются страданія людей; для облегченія ихъ на людей направляется благоволеніе отца (Елогима). Онъ, возвысившись къ благому, чрезъ это указалъ путь желающимъ взойти туда ²⁾). Варухъ былъ посланъ къ Моисею, чтобы чрезъ него побудить сыновъ Израиля обратиться къ Благому. Но третій ангелъ Едема чрезъ душу, жившую въ Моисеѣ, какъ во всѣхъ людяхъ—затемнилъ заповѣди Варуха и далъ собственные, чтобы имъ повиновались. Такимъ образомъ началась борьба души противъ духа. Едемъ чрезъ своего ангела старательно слѣдитъ за благими начинаніями отца и разрушаетъ ихъ. Варухъ былъ посланъ отцомъ къ пророкамъ, чтобы воздѣйствовать чрезъ нихъ на людей. Наасъ является противодѣйствовать его задачамъ. Наконецъ, Елогимъ избираетъ пророка изъ обрѣзанныхъ (ἐξ ἀκροβυστίας)—Геркулеса и посылаетъ его поразить 12 ангеловъ Едема. Онъ выполняетъ свою миссію—поражаетъ упомянутыхъ ангеловъ и это тѣ самыя двѣнадцать сраженій, которыя Геркулесъ велъ послѣдовательно отъ перваго до послѣдняго, противъ льва, гидры, вепря и такъ далѣе по порядку“. Когда Геркулесу показалось, что онъ закончилъ свое дѣло, приблизилась къ нему Омфала, которая есть Бабель или Афродита, и лишила его силы. На самомъ дѣлѣ задачи Геркулеса не были выполнены, и теперь—съ лишеніемъ силы—пророчества и дѣла его остались не довершенными. Вслѣдствіе этого, во дни царя Ирода, Елогимъ посылаетъ Варуха въ Назаретъ къ Іисусу, сыну Іосифа и Маріи, 12-ти лѣтнему мальчику, пасшему стада, чтобы возвѣстить ему о всѣхъ дѣлахъ Едема и Ело-

¹⁾ Ibidem. (Νάας) „προσῆλθε γὰρ τῇ Εὔᾳ ἐξαπατήσας αὐτὴν καὶ ἐμοίχευσεν αὐτήν.. προσῆλθε δὲ καὶ τῷ Ἀδὰμ καὶ ἔτεχεν αὐτόν, ὡς πῖλον.. ἔσθην γέγονε μισγυρία καὶ ἀσενοκομία,

²⁾ Ibidem

гима и о будущемъ. Иисуса Варухъ посылаетъ проповѣдывать людямъ о дѣлахъ отца и Благого, а затѣмъ онъ долженъ вознестись къ Благому и сѣсть рядомъ со отцемъ всѣхъ—Блогимомъ. Иисусъ повиновался Варуху и возвѣстилъ людямъ, что ему было указано. Наасъ также хотѣла лишить его силы, но не могла. Тогда она, разгнѣванная, возводитъ его на крестъ. Но Иисусъ, оставивъ тѣло Едема на деревѣ, самъ взошелъ къ Благому, сказавъ Едему: женщина, ты имѣешь своего сына у себя, т. е. животного и земного чело-вѣка (τὸν φύκην ἄνθρωπον καὶ τὸν χοῖκόν)“¹⁾.

Въ порядкѣ историческаго изложенія намъ нужно упомянуть объ офитскихъ сектахъ у ересеологовъ IV в.—Епи-фанія и Филастрія и V в. у блаж. Теодорита.

Липсій²⁾ доказалъ, что ересеологи Епифаній и Фила-стріей, вмѣстѣ съ псевдо-Тертуліаномъ, исходятъ изъ одно-го общаго источника—утраченной синтагмы Ипполита. Гар-накъ³⁾ подтвердилъ „безспорность“ добытаго результата. Этотъ выводъ долженъ имѣть полное приложеніе въ частно-сти къ офитскимъ сектамъ.

Епифаній говоритъ собственно объ офитахъ въ ереси 37, а потомъ о родственныхъ имъ сектахъ—о кайнитахъ—38, о севеіанахъ—39, объ архонтикахъ—40, о северіанахъ—45, и ранѣе—о николаитахъ въ ерес. 25 и о „гностикахъ“—въ 26. Главнымъ источникомъ Епифанія, какъ сказано, является синтагма Ипполита. Между тѣмъ изслѣдователи⁴⁾ пришли къ согласію въ томъ, что Ипполитъ сообщалъ свѣдѣнія объ офитскихъ сектахъ въ реставрируемой синтагмѣ въ одномъ мѣстѣ №№ 9—12: 9) Николай, 10) офиты, 11) кайниты, 12) севеіане. А у Епифанія офитскихъ сектъ получилось почти

¹⁾ Retutatio, V, 26; Duncker. p 228.

²⁾ Lipsius Zur Quellenkritik des Epiphanius Wien. 1865 S. 14. 33. 40. 41.

³⁾ Harnack. Zur Quellenkritik des Geschichte d. Gnosticismus. 1873, S. 1—2. Zeitschrift für die historische Theologie. 1874. II, SS. 219. 162. 168.

⁴⁾ Lipsius. Zur Quellenkritik. S 35.. Harnack. Zeitschrift f. hist. Theologie. 1874. II, S. 150.—Texte und Untersuchungen. VII, S. 105.

вдвое болѣе—7. (У Ирины, которымъ Епифаній также отчасти пользуется, болѣе обширныхъ, въ сравненіи съ Ипполитомъ, свѣдѣній объ офитскихъ сектахъ онъ не могъ встрѣтить). Уклоненіе Епифанія отъ своего главнаго источника въ количествѣ офитскихъ сектъ объясняется очень просто. Во 1-хъ, Епифаній рѣшительно произвольно ¹⁾ отдѣлилъ „гностиковъ“ (ерес. 26) отъ Николая (ер. 25). Улики противъ себя даетъ онъ самъ ²⁾ Затѣмъ, сравненіе съ Филастріемъ ³⁾ показываетъ, что свѣдѣнія, перенесенныя Епифаніемъ въ другую ересь 26, 1—3, въ общемъ для нихъ источникъ—синтагмѣ Ипполита, относились къ одной сектѣ Николая. Поводомъ для Епифанія выдѣлить „гностиковъ“ изъ 1-й секты, по-видимому, послужили лично добытыя имъ данныя въ Египтѣ о подобныхъ „гностикахъ“, или объ остаткахъ офитскихъ сектъ (ер. 26, 17 и 18). Точно также напрасно раздробляетъ Епифаній сообщенія о сектѣ сеѣианъ въ три различныя секты—сеѣианъ (39), архонтиковъ (40) и северіанъ (45). Всѣ эти три секты держались аскетическаго направленія ⁴⁾, болѣе строгими между ними были северіане. Затѣмъ, самъ Епифаній удостовѣряетъ, что и сеѣиане (ер. 39, 5) и архонтики (ер. 40, 2, 7) пользовались однѣми и тѣми же книгами—семь книгъ Сива и 7 книгъ Ἄλλογενεῖς—инородныхъ; а о северіанахъ онъ глухо замѣчаетъ (ер. 45, 4): „*καὲρηται δὲ οἱ τοῦτοι καὶ ἀποκρίσεις τῶν*“. Эти подложныя книги, вѣроятно, были тѣ же, что и у родственныхъ северіанамъ сектъ—сеѣианъ и архонтиковъ ⁵⁾. Архонтиковъ относитъ

¹⁾ Ср. *Lipsius* Zur Quellenkritik. S. 106.

²⁾ Ср. ерес. 25, 2—7 и 26, 1

³⁾ Филастріи (*Corpus eccles.* v XXXVIII, с. V) въ главѣ о Николаѣ Антиохійскомъ говоритъ и о Норіи, и Барбело, и Калакауѣ, т. е. о существахъ, о которыхъ сообщаетъ Епифаній уже въ другой ереси—26, 1—2.

⁴⁾ Ср. *Schmidt*. Texte und Untersuchungen VIII, S. 591.

⁵⁾ Ср. *Lipsius*. Zur Quellenkritik. S. 217 Липсій думаетъ, что въ виду особо аскетическаго направленія (отсюда „*Severus*“) северіанъ

Епифаній къ „гностикамъ“, т. е. къ офитамъ. Кромѣ него и зависимаго отъ него въ данномъ случаѣ Θεодорита (кн. I, гл. 11), объ архонтикахъ еще никто не сообщаетъ. Самъ Епифаній рассказываетъ объ архонтикахъ на основаніи личнаго наблюденія и даже столкновенія съ ихъ ересearchами (ерес. XI, 1). Справедливо поэтому полагаютъ изслѣдователи, что Епифаній нашелъ въ Египтѣ (ер. 26, 17—18) и въ Палестинѣ (ер. 40, 1) въ сущности остатки древнихъ гностическихъ сектъ и вывелъ ихъ подъ новыми именами¹⁾. О северянахъ Епифаній имѣлъ на основаніи слуховъ, по-видимому, очень не точныя свѣдѣнія²⁾.

Самое изображеніе Епифаніемъ офитскихъ сектъ не отличается не только послѣдовательностью, стройностью и ясностью, а наоборотъ поражаетъ своею безпорядочностью, отрывочностью, спутанностью и стремленіемъ подробно, съ многочисленными извиненіями, рассказать о всѣхъ безнравственныхъ, иногда гнуснѣйшихъ обычаяхъ офитскихъ сектъ и привести сравненія изъ естественной исторіи.

Въ ерес 25 и 26 Епифаній какъ бы мимоходомъ сообщаетъ отрывочныя свѣдѣнія о теоретическомъ ученіи хорошо извѣстныхъ изъ другихъ источниковъ—офитовъ, но главнымъ образомъ онъ останавливается на нравственныхъ безобразіяхъ.—Рассказавъ о распутствѣ (*κατά ιδίαν ἀσέτησαν*)

ихъ книги должны быть нѣсколько иныя, чѣмъ у либертинистическихъ—архонтиковъ и севианъ. Однако данныхъ—говорить о либертизмахъ архонтиковъ и севианъ—у Епифанія нѣтъ (ер. напротивъ ер 45, 2) Эти секты были также аскетическаго направленія.—Ср. *Schmidt. Texte und Unter. VIII, S 591.*

¹⁾ Ср. *Harnack. Texte und Unters. VII, S. 105—106. Lipsius. Zur Quellenkritik. 1865, S. 194 Schmidt, Texte und Untersuch VIII, SS 90—591*

²⁾ Ерес. 45, 4. ὡς καὶ ἀρχαίχρησιν . или 45 1 „ὡς δὲ τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα διηγῆσομαι“ Въ концѣ (45, 4) Епифаній говоритъ объ описываемой сектѣ: „можетъ быть уже и нѣтъ принадлежащихъ къ ней, или по крайней мѣрѣ встрѣчаются они изрѣдка въ верхнихъ странахъ (ἐν τοῖς ἀνωτάτω μέρεσιν)“

Николая, котораго онъ считаетъ однимъ изъ семи „діаконовъ“ (25, 1), Епифаній продолжаетъ: „И съ сего времени начинаютъ появляться во зло міру сѣятели лжеименнаго вѣдѣнія (*ἀρχοντες οἱ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως κηκῶς τῆ κόσμῳ*), разумѣю гностиковъ и фивіонитовъ и такъ называемыхъ учениковъ Епифана, стратиотиковъ, левитиковъ и многихъ другихъ. Каждый изъ сихъ еретиковъ, соглашая ересь свою съ своими страстями, придумывалъ тысячи путей къ пороку (*τὴν ἑαυτοῦ αἴρεσιν τοῖς πάθεσιν αὐτοῦ ἐπισκώμενος μυρίας ἑβδὸς ἐκείνησε κακίας*). Ибо нѣкоторые изъ нихъ прославляютъ какую-то Варвило, о которой говорятъ, что она въ высотѣ на осьмомъ небѣ. Она же, по словамъ ихъ, произведена отцомъ. Сказываютъ, что она мать, по словамъ однихъ, Ялдаваоѳа, а по словамъ другихъ, Саваоѳа. Сынъ же ея съ какою-то дерзостью и съ насиліемъ овладѣлъ седьмымъ небомъ и сказалъ о себѣ подчиненнымъ: „я первый и я послѣдній, и кромѣ меня нѣтъ другого Бога“. А Варвило услышала это слово и заплакала. И она же въ благообразномъ нѣкоемъ видѣ является всегда князьямъ, похищаетъ у нихъ въ похоти изливаемое сѣмя, очевидно, для того, чтобы снова возвратить силу свою разсѣянную въ разныхъ (*τὴν αὐτῆς δύναμιν τὴν εἰς διαφόρους σπαρείσθην*). И такимъ образомъ, на основаніи такого предположенія, Николай внесъ въ міръ таинство своего сквернословія (*τὸ τῆς αὐτοῦ αἰσχρολογίας μυστήριον*). И нѣкоторые изъ упомянутыхъ выше, какъ я сказалъ, при великой ухищренности во злѣ, учили, о чемъ и сказать не позволительно, предаваться смѣшенію со многими женами и дѣламъ крайне срамнымъ (*ἐν πολυμυξίᾳ γυναικῶν καὶ ἐν αἰσχρολογίαις ἀνηκέστοις*)“¹⁾. „Другіе (*ἄλλοι*) еретики, подобно николаитамъ, чувствуя какую-то Пруникъ, опять на основаніи сего примышленія срамныхъ дѣлъ удовлетворяя своимъ страстямъ, баснословно говорятъ: силу Пруники собираемъ изъ тѣлъ

¹⁾ Ерес. XXV, 2.

въ истеченіяхъ, разумѣю въ сѣмени и въ мѣсячныхъ очищеніяхъ (ἀπό τῶν σωματικῶν, διὰ τε τῶν ῥευστῶν, φημί δὲ γονῆς καὶ καταρτίων)“¹⁾). О тѣхъ же „гностикахъ“ говоритъ Епифаній и въ 26 ер., только расширяя сообщенія личными наблюденіями надъ послѣдователями этихъ сектъ въ Египтѣ. „Еще эти гностики, такъ начинается Епифаній 26-ю ер.,—люди, различно вовлеченные въ обманъ Николаемъ, произросли въ мірѣ, какъ плоды *юфести* (Евр. XII, 15)... Ибо говорить о ложеснахъ, о срамотѣ и о другомъ, не покажется ли смѣшнымъ всякому человѣку“²⁾). Многихъ изъ подобныхъ „гностиковъ“ Епифаній зналъ весьма близко лично. Въ дни своей юности онъ попалъ въ Египетъ въ одинъ городъ (τὴν πόλιν), по всей вѣроятности, въ Александрію³⁾, и здѣсь не мало подвергался искушеніямъ со стороны красивыхъ женщинъ, увлекавшихъ его въ ихъ безнравственную секту⁴⁾). Но прочитавъ книги послѣдователей этой секты, Епифаній въ ужасѣ бѣжалъ отъ нихъ и епископу мѣстной церкви открылъ до 80 человѣкъ изъ этой секты, ложно числившихся истинными христіанами. Весь почти отдѣлъ (ерес. 26, гл. 1—18) посвященъ изображенію безнравственной жизни и ученія этихъ еретиковъ (ср. напр. 26, 4).—26-ю ересью Епифаній прерываетъ описаніе офитскихъ сектъ и дѣлаетъ большое отступленіе въ 10 отдѣловъ (съ 27—36 ерр.), которое едва ли можно оправдать тѣмъ, что теперь Епифаній переходитъ къ изображенію родственной офитамъ секты Валентиніанъ⁵⁾). Во 1-хъ, зачѣмъ было переходить къ описанію другого семейства сектъ, хотя бы то и родственнаго, когда

¹⁾ Ерес. XXV, 3.

²⁾ Ерес. XXVI, 1

³⁾ Ерес. 26, 17.—Гарнакъ (Texte und Untersuch. VII, 2, S. 112) и Шмидтъ (Texte u. Untersuchungen. VIII. 1—2. S. 575) думаютъ, что подъ τὴν πόλιν—разумѣется, именно, Александрія.

⁴⁾ Ерес. 26, 17—18.

⁵⁾ См *Luncŭ* (Zur Quellenkritik. 1865, S. 173). Ср. *Harnack*, *Zeitschrift f. historische Theologie*. 1874, II S. 163.

еще только начато изображение секты офитской ереси. Во 2-й, въ эпизодическое отступление входитъ описаніе не однѣхъ валентиновскихъ сектъ (съ 31—36), а и совершенно другихъ: въ 27—карпократіанъ, въ 28—керикеіанъ, въ 29—назореевъ, въ 30—евіонеевъ. Виною всему, думается, обычное у Епифанія пренебреженіе ко всякой системѣ. Только съ 37 ересей возвращается Епифаній къ офитамъ. Уже въ самомъ началѣ онъ возобновляетъ прерванную связь въ изложеніи внесеніемъ 10-ти другихъ ересей. „Офиты, какъ я сказалъ прежде, заимствовали поводы къ своему ученію у Николая, гностиковъ и предшествовавшихъ имъ ересей“¹⁾. Здѣсь онъ начинаетъ выписывать данныя, вслѣдствіи расширенія ихъ, извѣстныхъ главнымъ образомъ изъ синагмы Ипполита I о почитаніи вмѣи и культѣ ему (гл. 1—9), прерывая изложеніе краткими сообщеніями о Пруникѣ—Варвилу и Яндаваоѣ (гл. 3—4), хотя о нихъ онъ упоминалъ и ранѣе (см. ер. 25, 2—4; 26, 8, 10). Въ довольно большомъ отдѣлѣ о сектѣ кайнитовъ (ерес. 38, 1—8) Епифаній не сообщаетъ ничего новаго, по крайней мѣрѣ значительнаго. Во 2-й главѣ (38, 2) онъ занятъ неизмѣннымъ предметомъ „о срамныхъ дѣлахъ“ (αἰσχουρίαις) секты; при чемъ сообщаетъ будто бы эти „срамныя дѣла“ приписывались какому либо изъ дѣйствительныхъ или мнимыхъ ангеловъ (τῶν τε ὄντων ἀγγέλων καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς πᾶσιως λεγομένων καὶ ἐκάστῳ τούτων προσάπτει τε ἔργον ἀθέμιτον τῶν ἐπὶ γῆς ἀμάρτηματων) и совершались во имя ихъ (ἐκίστου ἀγγέλου ὀνομα). Источниками для такихъ сообщеній Епифанію служить одна книга, не названная имъ по заглавію, и сочиненіе апокрифическое „Ἀναβατικὸν Παύλου“. Съ 4 главы начинается опроверженіе возрѣнія кайнитовъ на основаніи ветхаго завѣта. Переходъ къ сектѣ сеѣіанъ дѣлается такъ: „мнѣнія сихъ жадныхъ до худого еретиковъ, подобныя

¹⁾ Наег. 37, 1: „Οἱ Ὀφίτην μὲν γάρ, ὡς προεῖπον, τὰς προφάσεις εἰλήψασιν ἀπὸ τῆς τοῦ Νικολάου καὶ Γνωστικῶν καὶ τῶν πρὸ τούτων αἱρέσεων“.

породѣ тѣхъ жуковъ, снѣденіе которыхъ причиняетъ во-
ламъ смерть отъ раздутія,—мы открыли и, какъ вредоносныя,
силою Божіей разбили* (38, 8).—О сектѣ сеѳіанъ Епифаній
пишетъ (39, 1) на основаніи личнаго наблюденія въ бытность
его въ Египтѣ и—чтенія ихъ книгъ (ср. 5 гл.) (τὸ μὲν κατὰ
ἱστορίαν φάσει αὐτοψία περὶ ταύτης ἔγωμεν, τὸ δὲ ἐκ συγγραμμάτων); но
главнымъ его источникомъ, по крайней мѣрѣ, для 1—4 гл.
остается синтагма Ипполита I (Ps. Tert. VIII). Новаго о
сеѳіанахъ по сравненію съ Ипполитомъ I—Епифаній даетъ
очень не много—это заглавія употреблявшихся у нихъ сочи-
неній (см. 5-ю главу) и нѣкоторыя собственные имена (см.
6—8). Эта ересь ко времени Епифанія почти исчезла¹⁾. Не-
многочисленныхъ приверженцевъ ея онъ видѣлъ въ Египтѣ
(ср. 39, 1) и близко наблюдалъ въ Палестинѣ (Ер. 40, 1) и
изобразилъ подъ именемъ архонтиковъ (ерес. 40)²⁾. Глав-
наго, по мнѣнію Епифанія, виновника этой секты, бывшаго
пресвитера Петра, онъ самъ обличилъ и предалъ анаемѣ³⁾.
Свѣдѣнія Епифанія о сеѳіанахъ довольно скудны (ср.
45, 1, 4), какъ уже и замѣчено выше. Епифаній возстаетъ
противъ ихъ крайняго аскетизма—отказа отъ употребленія
вина и общенія съ женщинами (45, 1—2)—и въ опроверже-
ніе ихъ говоритъ, что виноградъ, изъ котораго добывается
вино, насажденъ не діаволомъ, а сотворенъ Богомъ. I. Хри-
стосъ сравниваетъ Себя съ виноградною лозою (Іоан. XV, 1);
а нѣкій домовитый хозяинъ насаждаетъ виноградъ (Мѡ. XXI,
33—36). Ничего бы подобнаго быть не могло, если бы вино-
градъ былъ посѣянъ змѣемъ, діаволомъ (гл. 4). „Да и са-
мый позывъ тѣлеснаго вожделѣнія, говоритъ Епифаній въ
опроверженіе другой крайности, я не рѣшился бы представить

¹⁾ Ср. *Lipsius*, Zur Quellenkritik. S. 188.

²⁾ Наер. 39, 1... „πλείους τούτων ἐξεργάζομεθα ἐκ τοῦ κόσμου“ .. 39, 10.
„Τὰ δὲ νῦν συντόμως οὖσης τῆς αἰρέσεως“.

³⁾ Ср. *Harnack*, Texte und Unters. VII, H 1. 2, SS. 112—113,
Schmidt C. Tex. u. Unt. VIII, S. 590—591.

худымъ, потому что какъ землѣ даны сѣмена, чтобы разливалось по ней множество прекрасныхъ Божьихъ созданій—говорю о ея порожденіяхъ и о плодахъ древесныхъ—такъ этотъ позывъ данъ и роду человѣческому“ (гл. 3).—Данныя Епифанія объ офитскихъ сектахъ цѣнны указаніемъ на подлинныя сочиненія послѣдователей ихъ (напр. у „гностиковъ“—благовѣстіе Евы, вопросы Маріи, книги Сиеа, 26, 2. 8; у кайнитовъ—евангеліе Гуды—38, 1,— сееіанъ—39, 5; 40, 2 и т. д.). Правда, Епифаній большею частію называетъ ихъ лишь по заголовкамъ; но иногда—хотя и одно упоминаніе важно—дѣлаетъ выдержки изъ нихъ (напр. изъ кн. „Восхожденіе Павла“ и другой неизвѣстной книги въ ереси 38, 2). Имѣютъ не малое значеніе сообщенія Епифанія и для изученія культа офитства (ср. напр. ерес. 37, 1, 5), а особенно быта ихъ. Не лишены интереса и филологическія изысканія Епифанія о нѣкоторыхъ именахъ офитовъ (см. напр. 26, 1—3; 40, 5).

Въ краткихъ и не самостоятельныхъ сообщеніяхъ объ офитскихъ сектахъ у Филастрія и бл. Феодорита мы не находимъ ничего новаго, въ сравненіи съ предшествовавшими ересеологами. Филастрій упоминаетъ объ офитахъ, кайнитахъ, сееіанахъ (I, 1—3) и Николаѣ ант. съ гностиками (I, 33). Феодоритъ ведетъ рѣчь объ архонтикахъ (I, с. 11), о барбеліотахъ или борборіанахъ (I, 13), о сееіанахъ, или офіанахъ, или офитахъ (I, 14) и о кайнитахъ (I, 15) и о ператахъ (I, 17).

Всѣ изложенныя системы офитства сводятся къ тремъ главнымъ источникамъ: 1) къ даннымъ объ офитахъ св. Иринея (противъ Ересеѣ I, XXIX—XXXI, 2); 2) Оригена (*Contra Celsum* VI, 25—38) и 3) Ипполита (*Refut. V*). Если мы сравнимъ изображеніе офитскихъ сектъ въ этихъ источникахъ, то увидимъ между ними большое сходство, въ особенности между Иринеемъ и Оригеномъ. У всѣхъ трехъ въ теогоніи и космогоніи выступаетъ принципъ троичности—

міръ высшій духовный, міръ низшей матеріи и смѣшанный міръ. И несмотря на то, что Оригенъ и Ипполитъ вовсе не задаются—представить полную систему офитства; тѣмъ не менѣе во всѣхъ и какъ бы случайныхъ указаніяхъ и пунктахъ чувствуется сходство съ сравнительно полною системою (офитства) у Иринея (XXX). Въ частности, Оригенъ, согласно съ Иринеемъ, говоритъ, о среднемъ смѣшанномъ царствѣ Софіи, называя его однимъ и тѣмъ же именемъ, о семиричномъ числѣ архонтовъ, во главѣ съ Ялдаваоомъ, причѣмъ имена у обоихъ точно совпадаютъ, и семи демонахъ тартара и т. п. Исходнымъ пунктомъ является у обоихъ дуалистическое начало.—Ипполитъ согласенъ съ Иринеемъ въ наименованіи высшихъ существъ „Человѣкъ“ и „Сынъ человѣческій“. Женскій принципъ у Ипполита, среди верховныхъ боговъ, по-видимому, отсутствуетъ; но, кажется, ранѣе онъ имѣлъ мѣсто, а теперь слился съ „Человѣкомъ“, который поэтому изображается двуполымъ. Кромѣ того, у Иринея, по ученію офитовъ, существуетъ, вмѣстѣ съ женскимъ существомъ или Св. Духомъ, четыре высшихъ существа; и у Ипполита—Исалдей — называется „четвертымъ богомъ“, чѣмъ указывается ясно на исчезнувшій женскій принципъ, или Св. Духа, иначе не получится четверичнаго числа. Наконецъ, о присутствіи женскаго пола у наасеновъ Ипполита свидѣтельствуютъ и слѣдующія слова ихъ гимна: „*Ἀπὸ τοῦ πατῆρ καὶ διὰ τῆς μητῆρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα*“¹⁾. Какъ у Иринея, такъ и у Ипполита верховный отецъ представляется качественно неопредѣлимымъ и называется *Ineffabilis*. Затѣмъ у обоихъ встрѣчаются такія общія наименованія—*Adamos*, *Autogenes* и *virginalis spiritus*—Оригенъ и Ипполитъ въ особенности сходятся между собою въ изображеніи души, нуждающейся въ спасеніи.

¹⁾ Refutat. V, 6, p. 132.

Изъ сказаннаго видно, что были серьезныя основанія (сходства)—и помимо употребленія *orphis'a*—причислить всѣ изложенныя системы къ одному типу и назвать ихъ однимъ—хотя и не удачнымъ, не выразительнымъ—именемъ. Отсюда слѣдуетъ, что нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, если новѣйшіе изслѣдователи отнесли къ разряду „офитскихъ“ и системы *Pistis Sophia* и книгъ *Ieû*¹⁾,—т. е. системы безъ *orphis'a*²⁾. Нужно только констатировать, имѣютъ ли эти системы сходство по содержанію съ изложенными выше. Такъ какъ *Pistis Sophia* и книги *Ieû*—принадлежатъ одной и той же сектѣ и такъ какъ *P. S.* явилась позже книгъ *Ieû*, предполагая ихъ, какъ содержащія изложеніе „низшихъ мистерій“; то мы ограничимся изложеніемъ схемы гностическаго ученія по *Pistis Sophia*. Во главѣ всего бытія стоитъ **Неизреченный—Ineffabilis** (р. 155). Бытіе происходитъ отъ него путемъ эманации. Все происшедшее раздѣляется на три отдѣльныхъ области: царство свѣта—*regnum luminis* (р. 83, 152), царство смѣшанное изъ свѣта и матеріи *χερσμβς*—и нижнюю область бытія—*caligo tenebrarum*, мѣсто абсолют-

¹⁾ По изслѣдованіямъ К. Шмидта (*C. Schmidt, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. B. VIII, Heft 1—2. Gnostische Schriften in Koptischer Sprache aus dem Codex Bruccianus. S. 343—4. 538. Koptisch-gnostische Schriften. B. I. Leipzig. 1905. SS. XXII, XXIV*), оба произведенія, и *Pistis Sophia* и кн. *Ieû*—принадлежатъ одной и той же сектѣ, при чемъ *P. S.* упоминаетъ о книгахъ *Ieû*... „это суть три наслѣдія царства свѣта Мистеріи этихъ трехъ наслѣдій свѣта весьма богаты [Вы ихъ найдете въ обѣихъ великихъ книгахъ *Ieû*]. Въ остальныхъ низшихъ мистеріяхъ вы теперь не имѣете нужды, но вы найдете ихъ въ двухъ книгахъ *Ieû*“ (*Pistis Sophia*—по изд. Schmidt'a, S. 158, стр. 228—229). Значитъ, *P. S.* содержаніемъ своимъ предполагаетъ уже книги *Ieû* (Ср. *Köstlin. Das gnostische System des Buches Pistis Sophia, S. 5* въ *Theologische Jahrbücher. 1854, Erstes Heft.*; *C. Schmidt. Texte u. Unters. VIII, 1—2, SS 343, 479, 582*). Оба памятника, дошедшіе до насъ въ коптскомъ переводѣ, принадлежатъ Египту (*Schmidt. Texte u. Unters. VIII, 565—66*), а по времени своего происхожденія относятся къ III вѣку: книги *Ieû* къ 1-й половинѣ, а *P. S.* ко 2-й (*Schmidt. VIII, S. 597—98*;—*Kopt. gnost. Schriften. I, S XVII—XVIII*)

²⁾ Ср. *Texte u. Untersuchungen VII, SS. 104, 110.*

наго мрака (р. 216—217). Самъ Неизреченный принадлежитъ къ царству свѣта и называется также вмѣстѣ съ ближайшею областью своего бытія *internus interni* (р. 63; ср. 4—5, 12—13, 24—25; 48, 122), Богъ истины (Θ. ἀληθείας), р. 155—156. Ближайшія къ Неизреченному реальности, составляющія его собственное бытіе, называются „членами“ (μέλη) Неизреченнаго (р. 155). Подъ этими „членами“ можно разумѣть слова—*verba*, въ которыхъ прежде всего обнаруживается Неизреченный (р. 164, 163). Это суть творческія *verba*, слова, значить, какъ λόγοι, δυνάμεις, какъ орудія Неизреченнаго—члены (р. 21—22). Кромѣ „членовъ“, къ существу Неизреченнаго принадлежатъ *μυστήρια* (р. 163, 21—22), которыя, впрочемъ, также причисляются къ его „членамъ“ (р. 155). Между мистеріями особенно высоко ставится первая мистерія, какъ явившаяся *ex ultimo μέλει* Неизреченнаго (р. 145, ср. 10—11). Помимо мистерій, *χωρήματα* также суть реальные части Неизреченнаго; ихъ три (р. 133, 155—157, 163—164, 170, 185). Переходъ отъ 2-й *χωρήματα* къ 3-й образуетъ 24-я мистерія. (р. 141, 1, 3, 6). Порядковый, т. е. числовой (24-я) счетъ ея опредѣлить очень трудно. Она является отраженіемъ первой мистеріи и занимаетъ такое же положеніе къ ниже ея лежащему бытію, какъ и первая къ существамъ, находящимся ниже ея (р. 1, 141).—За царствомъ частаго свѣта слѣдуетъ смѣшанный міръ—*χαρασμός* или *κόσμος regnicolae* (р. 9). Въ верхней части его находятся сокровища свѣта, *θησαυρός luminis*, правое мѣсто и мѣсто середины (р. 147). Всѣ обитатели этихъ царствъ, жители царства свѣта—*φύλακες, σώτηρες, μέσσι* и *dextri*—созданы изъ одной массы (*χαρασμός*—р. 159—160). Обитатели царства свѣта пребываютъ въ спокойномъ состояніи; съ внѣшнимъ же міромъ сносятся *μέσσι* и *dextri*, и именно между ними всѣ архонты шести эоновъ (р. 82—83; 121—122). Первый между ними *Ιεὺ, πρεσβυτήс, primus homo* (р. 208; 215—216). Онъ создалъ чистый свѣтъ (р. 125), и архонтамъ, и сферамъ и *εἰμαρμένην* указалъ ихъ положеніе и дѣятельность

(р. 15—16, 18—19, 20—21). Онъ поставилъ ангеловъ при вратахъ ада, чтобы драконъ мрака не разрушилъ порядка творенія (р. 208, 215—216). Онъ же заботится о томъ, чтобы души умершихъ, при помощи своихъ ангеловъ, достигали *παρθένος luminis*, чтобы здѣсь услышать свой приговоръ, достойны ли онѣ *terra lucis* (р. 184—185, 215—216). Шестой архонтъ называется Саваоѣ—это сынъ Іеу, отецъ души Христа (р. 125—126, 234, 236).—Во главѣ мѣста середины поставленъ великій *ἡγούμενος μέσσο*, *magnus* и *ἀγαθός*, Јао (р. 126, 241). Его обязанность—также заботиться о спасеніи человеческихъ душъ отъ власти обладателей *viae medii* (р. 126, 241). Второй властитель середины—*ργυς* Јао *ἀγαθός* (р. 7—8). Одну также изъ главныхъ ролей мѣста середины играетъ дѣва свѣта—*παρθένος luminis*. Она есть судія (*κρίτης*—р. 191), который стоять предъ воротами царства свѣта, чтобы отворять ихъ только достойнымъ; къ ней (т. е. дѣвѣ) являютя по смерти души людей, чтобы узнать—достойны ли онѣ блаженства или снова должны возвратиться въ земное бытіе. Ей подвластны другія семь дѣвъ свѣта, обязанность которыхъ совершать чрезъ крещеніе и помазаніе послѣднее посвященіе надъ достойными душами и провожать ихъ въ страну свѣта (р. 211—212, 216, 188).—Нижнюю часть мѣста середины составляетъ міръ эоновъ и архонтовъ; здѣсь уже имѣетъ или получаетъ свое начало борьба свѣта съ матеріальнымъ принципомъ. Самое высшее мѣсто въ этомъ мірѣ занимаетъ тринадцатый эонъ—*Pistis Sophia* (р. 26). Онъ есть *dominus duodecim αἰώνων* (р. 121, ср. 120). *Pistis Sophia* называется дочерью *Barbelos'a* (р. 234).—Она есть общій источникъ познанія и жизни (р. 93—94; ср. 11, 233); также *P. S.* есть *τόπος διηλεκτικῆς*, мѣсто, гдѣ души очищаются и проходятъ подвигъ покаянія (р. 30—31, 59—60, 65). Тринадцатый эонъ есть также мѣсто *μυστήρια μαγίας* (р. 18, ср. 17, 16). Какъ Неизреченный есть объединяющее цѣлое (единство) въ высшемъ мірѣ, такъ *P. S.* въ своей области. *P. S.* уже

причастна матеріи—ὕλη (р. 82—83); она есть уже смѣшеніе высшаго съ низшимъ—τόπος συγκράσεως (р. 183). Но матерія Р. S. гораздо чище, выше по своему качеству, чѣмъ у другихъ существъ. Поэтому тѣло Христа именно изъ этой матеріи (р. 8, 75, 78, 83).—Значительная часть системы первыхъ двухъ книгъ Pistis Sophia, гл. 29—82, посвящены вопросамъ о паденіи Pistis Sophia, покаяніи и спасеніи чрезъ І. Христа.—Въ безконечномъ отдаленіи отъ 13-го эона (мѣсто пребыванія Р. S. р. 25—26) находятся 12 эоновъ (р. 121). 12 эоновъ были раздѣлены между двумя повелителями—Саваоомъ Адамомъ и его братомъ Явраоомъ (Jabraoth) (р. 233—234). Эти тираны, сознавши себя обладателями архонтовъ, надѣленныхъ силою и свѣтомъ, объявили войну царству свѣта (р. 14—15), имѣя намѣреніе произвести царство подвластныхъ себѣ духовъ (р. 233—234). Къ нимъ былъ посланъ Іеу, отецъ отца Іисуса. Jabraoth со своими архонтами принесли покаяніе (р. 233—234, 127, 230). Упорствующіе же—Саваооъ и его архонты были связаны Іеу (р. 20—21; 233—234). По истеченіи времени, былъ посланъ Мелхиседекъ отнять всѣ свѣтовые элементы у архонтовъ, связанныхъ Іеу. Онъ исполнилъ свою миссію, и собранныя свѣтовые силы принесъ въ сокровище свѣта; а изъ матеріи (ὕλη) архонтовъ слуги (λαϊτουργοί) создали души людей, животныхъ и птицъ и послали ихъ въ этотъ человѣческій міръ (р. 20—21). Особо отъ 12-ти эоновъ распространяется первая сфера (σφαῖρα—р. 12, 13). Въ ней живутъ силы (р. 21, 9), которыя принимаютъ дѣятельное участіе при твореніи человѣческихъ душъ (р. 22, 24, 160, 218).—На большомъ разстояніи отъ 12-ти эоновъ лежитъ εἰμαρμένη (р. 121, ср. 11—12, 21, 23), или вторая σφαῖρα (р. 13), которая населена архонтами и литургіями (р. 20—21, 120—121...) и такъ же, какъ и ближайшія мѣста, находится во власти архонтовъ эоновъ (р. 15—16). Архонты εἰμαρμένη—рѣшительно враждебны людямъ; они принуждаютъ человѣка ко грѣху (р. 217), опредѣляютъ ему

смерть (р. 179—180) и связываютъ ἀντίρριον πνεῦμα, который принадлежитъ имъ (185—190), узами и печатами въ душахъ (р. 184—185), чтобы держать ихъ во своей власти. Среди нихъ упоминается Ιαλδαβαοεъ съ подвластными ему 49 архонтами (р. 247) и литургіями (р. 166).

Человѣкъ состоитъ не изъ одной души, а еще изъ матеріальнаго тѣла (σῶμα ὄλης—р. 131, 145) и изъ высшаго элемента—силы свѣта (р. 184, 84, 85, 87).—Эта сила высшаго порядка; но чтобы она не напоминала человѣку объ его высшемъ происхожденіи, архонты наполняютъ человѣческую душу напиткомъ забвенія изъ σπέρμα κακίας (р. 218), который вмѣстѣ съ тѣмъ помогаетъ душѣ—многогранствующей—забыть всѣ мѣста, которыя она посѣщала (р. 247). Этотъ напитокъ забвенія образуетъ какъ бы одежду души и называется ἀντίρριον πνεῦμα (р. 218, 184),—это злой геній души, побуждающій ее къ беззаконіямъ и возбуждающій въ ней страхъ, чтобы держать ее въ подчиненіи у архонтовъ (р. 220—222). Кромѣ того, человѣку дается—своего рода рокъ, судьба его—μοῖρα, задача которой привести человѣка къ смерти, назначенной ему архонтами εἰμαρμένη (р. 184). „Когда жизнь оканчивается, то выходитъ прежде всего моῖρα (рокъ) и ведетъ человѣка къ смерти чрезъ архонтовъ и ихъ цѣпи, которыми они связаны съ εἰμαρμένη. Послѣ эгого приходятъ ἐρινυῖοι παραλήμπτορες и выводятъ душу изъ тѣла и остаются три дня, вода ее по всѣмъ мѣстамъ (τόποι) и посылая ее ко всѣмъ эонамъ міра (αἰῶνες κόσμου); и слѣдуютъ за душою—ἀντίρριον πνεῦμα и судьба (μοῖρα), а сила возвращается къ дѣѣвѣ свѣта. Послѣ трехъ дней ἐρινυῖοι παραλήμπτορες: низводятъ душу къ Аменті Хаоса и передаютъ ее для наказанія, а сами возвращаются въ свои мѣста“ (р. 184).

Этимъ мы и ограничимся, при извлеченіи общихъ свѣдѣній изъ гностической книги Pistis Sophia. Книги Ieū не представляютъ собою чего либо особаго ¹⁾

¹⁾ См С Schmidt Texte und Untersuchung VIII, H 1—2, SS 366

Тѣсное сходство системы Pistis Sophia, книга Ieŭ и неизвѣстнаго по заглавію гностическаго сочиненія (изъ того же Брукіан. кодекса) съ изложенными выше офитскими системами не подлежитъ сомнѣнію. Ученіе P. S. и кн. Ieŭ о царствѣ свѣта, о Неименоуемомъ или Неблизкомъ Отцѣ и и о Варвело—указываетъ на близкое сходство ихъ съ Барбеліотами Ириней, какъ и „другими“ гностиками того же Ириней¹⁾. Кѣстлинъ²⁾ придаетъ большое значеніе *πρῶτης lucis*, играющей въ P. S. важную роль. По его мнѣнію, она есть видоизмѣнившаяся офитская Софія, которая занимаетъ мѣсто между небомъ и землею (ср. Епифаній ер. 26, 3) и является также носительницей свѣта (Origenes—C. Cels. VI, 31). Слѣдуетъ также обратить вниманіе на имена—*Barbelo* и *Jaldabaoth*, которыя встрѣчаются во всѣхъ офитскихъ системахъ, какъ и въ теперь разсматриваемыхъ, но которыхъ нѣтъ у другихъ гностиковъ, напр. у Василида и Валентина³⁾.—Съ наасенами Ипполита и съ офіанами Оригена особенно сближаетъ систему египетскихъ гностиковъ изображеніе тяжелаго положенія въ мірѣ человѣческой души.

Однако есть данныя точнѣе установить связь системы Аскевіанскаго и Брукіанскаго кодекса съ опредѣленными офитскими сектами, упоминаемыми у о.о. и писателей церкви.

Главное содержаніе P. S. составляютъ бесѣды учениковъ и мироносицъ съ воскресшимъ Господомъ: онѣ вопрошали, Христосъ поучалъ ихъ. Среди вопрошавшихъ на первомъ планѣ стоитъ Марія Магдалина, настолько на первомъ,—что вопросы другихъ лицъ носятъ, такъ сказать, эпизодическій характеръ и находятъ поводъ для себя въ бесѣдѣ, именно, Маріи съ Господомъ. Между тѣмъ Епифаній

¹⁾ *A. Harnack. Texte u. Unters VII, S. 105; Schmidt. C. Texte u. Unt. VIII, S. 561*

²⁾ *Köstlin. Das gnostische System d. Pistis S. (Theol. Jahrbücher 1854, t. XIII, S. 57—58, anm. 1).*

³⁾ Ср. С. *Schmidt Texte u. Unters VIII, S. 561—2*

упоминаетъ у т. н. гностиковъ (ерес. 26, 8)—'Ερωτήσεις Μαρίας Μεγάλαи, 'Ερωτήσεις Μαρίας Μικραί—Большіе и малые вопросы Маріи. Правда, по Епифанію, содержаніе „большихъ вопросовъ“ Маріи—было безнравственное (см. ерес. 26, 9); тогда какъ Pistis S. ¹⁾ и книги Ιεὺ ²⁾ относятся съ рѣшительнымъ осужденіемъ къ либертинистическимъ сектамъ, принадлежа по своему содержанію къ сектамъ энкратическаго направленія. Но Епифаній упоминаетъ также и „малые отвѣты“, которыхъ, по-видимому, онъ подъ руками не имѣлъ и съ содержаніемъ которыхъ едва ли былъ знакомъ. Есть основанія думать, что „малые отвѣты Маріи“ съ нашею книгою „тождественны“ ³⁾.—Затѣмъ, Епифаній говоритъ (ер. 26, 13) о существованіи у т. н. гностиковъ евангелія Филиппа (εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ). Между тѣмъ въ Pistis S. ⁴⁾ мы читаемъ. „Когда Иисусъ окончилъ эти слова (въ 5-мъ покаянія зона P. S.), послѣдно всталъ Филиппъ и положилъ книгу, которая (была) въ его рукѣ, *ибо онъ описывалъ, чему училъ и что творилъ Иисусъ*“. Совпаденіе т. о. полное.—Но „гностики“ Епифанія—величина крайне неопредѣленная и введены имъ по ошибкѣ. Здѣсь важно отмѣтить то обстоятельство, что въ отдѣлѣ о „гностикахъ“ (ерес. 26, 17—18) Епифаній упоминаетъ о сектахъ, видѣнныхъ имъ въ Египтѣ, прежде всего безнравственныхъ, а потомъ и др., напр., сеѳіанахъ (ср. ерес. 39, 1). Къ сеѳіанамъ примыкаютъ ближайшимъ образомъ, будучи лишь вѣтвью ихъ (ср. ерес. 39, 5 съ 40, 7), архонтики. Учителемъ послѣднихъ Епифаній называетъ челоѵка аскетическаго образа жизни Евтакта, выходца *изъ Еипта* (ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου διαρχόμενος) ерес. 40, 1 ср. 2. Это обстоятельство позволяетъ сближать

¹⁾ По изд. C. Schmidt'a B I, S. 251.

²⁾ C. Schmidt B. I, S. 304.

³⁾ A. Harnack. Texte u. Unters. VII, S. 108; C. Schmidt. T u. Unt VIII, S. 563—4.

⁴⁾ C. Schmidt. B I, S. 44.

египетскихъ гностиковъ, описанныхъ въ Аскевіанскомъ и Брукіанскомъ кодексахъ, съ сефіанами-архонтиками. Правда, въ Pistis S. Сиѣъ не играетъ роли. Но P. S. не представляетъ собою *полной* системы ¹⁾. Въ Брукіанскомъ кодексѣ, рядомъ съ кн. Іеѹ, есть—безъ заглавія—гностическое сочиненіе. Тамъ Сиѣъ называется такимъ, въ комъ сокрытъ Единородный (Μονογενής), благодаря которому Сиѣъ сталъ царемъ, словомъ, несомнѣнно, у египетскихъ гностиковъ-офитовъ Сиѣъ находился въ большомъ почетѣ.—Посвятившій нашему вопросу о типѣ гностиковъ, выведенныхъ въ Аскевіанскомъ и Брукіанскомъ кодексахъ, цѣлую книгу, К. Шмидтъ ²⁾ пришелъ къ такому выводу: „вся сохранившаяся до насъ копто-гностическая литература большой группы Γνωστικοί такъ распредѣляется: книга Pistis S. и книги Іеϋ принадлежатъ северіанамъ ³⁾, а второе неизвѣстное гностическое сочиненіе—сеѣіанамъ-архонтикамъ. Но раздѣленіе внутри Γνωστικοί никогда не было такъ велико, чтобы оно исключало пользованіе взаимной (общей) литературой, наоборотъ северіане, сеѣіане, архонтики составляли тѣсный союзъ въ противоположность сладострастнымъ николаитамъ, «гностикамъ», кайнитамъ, офитамъ“.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что нѣмецкіе изслѣдователи гностическихъ памятниковъ, заключающихся въ Аскевіанскомъ и Брукіанскомъ кодексахъ, имѣли полное основаніе, вопреки французскимъ, отнести ихъ къ разряду офитскихъ.

Изложеніе офитскихъ системъ показываетъ, что далеко не во всѣхъ изъ нихъ змѣй игралъ хоть какую нибудь роль,

¹⁾ „Нужно помнить при этомъ, замѣчаетъ Гарнакъ (Т. u. Unt. VII, S. 110), что P. S. отнюдь не есть гностическая система, а только *предполагаетъ* ее“ (курсивъ Ад. Гар)

²⁾ C. Schmidt Gnostische Schriften in Koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus. Leipzig 1912, S 659

³⁾ Секта—разновидность сеѣіанъ-архонтиковъ—у Епифанія—ер 45

такъ какъ есть системы безъ *orphis'a*, и лишь въ нѣкоторыхъ—змѣю воздавалось поклоненіе. По этому офитскія системы можно было бы раздѣлить на 1) офитскія—въ узкомъ, тѣсномъ смыслѣ и 2) въ общемъ, широкомъ. Но всѣ онѣ характеризуются слѣдующими общими чертами.

Офитскія секты—это, вообще говоря, *восточно-дуалистическія* секты. Высшій міръ онѣ представляютъ большею частью, какъ міръ *света*. Въ немъ обитаютъ четыре верховныхъ существа; третье существо—Св. Духъ—обыкновенно представляется женскимъ началомъ. Между мірами происходитъ живая борьба. Эта борьба ведется изъ-за человѣка. Изображеніемъ тяжелаго положенія въ мірѣ человѣческой души, ея избавленія и ея судьбы по смерти занято большинство офитскихъ системъ.

Изъ какого же, такъ сказать, зерна выродилось офитство? Когда и гдѣ оно зародилось? Кто были виновниками или основателями офитства? Словомъ, необходимо поставить вопросъ *о происхожденіи офитства*.

За отсутствіемъ отвѣта на поставленный вопросъ въ прямыхъ источникахъ офитства, нужно обратиться къ ересологамъ.

Св. Ириней, какъ извѣстно, производитъ офитскія секты отъ Симона мага (I, 29, 1). Но Ипполитъ I, писавшій, несомнѣнно, *подъ вліяніемъ Ириней*, ставитъ офитовъ, по-видимому, въ зависимость отъ Николая (ср. Ps. Tertull. V—VI)¹⁾. Оригенъ называетъ основателемъ офіанства мага Евфрата²⁾, о которомъ упоминаетъ также и Ипполитъ II³⁾.

1) Ср. *Lipsius*. Zur Quellenkritik des Eriphanios. 1865, S. 103, ep. 106. А. Гарнаккъ склоненъ видѣть у псевдо-Тертуллиана наиболѣе приемлемый распорядокъ гностическихъ сектъ въ данномъ случаѣ—*Zeitschrift f. h. Theol.* 1874, II, S. 163.

2) *Contra Cels.* VI, 28: 'Ευφράτην τὴν εἰσῆγγετήν τῶν ἀνείρων αὐχρότες λόγων.

3) Ипполитъ (*Refutatio* V, 13, Duncker p. 182) считаетъ Евфрата Пер. и Акембиса основателями ереси ператиковъ (οἱ τῆς Περαιτικῆς αἰρέσεως ἀρχηγοὶ Εὐφράτης ὁ Περαιτικὸς καὶ Κέλβης ὁ Καρόστιος), ср. IV, 2; Duncker—p. 50. „'Αχεμβῆς ὁ Καρόστιος..“).

Между ересеологами, зависимыми отъ Иринея и Ипполита I, значительное уклоненіе отъ своихъ источниковъ допускаетъ Филастрій, выставляя офитовъ на первый планъ. Обычно эта особенность, допущенная Филастриемъ, объясняется недоразумѣніемъ съ его стороны: онъ будто бы былъ введенъ въ заблужденіе (ветхозавѣтными) именами—каиниты, сефіане—и потому отнесъ офитскія секты къ до-христианскимъ¹⁾. Однако помимо Филастрія, Ипполитъ II въ *Refutatio* считаетъ наасеновъ, т. е. грецизированныхъ офитовъ, самыми древними еретиками, старше Симона, и отъ нихъ производить всѣ ереси²⁾.

Слѣд у ересеологовъ мы не находимъ согласнаго и яснаго отвѣта на вопросъ о происхожденіи офитовъ: одни ставятъ ихъ въ хронологической послѣдовательности позже Симона (и Николая), другіе считаютъ—самыми древними.—Остается одно средство—обратиться къ самымъ системамъ офитства и попытаться тамъ найти отвѣтъ на занимающій насъ вопросъ.

Древнѣйшею формою офитства считается система, изложенная у св. Иринея (I, XXIX—XXXI, 2). Эта система безспорно, носить іудаистическій отпечатокъ. Въ ней имѣютъ мѣсто еврейскія имена для архонтовъ: Іао, Саваоѳъ, Адонеусъ и др., Духъ Божій, носящійся надъ хаосомъ, нѣсколько видоизмѣненный библ. рассказъ о паденіи человѣка и причастности змѣи къ этому событію и т. п. На этомъ, между прочимъ, основаніи два еврейскихъ автора—одинъ раввинъ, другой ученикъ раввиновъ—доказываютъ происхожденіе офитства изъ іудейства³⁾.—Однако, не трудно ви-

¹⁾ *Salmon* (A Dictionary of christian Biography W. Smith, London 1887, V. IV, p. 84. Ср *Mead* Fragments, of a fait forgotten. London 1906, p 183 *Lipsius*.

²⁾ *Refutatio*, V, 6 „Μετὰ δὲ τοῦτο ἐπεκλήσαν ἑαυτοῦς γνωστικούς. ἐξ ὧν ἀποπερισθέντες πολλοὶ πολυσχιδῆ τὴν αἴρεσιν ἐποίησαν οὕσαν μίαν διαφύρην, δόγμασι τὰ αὐτὰ διηγούμενοι.

³⁾ *Ad. Honig*. Die Ophiten Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnosticismus Berlin 1889 SS 12, 13, 16 хотя авторъ затрудняется

дѣтъ, что офитская система Иринея не можетъ быть произведеніемъ іудейства. Она по своему направленію враждебна іудейству ¹⁾, Іудейскій Іегова, напр., выступающій во образѣ Ялдаваоа, представляется „смѣшеніемъ дерзости и невѣжества“. Что касается еврейскихъ именъ демоновъ ²⁾, то въ то время эти имена были уже общимъ достояніемъ восточныхъ народовъ; а потомъ, по свидѣтельству раввиновъ, „имена ангеловъ принесены іудеями изъ Вавилона“ ³⁾. На первый взглядъ можетъ казаться, что присутствіе змѣи во многихъ офитскихъ системахъ, въ частности у Иринея— есть рѣшительное доказательство іудейскаго происхожденія офитства. На самомъ дѣлѣ это далеко не такъ. У Евсевія Кесарійскаго мы находимъ выписки изъ различныхъ древнихъ писателей. Изъ нихъ Санхуніаонъ и Терекидъ свидѣтельствуютъ о почитаніи змѣи у древнихъ народовъ, преимущественно у финикійанъ и египтянъ⁴⁾. Въ особенности удивляла язычниковъ быстрота движеній змѣи, безъ тѣхъ приспособленій, какими обладаютъ для этого другія животныя; поражало ихъ и то обстоятельство, какъ это, съ перемѣною кожи змѣемъ, обновляется жизнь, и они приписывали это бессмертію змѣи. Змѣй представлялся жизненнымъ принципомъ природы ⁵⁾.—Вотъ только откуда понятно обоготворе-

вывестъ изъ іудейства ученіе о демиургѣ. S. 23 -- *M. Friedlander*. Der vorchristliche jüdische Gnosticismus. Göttingen. 1898. SS 26—27.

¹⁾ Ср. *M. I. Matter*. Histoire critique du Gnosticisme, t II. Paris. 1843, p. 129

²⁾ Этому обстоятельству придаетъ доказательное значеніе, въ смыслѣ происхожденія офитства изъ іудейства—*Lipsius*. Z. W T. 1863, IV, S. 453.

³⁾ *Aug. Wünsche*. Bibliotheca Rabbinica Lieferungen. 2. 4—5 8 10—11. Der Midrasch Bereschit Rabba. Leipzig 1880. Par. XLVIII, cap. XVIII, 1.

⁴⁾ *Evsebios* Paphnili Praeparatio evangelica. I, X. Migne. Patrologiae cursus completus, s gr, t. XXI, S 88—90

⁵⁾ *Al. Dieterich* (Abraxas Leipzig. 1891, S 113, 114—149, 28) указываетъ на почитаніе змѣи у языческихъ народовъ, между прочимъ, у

ніе змія, а отнюдь не изъ іудейскихъ представленій, гдѣ змія долженъ быть предметомъ ужаса и проклятій.

Все сказанное отнюдь не мирится съ зависимою офитства отъ іудейства, хотя іудейская окраска несомнѣнно есть въ офитствѣ¹⁾.

При разсмотрѣніи офитской системы, данной у Ириней, невольно останавливается на себѣ вниманіе—представленіе у офитовъ высшаго царства, какъ царства свѣта, и ученіе о семи архонтахъ, возглавляемыхъ Ялдаваоомъ. Такія представленія отнюдь не сродны іудейству. Въ нихъ, особенно въ первомъ, естественно усматриваютъ вліяніе парсизма съ его раздѣленіемъ всего сущаго на царство свѣта и тьмы²⁾.— Съ офитскою системою, изложенною у Ириней, имѣетъ сходство діаграмма офіанъ, рѣшительно не заключающая въ себѣ ничего христіанскаго и называющая іудейскаго Іегову „проклятымъ богомъ“³⁾. Прохожденіе души черезъ семь архонтовъ по діаграммѣ офіанъ (с. Cels. VI, 31) Цельсъ, по видимому, сближаетъ или даже считаетъ заимствованнымъ изъ мистерій персидскаго Митры, гдѣ имѣютъ мѣсто

вавилонянь,—на основаніи папирусныхъ свитковъ и древнихъ писателей. Ср. *Usener. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. I—II. Bonn. 1889, S. 30* — *Lipsius Allgemeine Encyklopädie. Ersch-Gruber. Erst. sect. S. 270.*—*Zeitschrift. f. W. Theologie. 1863. IV, S. 425.* *Mead. Fragments of a fait forgotten, p. 183.* *Salmon. A Dictionary of chr. Biography. IV, p. 80.*

¹⁾ А вполнѣ христіанское происхожденіе секты офитовъ, насколько намъ извѣстно, отстаиваетъ только одинъ *J. N. Gruber. Die Ophiten. Würzburg 1864, S. 16. 17*

²⁾ *Salmon. A Dictionary. IV, p. 82. 83.* „Въ общемъ, замѣчаетъ Салмонъ, есть достаточное основаніе думать, что гностическая система, описанная у Ириней, есть произведеніе ученика Зороастра, на половину обращеннаго къ христіанству“.

³⁾ См. *Lipsius Zeitschrift f. W. Theologie. 1864, I, S. 37.* Оригенъ (с. Cels. VI, 28) говоритъ, что офіане требовали при вступленіи въ ихъ секту проклятія имени Христа (ср. также III, 13, VII, 40). Обыкновенно это принято объяснять полемическими приѣмами Оригена; но едва ли это вполнѣ удовлетворительно. Вѣдь „не изъ воздуха же взять“ Оригенъ данное свѣдѣніе

семь небесъ и восемь воротъ надъ ними, чрезъ которыя путешествуетъ душа (с. Селс. VI, 22).—Ипполитъ въ Философуменахъ, задавшись цѣлью доказать языческіе корни гностическихъ ересей (см. его введение), начинаетъ съ наасеновъ и показываетъ, сколь много языческихъ мѣвовъ у народовъ передней Азіи усвоено ими. Исслѣдователи, на основаніи самаго точнаго анализа современной офитамъ языческой литературы, доказываютъ, что, напр., наасены свой гимнъ о первочеловѣкѣ заимствовали изъ Герменевтической литературы, изъ язычества же взяли ими и культъ 1).—При разсужденіи о происхожденіи офитства, къ которому, какъ установлено, принадлежатъ и гностическія сочиненія Аскевіанскаго и Брукіанскаго кодекса—*Pistis Sophia*, 1—2 кн. Ieú и неизвѣстное гностическое произведеніе,—необходимо имѣть въ виду еще слѣдующее обстоятельство. Ученикъ Плотина, Порфірій въ своемъ сочиненіи „о жизни Плотина“ упоминаетъ о гностической школѣ Аделфія и Акилина (οἱ περὶ Ἀδέλφιν καὶ Ἀκυλῖνον) 2). Эту школу онъ встрѣтилъ въ Римѣ, куда Порфірій переселился, прибл. въ 244 г. (ум. 270). Послѣдователи этой школы владѣли многочисленными сочиненіями и, между прочимъ, апокалипсисами Зороастра и Зостриана и *Никоея* и Аллогенисъ. На основаніи этихъ книгъ можно опредѣлить принадлежность этой гностической школы къ извѣстной сектѣ. Именно, Никоѳей, объ апокалипсисѣ котораго говорится здѣсь, упоминается во 2-мъ гностическомъ сочиненіи безъ заглавія Брукіанскаго кодекса. Тамъ мы чи-

1) *R. Reitzenstein. Poimandres. Leipzig. 1904. S 82—98 и дал S 114. Usener. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. I—II, S. 31—A Dieterich. Abraxas. S. 28, 26.*

2) Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἶρεσι καὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγγενοὶ οἱ περὶ Ἀδελφῶν καὶ Ἀκυλῖνον, οἱ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβου καὶ Φιλοκώρου καὶ Δημοσθένους καὶ Λυδοῦ συγγράμματα πλείους κεκτημένοι, ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστράσιου καὶ Νικοῦρου καὶ Ἀλλογενεῶς. *Porphyrius. De vita Plotini c XIV* См у Schmidt'a, *Texte und Untersuchungen. VIII, H. 1—2, S 603—604*

таемъ¹⁾: „каждая вещь слѣдуетъ своему корню; потому, что человѣкъ родственъ мистеріямъ, онъ принимаетъ участіе въ мистеріяхъ. Силы всѣхъ великихъ эоновъ благоговѣли предъ силою, находящеюся въ Марсонѣ, и говорили: кто есть тотъ, который созерцалъ предъ своимъ лицомъ то, чтобы онъ открывался ради него такимъ образомъ? Никоеей сказалъ о немъ и созерцалъ его, ибо онъ есть тотъ“. Кроме того, въ числѣ книгъ римской гностической школы Порфирій упоминаетъ—'Αλλογενής. Между тѣмъ Ал. по Епиф. (ер. 40, 7) есть синонимъ Сиеа²⁾. Архонтики и сеіане пользовались семью книгами Сиеа и семью книгами *Allogenes*.

Вообще принадлежность римской школы къ сектѣ офитовъ устанавливается доказательно и ясно. Значить, сообщенія Порфирія мы можемъ приобщить къ другимъ даннымъ, извѣстнымъ намъ объ офитскихъ сектахъ, и изъ нихъ дѣлать выводъ о характерѣ офитства.—Изъ сообщеній Порфирія слѣдуетъ, что въ римской гностической сектѣ ничего не было христіанскаго; апокалипсисы ея Зороастра и Зостриана александ. происхожденія³⁾ и свидѣтельствуютъ о вліяніи персидской религіи на офитскую секту.

Не только есть возможность доказать языческое происхожденіе офитскихъ сектъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ указать и опредѣленные въ языческомъ мірѣ религіи, изъ которыхъ

¹⁾ С. *Schmidt*. Koptisch-gnostische Schriften. B. I, S. 341. Въ частности принадлежность этого отрывка къ офитскому гнозису слѣдуетъ изъ такихъ основаній. Въ этомъ сочиненіи, какъ сказано выше, прославляется Сиеа; такое же прославленіе воздается ему у офитовъ-сеіанъ. Въ неизвѣстномъ сочиненіи упоминаются (С. *Schmidt*. I, S. 362) четыре свѣтоносныхъ высшихъ существа (φωστῆρες): Eleleth, David, Oroiael. Тѣ же имена у барбело-гностиковъ Ириней (I, XXIX, 2). Встрѣчаются и другія сходныя наименованія—*Avtogenes*, *Monogenes*, *Loges*, *Christus*, *Adamos* и др. *Marsan*, о которомъ упоминаетъ неизвѣстное гностическое сочиненіе, былъ пророкомъ (*Marsian*) архонтиковъ (Епиф. ер. 40, 7).

²⁾ С. *Schmidt*. K.-gnost. Schriften. B. I, S. XXVI. А. *Harnack*, *Die Chronologie*. B. I, S. 539.

³⁾ С. *Schmidt*. *Texte u. Unters.* VIII, 1—2, SS. 613... 630.

онѣ выродились. Уже отчасти сказано, что, при анализѣ офитскихъ системъ, въ теогоніи и космогоніи ихъ выступаютъ элементы—сидерическіе и фотическіе (φῶς), а въ со-теріологіи—магическіе. Даже въ наиболѣе іудаизированныхъ системахъ св. Ириней проглядываютъ эти элементы. Въ системѣ, напр., варвелитовъ упоминается часто о *lumen primum, magnum lumen, quatuor luminaria* (I, XXIX, 1, 2. 3); въ системѣ „другихъ“ (офитовъ) *primum lumen* стоитъ въ основѣ всего (XXX, 1), говорится о *humectatio luminis* (орошеніе свѣта—XXX, 2—3) и дѣлается такое чрезвычайно характерное сообщеніе: *„Подъ святою седмицею разумѣютъ они семь звѣздъ, которыя они называютъ планетами“* (*sap-ctam hebdomadam septem stellas, quas dicunt planetas, esse vo-lant—XXX, 9*). У офіанъ Оригена идетъ рѣчь объ огненномъ кругѣ съ пламеннымъ мечемъ (*κόχλον τινός πυροειδούς ἢ φλογίμη ῥομφαία—VI, 33*), о семи парахъ свѣтлыхъ (*τῶ φῶτός*) ангеловъ и демоновъ (VI, 27), *magiae arsana* (VI, 32), *magicas artes* (VI, 38) и т. п. Кромѣ того, у Оригена есть такое замѣчаніе, что, по ученію офіанъ, львообразный Ялдабаоѳъ имѣлъ тѣсную связь, т. е. былъ олицетвореніемъ планеты Сатурнъ (*φασὶ δὲ τῷ λεοντοειδεῖ ἀρχοντὶ συμπάθειν ἄστρον τὸν φάνοντα—VI, 91*). Наасены Ипполита II учили объ Исалдеѣ, огненномъ богѣ, по числу четвертомъ (*θεῶ πρῶτον, ἀριθμὸν τετάρτῳ—Refutatio—V, 7*). Ученіе ператовъ Ипполитъ ставитъ въ зависимость отъ астрологии и сближаетъ съ ученіемъ халдеевъ¹⁾; основателя этой секты—Евфрата Ператика—причисляетъ онъ къ астрологамъ (V, 13; ср. IV, 2).—Системы Аскевіанскаго и Брукіанскаго кодекса также содержатъ во множествѣ элементы сидерическіе и фотическіе.

Слѣд. офитскія системы указываютъ, какъ на источникъ свой, на такія религіи или такую религію, гдѣ усво-

¹⁾ V, 13. 17. См. выписки выше стр 293.

лось большое значеніе свѣту и огню, гдѣ религіозныя представленія были связаны съ міромъ звѣздъ и планетъ, гдѣ занимались магіей и астрологіей, гдѣ играли большую роль числа семь или восемь. Всѣ указанные признаки характеризуютъ религіи—персидскую и вавилонскую, которыя могли смѣшаться еще болѣе, чѣмъ за 5 вѣковъ до Р. Хр. послѣ побѣды Кира надъ Вавилономъ.

Въ особенности два изслѣдователя—Анцъ ¹⁾ и Буссэ ²⁾, занялись раскрытіемъ и обоснованіемъ высказаннаго взгляда о полной зависимости и происхожденіи офитскаго гностицизма изъ вавилонской (и персидской) религіи. Насколько мы знаемъ, ихъ гипотеза до сихъ поръ не встрѣтила серьезныхъ возраженій. Наоборотъ, доказательства въ пользу ея имѣются весьма солидныя. Кромѣ вышеуказанныхъ доводовъ, можно привести еще такія основанія за происхожденіе офитства изъ вавилонской и персидской религіи. Ипполитъ II ³⁾ и Оригенъ ⁴⁾ называютъ Евфрата Ператика основателемъ офитской секты (по Ипполиту, собственно—секты ператиковъ). Между тѣмъ прозваніе—*Περατικός*—указываетъ на его происхожденіе изъ Месопотаміи, изъ Форат-Мезана, вблизи Басты ⁵⁾. А Климентъ Ал. относитъ секту ператиковъ именно къ такимъ, которыя получили свое наименованіе отъ *μύστα* ⁶⁾ происхожденія.—Потомъ, какъ сказано выше, есть достаточныя основанія римскую гностическую школу Аделфія и Акилина, о которой упоминаетъ Порфірій (de vita Pl. c. XVI),—относитъ къ офитскимъ сектамъ. Меж-

¹⁾ *W Anz* Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. Leipzig 1897 SS. 13—15, 22 и др.

²⁾ *W Bousset*. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen. 1907, S 9—58. Paulys Real-Encyclopädie VII, 2 *W Bousset* Art Gnosis 1, 4, 5, 6. Gnostiker. 2, 3, 5. (cc. 1503—4, 1507, 1535).

³⁾ Refutatio IV, 2; V, 13.

⁴⁾ Contra Cels. VI, 28.

⁵⁾ Ср. *Brandt*. Mandäische Religion S 192

⁶⁾ Strom VII, 17

ду тѣмъ у этой школы были въ большомъ почетѣ апокалипсисы *Зороастра* и Зостриана. Наконецъ, если справедливо видѣть суть гностицизма въ религіозномъ стремленіи къ освобожденію человѣка изъ-подъ власти демоновъ, то это какъ нельзя болѣе соотвѣтствовало характеру дѣятельности вавилонскихъ маговъ, чрезвычайно усердно занимавшихся судьбою человѣка. Но объ этомъ рѣчь впереди.

Мы считаемъ доказаннымъ тотъ фактъ, что офитство имѣло свой исходный пунктъ въ вавилонской и персидской религіяхъ. Отсюда вытекають дальнѣйшія слѣдствія. Значить, офитство есть *начало* гностицизма, *первая* гностическая секта. Виновниками гностицизма были вавилонскіе маги, рѣшавшіе тяжелую проблему объ избавленіи человѣческой души отъ страданій. Изъ вавилонской страны гностическое движеніе направилось на западъ и сѣверо-западъ. Въ Сиріи, но особенно въ Самаріи оно встрѣтило наиболѣе благоприятную почву. Здѣсь выступили также маги, отношеніе которыхъ къ вавилонскимъ нѣтъ данныхъ опредѣлить. Но дѣятельность ихъ, какъ представителей гностицизма, была настолько значительна, что они не только произвели большое впечатлѣніе на своихъ современниковъ, но и на потомковъ. Къ нимъ, какъ къ конкретнымъ, исторически-засвидѣтельствованнымъ личностямъ, христіанскіе ересеологи приурочили происхожденіе всего христіанскаго гностицизма. Конечно, они и дѣйствительно были въ числѣ „духовныхъ отцовъ“ христіанскаго гностицизма. Однако гностицизмъ вторгся въ христіанство не только въ чисто языческой формѣ, а и въ іудейской, и въ смѣшанной. Очевидно, нѣкоторыя струи гностическаго теченія проникли въ іудейство и приняли отъ него сильную окраску, о чемъ свидѣлствуютъ особенно системы Иринея (I, XXIX—XXXI, 2). Значить, офитскій гностицизмъ лежитъ въ основѣ всего гностицизма. Вотъ почему чрезвычайно трудно разграничить офитскія секты отъ

остальныхъ восточныхъ сектъ. Если мы гностическими сектами въ узкомъ смыслѣ считаемъ такія, въ которыхъ почитался змѣй, или игралъ болѣе или менѣе значительную роль; то гностическими въ широкомъ смыслѣ можно назвать и называютъ ¹⁾ и ученіе Симона мага, и Саторнила, и Вардесана ²⁾. Офитскій гностицизмъ не только обошелъ всю М. Азію (о связи офитства съ фригійскими, финикійскими, сирійскими культурами—свидѣтельствуютъ наасены Ипполита), но проникъ и въ Египетъ. Объ этомъ говорятъ гностическія системы Аскевіанскаго и Брукіанскаго кодекса. Эти офитскія системы показываютъ уже вырожденіе, упадокъ офитскаго гностицизма, „дикій синкретизмъ“ ³⁾. Наконецъ, офитство лежитъ въ основѣ не только восточнаго гностицизма, но и западнаго. Св. Иринеѣ Ліонскій производитъ валентиніанство отъ офитскихъ сектъ (I, XXXI, 3) и, какъ покажетъ сравненіе системъ, онъ имѣлъ на это полное право.

Изъ предшествующаго видно, что установить хоть съ какою нибудь опредѣленностью время происхожденія офитства нѣтъ никакой возможности. Синкретическое теченіе вообще и гностическое, какъ родъ его, появилось лишь въ самые послѣдніе вѣка предъ рождествомъ Христа. Слѣдъ къ тому времени нужно отнести и зарожденіе „офитства“, какъ начальной стадіи гностицизма. Этому, по-видимому, соотвѣтствуетъ и предполагаемое происхожденіе гностицизма изъ вавилонско-персидской религіи. Персія побѣдила Вавилонъ въ концѣ VI в. Но должны были пройти столѣтія

^{1—2)} *Lipsius. Zeitschrift für w. Theologie.* 1863, IV, SS. 433.

³⁾ Ср. *Harnack. Texte u. Unters.* VII, H. 1—2, S. 95; *Bousset. Pauly Real-Encycl.* VII, 2. S. 1543; хотя Кѣстлингъ не вполне согласенъ съ этимъ взглядомъ, говоря: „...позднѣйшая эпоха гносиса не была періодомъ паденія и замиранія, въ ней нѣтъ недостатка въ мужахъ, которые находили вужнымъ выступать противъ этого паденія, поставить гностическое ученіе въ согласіе съ духомъ христіанства и съ требованіями нравственнаго сознанія“. *Theolog. Jahrbücher.* 1854, Zw. Heft SS. 188—189.

прежде чѣмъ совершились внутренніе процессы—ассимиляція двухъ религій—персидской и вавилонской. А гностицизмъ предполагаетъ уже сліяніе указанныхъ религій.—Неизвѣстно собственно когда явившись, „офитство“ составило въ своемъ родѣ, какъ думаютъ нѣкоторые ¹⁾, субстратъ, или лучше, ближайшую основу, почву, на которой возрастали различныя гностическія секты. Вотъ почему, думается, слѣды ихъ существованія встрѣчаются позже другихъ сектъ, до VI в. христіанской эры ²⁾.

¹⁾ См. *Liechtenhan*—у Hauck'a—*Realencyklopädie*, B, XIV. S. 404.

²⁾ Такъ въ V в., въ 428 г., императоры Валентиніанъ III и Θεодосіа II упоминаютъ объ офитахъ (и борборіанахъ) въ законѣ среди еретиковъ, которымъ запрещалось пребываніе въ римской имперіи. (*Corpus Juris civilis*, V. II. cod. Justinianus. Berolini. 1877. I. V. 5, p. 51). Однако въ 3-хъ указахъ объ еретикахъ, изданныхъ имп. Юстиніаномъ въ 530 г., еще идетъ рѣчь объ (борборіанахъ и) офитахъ; при чемъ, они лишались всякихъ гражданскихъ правъ: не могли быть свидѣтелями на судѣ, устроить домовъ для собраній, оставлять духовныхъ завѣщаній (cod. Justinianus. I. V. 18. 19 21, p. 56. 58. 59).

II. Саторниль.

Первымъ лжеучителемъ, въ лицѣ котораго могучее гностическое движеніе, вышедшее изъ месопотамскихъ равнинъ и разлившееся по восточному побережью средиземнаго моря, вторгается въ христіанство,—быль Саторниль. Въ немъ туманное, почти безличное для насъ великое движеніе вырисовывается въ извѣстную фигуру и получаетъ болѣе или менѣе опредѣленные историческія—топографическія и хронологическія черты.

Источники, изъ которыхъ почерпаются свѣдѣнія о Саторнилѣ, довольно скудны. Слѣдуя хронологическому порядку, первое краткое извѣстіе о послѣдователяхъ Саторнилы мы встрѣчаемъ у св. мученика Іустина ¹⁾, потомъ у св. Иринея²⁾, затѣмъ у Тертуліана ³⁾, псевдо-Тертуліана или Ипполита I ⁴⁾, у Ипполита II ⁵⁾, у Евсевія ⁶⁾, у Филастрия⁷⁾, у Епи-

¹⁾ Разговоръ св. Іустина съ Трифономъ іудеемъ гл 35: „нѣкоторые изъ нихъ (т. е. лжеучителей) называются Маркіанами, иные Валентиніанами, другіе Василидіанами, а иные Сатурниліанами, или другимъ именемъ, каждый получая названіе отъ основателя своего ученія“ (Καὶ εἰς αὐτῶν οἱ μὲν τινες καλοῦμενοι Μαρκανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί, καὶ ἄλλοι ἄλλῃ ὀνόματι, ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος“. *De Otto. Corpus apologetarum christianorum. Jenae. 1877. V. II* p. 118, 120, 122.

²⁾ Противъ ересей. Кн. I, гл. XXIV, 1—2; Ср. II. XXVIII, 6; XXXI, 1.

³⁾ О душѣ. Гл. XXIII.

⁴⁾ С. III

⁵⁾ *Refutatio* VII, 28

⁶⁾ Цер. исторія IV, 7.

⁷⁾ С XXXI.

фанія¹⁾, у Θεодорита²⁾, у Августина³⁾, въ книгѣ Преде-
стината⁴⁾ и въ апостольскихъ постановленіяхъ⁵⁾; за исклю-
ченіемъ, конечно, Іустина, всѣ перечисленные авторы или
сочиненія заимствуютъ свѣдѣнія о Саторнилѣ у Иринея⁶⁾.
Въ этомъ не трудно и убѣдиться.

Вотъ что сообщаетъ о Саторнилѣ св. Иринеѣ.

1. „Изъ нихъ (т. е. учениковъ Менандра, см. XXIII, 5) Са-
турнинъ (Saturninus) изъ той части Антиохіи, что близъ Дафны...
въ Сиріи... Сатурнинъ, подобно Менандру (similiter ut Menander),
признаетъ (соб. ostendit)⁷⁾ единого невѣдомаго никому отца
(unum patrem incognitum omnibus)⁸⁾, который сотворилъ анге-
ловъ, архангеловъ, силы (и) власти. Семью ангелами сотворенъ
міръ и все, что въ немъ (находится). Человѣкъ (говорить)
есть также твореніе ангеловъ, которые не могли удержать
свѣтлаго образа, явившагося отъ высшей силы (a summa pote-
state lucida imagine)⁹⁾ и быстро возвратившагося, (и) совѣто-
вались между собою, говоря: „сотворимъ человѣка по образу и
по подобію“ (...конечно, явившагося образа. Объ этомъ см. ниже:
Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem). Когда онъ былъ
созданъ, и его тѣло (plasma) не могло стоять прямо¹⁰⁾ по слабо-
сти ангеловъ, но какъ червь—ползало; то сжалилась надъ нимъ
высшая сила, потому что онъ созданъ по ея подобію, и по-
слала искру жизни (scintillam vitae)¹¹⁾, которая выпрямила

1) Ересъ XXIII

2) Haeret. Fabul. L. I, c. II. III

3) De haeresibus lib c III.

4) Praedestinati liber. I, c. V.

5) VI, 8

6) См. напр *Lipsius* въ *Zeitschrift für w. Theologie*. 1863, IV, S. 426, ann. 2. *Amelineau*, *Annales du Musée Guimet* T. XIV, p. 67.

7) У Ипполита—*Refutatio* VII, 28 „ἐδοχμίτισε τοιαῦτα ὁποῖα καὶ Με-
νάνδρος“.

8) У Ипполита „ἕνα πατέρα ἀγνωστον τοῖς πάντων“.

9) У Ипполита „ἀνοθεν ἀπο τῆς αἰθεντικής φωτεινῆς εἰκόνης“.

10) У Ипполита ἐνερθεθεῖσαι—выпрямиться, разогнуться.

11) У Ипполита „σπινθήρα τῆς ζωῆς“

человѣка, надѣлила (соотвѣтствующими) членами и сдѣлала жизненнымъ. Поэтому, говорить, эта искра жизни возвращается по смерти (*post defunctionem, μετὰ τὴν τελευτὴν*) къ тому, что однородно съ нею; а прочее разлагается на то, изъ чего создано.

2. Спаситель, доказывалъ онъ, не рожденъ, безтѣлсень (*incorporealem, ἀσώματον*); безъ вида (*sine figura*), и (только) казался человѣкомъ (*putative visum hominem*)¹⁾; а богъ іудеевъ есть одинъ изъ ангеловъ. И такъ какъ всѣ князья хотѣли уничтожить отца Его (т. е. Спасителя), Христось пришелъ для уничтоженія бога іудейскаго²⁾ и для спасенія вѣрующихъ въ Него; это тѣ, которые имѣютъ искру жизни. Онъ (Саторнилъ) первый сказалъ, что ангелами (*ab angelis, ὑπὸ τῶν ἀγγέλων*) сотворены два рода людей—добрый и злой. И такъ какъ демоны помогали злымъ людямъ, то Спаситель

1) У Ипполита „δοκῆσαι ἐπιπεφρῆναι ἀνθρώπων“.

2) Въ латин. текстѣ стоитъ: „Et propter hoc quod dissolvere voluerint patrem eius (scil. Christi), advenisse Christum ad destructionem Judaeorum dei et ad salutem credentium ei“. Рѣшительно неожиданна рѣчь въ контекстѣ о зломъ намѣреніи, очевидно, ангеловъ-міроздателей—уничтожить отца Христа, потому темна связь одной половины предложенія съ другой: въ началѣ фразы сказано о преступленіи всѣхъ князей-ангеловъ (хотя выдѣленный ранѣе богъ іудейскій не упомянуть); во 2-й части фразы мѣра пресѣченія или наказанія всецѣло направляется лишь на іудейскаго бога. Надъ проясненіемъ этого мѣста старался Мозгеймъ (Joh. Lauren. Mosheim de rebus Christianorum. Helmstadii 1753, p. 340—1), но едва ли его рассужденія убѣдительны. Можетъ быть здѣсь нужно принять поправку въ текстѣ, какую дѣлаетъ Ипполитъ въ *Refutatio VII*, 28 „καὶ διὰ τὸ βούλεσθαι τὸν πατέρα καταλῦσαι πάντας τοὺς ἀρχοντας; πρὸς τὸν Χριστόν .. (. . . quoniam voluerit pater privare omnes dominantes), т. е. такъ какъ отецъ хотѣлъ лишить власти всѣхъ князей, то пришелъ Христось... Грамматическій смыслъ фразы чрезъ это становится яснѣе (ср. Theoreth. I, 3), но мысль о наказаніи всѣхъ ангеловъ является все-таки неожиданною. У Иринея пропущена рѣчь о какомъ то преступленіи ангеловъ или возмущеніи ихъ противъ Бога (ср. *Lichtenhan—у Nauck'a XVII, S 492*). Въ книгѣ *Предестината* (с. V) говорится о „страстяхъ“ ангеловъ и ихъ желаніи путемъ соединенія половъ сдѣлать вѣчнымъ міръ (*Oehler. Cognus. I, p. 234*) Но лучше, кажется, понимать данное мѣсто въ смыслѣ офитскаго ученія.

пришелъ для уничтоженія злыхъ людей и демоновъ и спасенія добрыхъ. Вступленіе въ бракъ и рожденіе дѣтей—говорять—отъ сатаны (a satana, ἀπὸ τοῦ σατανᾶ). Многіе же изъ его послѣдователей воздерживаются отъ мяса животныхъ, обольщая многихъ такою мнимою воздержанностью. Нѣкоторыя пророчества (по словамъ Саторнила) изречены ангелами, создавшими міръ, другія—отъ сатаны, котораго онъ признаетъ также за ангела, противника образователямъ міра, въ особенности же богу іудеевъ (a satana, quem et ipsum angelum adversarium mundi fabricatoribus ostendit, maxime autem judaeorum deo)¹⁾. Вотъ все дословно изъ Иринея о Саторнилѣ.—У Тертуллиана встрѣчаемъ краткую замѣтку о Саторнилѣ: „Нѣкоторые съ великимъ убѣжденіемъ вѣрятъ въ то, что они снизошли съ неба... Такъ Сатурнинъ, ученикъ Менандра Симоніанскаго, утверждалъ, что человѣкъ созданъ ангелами, и что онъ, будучи вначалѣ созданіемъ хилымъ, слабымъ и шаткимъ, ползалъ по землѣ, какъ червякъ, потому что не имѣлъ силы стоять, а потомъ, по милосердію высочайшаго существа, по образу котораго, впрочемъ не вполне понятному, онъ случайно былъ образованъ, получилъ малую искру жизни, которая его пробудила, подняла, сильнѣе одушевила и послѣ смерти возвратить его къ матеріи“²⁾. Гарнакъ³⁾ колеблется рѣшительно высказаться о зависимости въ данномъ мѣстѣ Тертуллиана отъ Иринея: не заимствовали самъ Тертуллианъ—разсуждаетъ онъ—свѣдѣнія непосредственно въ синтагмѣ Іустина. Разумѣется—это возможно. Но судя по содержанію сообщенія Тертуллиана, *необходимости* въ такомъ предположеніи нѣтъ: Тертуллианъ не сообщаетъ ничего новаго о Саторнилѣ сравнительно съ Иринеемъ. Краткія свѣдѣ

¹⁾ У Ипполита „ἀπὸ τοῦ σατανᾶ, ὃν καὶ αὐτὸν ἄγγελον ἀντιπράττοντα τοῖς κοσμοῖς; ὑπέθετο“..

²⁾ Tertullianus. De anima. C. XXIII. Patrologiae cursus completus Migne. II. Ser. lat. c. 686.

³⁾ Geschichte der altchr. Litteratur. B I. 157.

нія о Саторнилѣ, находящіяся у Ипполита I или псевдо-Тертуллиана (с. III), всецѣло покоятся на Иринеѣ. Ипполитъ II въ *Refutatio* представляетъ намъ въ данномъ случаѣ, какъ уже отчасти показано, греческій текстъ затеряннаго подлиннаго сочиненія Иринея¹⁾. Историкъ Евсевій замѣчаетъ между прочимъ о Саторнилѣ: „по свидѣтельству Иринея, лжеученіе Сатурниново большею частью сходствовало съ менадровымъ“, т. е. прямо цитируетъ первоисточникъ своихъ знаній о названномъ лжеучителѣ. Но если Евсевій уже не имѣлъ подъ руками синтагмы Іустина, то тѣмъ болѣе послѣдующіе историки-ересеологи: Филастрій, Епифаній, Θεодоритъ и др. Θεодоритъ, очевидно, на основаніи дошедшаго до него преданія, говоритъ опредѣленно: „Оба (т. е. Саторнилъ и Василидъ) жили во время цезаря Адріана“ (с. II). Книга Предестината на основаніи какихъ то данныхъ приписываетъ ангеламъ, создавшимъ міръ, плотскія страсти и желаніе для вѣчнаго продолженія міра ввести половое общеніе; здѣсь же выводится блаженный Тома, ученикъ Господа, философски ниспровергающій ихъ намѣренія (что имѣетъ свое начало, то должно имѣть и конецъ).

Такимъ образомъ, несомнѣнно, всѣ ересеологи имѣютъ основной свой источникъ въ сказаніи Иринея о Саторнилѣ. Между тѣмъ самъ Иринея въ данномъ случаѣ, какъ извѣстно, передаетъ въ сокращенномъ лишь видѣ синтагму Іустина. Сокращеніе синтагмы Іустина въ главѣ о Саторнилѣ произведено Иринеемъ не совсѣмъ удачно: оно оставляетъ много значительныхъ пробѣловъ, кое-что существенное не договариваетъ, иное важное упускаетъ изъ вниманія и т. п. Отсюда, возстановить систему Саторнила въ полномъ видѣ на основаніи сообщеній Иринея нельзя. Въ ученіи Саторнила, по Иринею, много отрывочнаго, неяснаго; и восполнить его, провѣрить, прояснить нѣтъ никакой возможности.

¹⁾ *Harnack Geschichte der althehr. Litteratur* B. I. 157.

Спорнымъ можно считать самое имя нашего лжеучителя. Въ латинскомъ переводѣ Иринея стоитъ *Saturninus*; ему слѣдуютъ Тертуллианъ, псевдо-Тертуллианъ, или Ипполитъ I, Евсевій, Филастрий, Августинъ и книга Предестинатъ. Но въ *Refutatio* Ипполита II оно читается *Σατορνειλος* (лат. *Saturnilus*), подобнымъ же образомъ—*Σατορνιλος*—у Епифанія, Θεοδορίта и въ апостольскихъ постановленіяхъ. Вальхъ ¹⁾ упоминаетъ еще о чтеніи этого имени *Saturinus*, каковое онъ называетъ „невѣроятнымъ“. Выборъ представляется собственно между двумя первыми именами. Большинство, безъ особыхъ впрочемъ оснований (напр. Мозгеймъ, Вальхъ, Тилльмонъ, изъ новыхъ—Мансель, Кингъ, Лихтенанъ), предпочитаетъ первое. Мы склоняемся ко второму—*Saturnilus*—на тѣхъ же основаніяхъ, какъ и Амелино ²⁾.—Наиболѣе спорнымъ является вопросъ о времени жизни Саторнила. Иринея, Ипполитъ, а за ними и другіе ересологи считаютъ Саторнила ученикомъ Менандра. Въ такомъ случаѣ необходимо время дѣятельности Саторнила полагать въ концѣ I в., такъ какъ Менандръ былъ ученикомъ Симона м., дѣйствовавшего еще въ 30-хъ годахъ I в. Но вотъ Θεοδορίтъ, какъ уже сказано, прямо заявляетъ, что Саторнилъ и Василидъ жили въ царствованіе Адриана. Съ этимъ согласуется показаніе Климента Александрійскаго ³⁾, не упоминающаго собственно о Саторнилѣ, Епифанія ⁴⁾ и Евсевія ⁵⁾. Въ виду яснаго свидѣтельства Θεοδορίта и отчасти Климента Александрійскаго въ вопросѣ о жизни Саторнила склоняются къ нимъ. Препятствіе къ этому—въ названіи нашего лже-

¹⁾ *Walch C. W. Entwurf. S. 274.*

²⁾ См. *Amelineau, Annales. p. 67.* Латинскій переводчикъ, по словамъ Амелино, греч. формы *Σατορνιλος* и *Σατορνειλος* неправильно сблизаетъ съ лат. *Saturnus* или уменьшительнымъ отъ него *Saturnius*.

³⁾ „Ерессархи появились во времена имп. Адриана“ („περί τοῦς Ἀδριανῶς τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἰρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι“ . (*Strom. VII; 17*) и далѣе называются Василидъ, Валентинъ и Маркіонъ.

⁴⁾ Ересь. XXXI, 2.

⁵⁾ Цер. ист. IV, 7.

учителя ученикомъ Менаандра—устраняется такъ: или оно понимается въ несобственномъ смыслѣ¹⁾, или совсѣмъ отвергается²⁾. Мы, между прочимъ въ виду полемики Св. Игнатія³⁾ противъ докетовъ, относимъ дѣятельность Саторнила къ началу II в., въ теченіе первыхъ двухъ десятилѣтій его.—Вопросъ о происхожденіи Саторнила изъ Сиріи—и о мѣстѣ его дѣятельности тамъ же возраженій не встрѣчаетъ.

Сущность ученія Саторнила на основаніи указанныхъ источниковъ можно представить себѣ въ слѣдующемъ видѣ.

1. Саторнилъ признавалъ одного „невѣдомаго отца“, создавшаго,—очевидно, путемъ эманации, ибо иного рода творенія древніе не знали—ангеловъ, архангеловъ, силы и власти.

2. Наряду съ невѣдомымъ богомъ существовала вѣчная матерія. Эта мысль не выражена ясно въ источникахъ. Къ ней приходимъ путемъ вывода, ибо ничего не говорится о твореніи богомъ матеріи, а между тѣмъ она на лицо; притомъ, самъ невѣдомый отецъ устраняется отъ созданія міра⁴⁾.

3. Изъ созданныхъ отцомъ ангеловъ семь являются образователями міра изъ готовой матеріи.

4. Въ ихъ дѣятельности особаго вниманія заслуживаетъ созданіе ими человѣка. Въ источникахъ ех *abrupto* говорится о какомъ то „свѣтломъ образѣ, явившемся отъ высшей силы“ (ἀνοθεν ἀπὸ τῆς ἀθθεντίας ὁ φωτεινῆς εἰκόνας ἐκφανείσης) ангеламъ-демиургамъ, внезапно исчезнувшемъ, но восхитившемъ ихъ. Желая его запечатлѣть, они говорятъ: «сотворимъ человѣка по образу и подобію». Опытъ ихъ вышелъ чрезвычайно неудачнымъ: человѣкъ ничѣмъ не отличается отъ низшихъ твореній. Но въ виду того, что намѣревались создать человѣка по образу высшей силы, то послѣдняя сжалилась и по-

¹⁾ *Mansel*. The Gnostic Heresies, p. 129.

²⁾ *Moshemius*. De rebus, p. 337. Ср. *Lichtenhan*, Hauck. B. XVII, S. 491.

³⁾ Къ Ефес. гл. XVIII, ср. XIX, къ Траллійцамъ, гл. IX—X, ср. VIII. Къ Смирнянамъ, гл. II—V.

⁴⁾ Ср. *Moshemius* De rebus Christ, p. 336; *Walch*. Entwurf. S. 278.

слала человѣку искру жизни (σπινθήρα ζωῆς). Натуральный конецъ человѣка—разложеніе на составныя части: искра возвращается къ высшей силѣ, а другія части обращаются въ матерію.

5. Весь созданный міръ семь ангеловъ подѣлили между собою и въ немъ владычествовали. Одинъ изъ семи ангеловъ сдѣлался богомъ іудейскаго народа.—Среди ангеловъ произошло, по-видимому, какое то возмущеніе противъ высшей силы, особенно со стороны іудейскаго бога ¹⁾).

6. Наряду съ ангелами выступаютъ: сатана, демоны и злые люди. Появленіе ихъ въ источникахъ остается рѣшительно не выясненнымъ. Но по снесенію съ рѣшитскими системами можно думать, что сатана не совѣченъ матеріи и явился послѣ созданія ангеловъ невѣдомымъ отцомъ. По-видимому, онъ былъ творцомъ демоновъ и злыхъ людей ²⁾).

7. Между ангелами-міроздателями и сатаною происходитъ борьба, которая въ особенности жестока между іудейскимъ богомъ и сатаною. Какъ семь ангеловъ, такъ и сатана съ демонами посылаютъ своихъ пророковъ и дѣлаютъ чрезъ нихъ предсказанія. Этотъ пунктъ въ источникахъ со-всѣмъ не выясненъ.

8. Пророчества ангеловъ-міроздателей, нужно думать, имѣли своимъ предметомъ явленіе Спасителя. Онъ пришелъ

¹⁾ Вальхъ (S. 279. anm) понимаетъ это возмущеніе противъ высшей силы въ томъ смыслѣ, что люди воздали такую честь ангелу, какъ подобаешь только высшему существу. Недоумѣніе его состоитъ только въ томъ—одинъ ли іудейскій богъ усвоилъ себѣ такую честь или всѣ ангелы-міроздатели.—Но послѣ сдѣланнаго въ текстѣ Иринея исправленія чрезъ Ипполита (см. выше) стала несомнѣнною виновность всѣхъ ангеловъ предъ невѣдомымъ отцомъ. Однако далеко не всѣми одинаково рѣшается вопросъ о невинности ангеловъ въ смыслѣ усвоенія ими себѣ отъ людей чести, лишь принадлежащей высшему существу. Лихтенанъ, напр. (Hauck. V. XVII, S. 491), рѣшаетъ этотъ вопросъ въ смыслѣ книги Предестината, т. е. плотскаго грѣха ангеловъ.

²⁾ *Мозеймс* (р. 337) предполагаетъ дѣло такъ, что сатанѣ было неприятно почитаніе іудейскимъ народомъ своего ангела за бога, и вотъ онъ создаетъ себѣ злыхъ людей изъ матеріи. Ср. *Walch*. S. 278.

не истиннымъ человѣкомъ, а лишь въ призрочномъ человѣческомъ тѣлѣ (*δοκίμα ἐπιτετηνέναι ἀνθρώπων*). Такой родъ явленія Спасителя вполне понятенъ съ точки зрѣнія той системы, гдѣ матерія представляется злымъ началомъ.—Цѣль пришествія Спасителя также остается невыясненною. Изъ текста слѣдуетъ, что Спаситель пришелъ для уничтоженія іуд. бога (и другихъ ангеловъ-міроздателей? ср. Ипполитъ), демоновъ (очевидно и сатаны) и злыхъ людей—и для спасенія добрыхъ вѣрующихъ въ него. Подъ добрыми людьми, конечно, разумѣются получившіе „искру жизни“. Но такіе люди спасаются уже въ силу космическихъ законовъ, т. е. по смерти ихъ искра ихъ возвращается къ высшей силѣ; такъ что рѣчь объ особомъ спасеніи ихъ не совсѣмъ понятна ¹⁾. Въ виду этого здѣсь, вѣроятно, нужно имѣть въ виду какія либо особыя мѣры противодѣйствія людямъ или задержанія ихъ вдали отъ высшей силы не только со стороны сатаны и его демоновъ, но и со стороны іудейскаго бога и другихъ деміурговъ. Вотъ почему, какъ говорится у Ипполита, потребовалось лишить власти и 7 ангеловъ на ряду съ богомъ іудейскимъ.

9. Саторнилъ выводилъ изъ своего ученія аскетическіе принципы для жизни своихъ послѣдователей. Онъ запрещалъ бракъ и рожденіе дѣтей, какъ дѣло сатаны, а также внушалъ воздерживаться отъ употребленія въ пищу животныхъ.

Саторнилъ считается у ересеологовъ ученикомъ Менандра. Однако сходство въ ихъ ученіи ограничивается лишь самыми общими гнстическими идеями: о невѣдомомъ перво-существѣ и сотвореніи міра ангелами (ср. Ирин. I, XXIII, 5 и I, XXIV, 1—2) ²⁾. На самомъ же дѣлѣ между ними больше различія, чѣмъ сходства ³⁾: Менандръ выдавалъ себя за бога или небеснаго посланника и стоялъ внѣ хресті-

¹⁾ Ср. *Lichtenhan*. Hauck. B. XVII, S. 492.

²⁾ Ср. *Mansel*, p. 129; *Lichtenhan*, у Hauck'a. B. XVII, S. 491.

³⁾ Ср. *Moshemius*. p. 337.

анства (Ср. св. Густинъ. 1 ап. гл. 26); Саторниль бытъ христіанскій лжеучитель и училъ о пришествіи Спасителя на землю, рѣшительно не имѣющаго съ нимъ (т. е. Саторниломъ) ничего общаго. Правда, Амелино ¹⁾ пытается во что бы то ни стало доказать тѣсную связь и даже полную зависимость ученія Саторнила отъ Менандра и Симона. Но это вызывается у него извѣстными тенденціями—вывести весь гностицизмъ чрезъ Симона и Менандра изъ Египта ²⁾. Потомъ самъ же Амелино долженъ признать указанное различіе между Симономъ и Менандромъ съ одной стороны и Саторниломъ съ другой: тѣ выдавали себя за боговъ, а Саторниль былъ христіанскимъ еретикомъ и училъ по своему о явленіи Спасителя. Все это различіе и Амелино объясняетъ „скромностью“ (sic!) Саторнила, не рѣшавшагося выдавать себя за небснаго посланника ³⁾. Но это не серьезное рѣшеніе вопроса. Здѣсь рѣчь идетъ не о воспитанности того или иного лжеучителя, а объ ученіи его.

Несомнѣнно, въ большемъ родствѣ, чѣмъ съ Менандромъ, находится ученіе Саторнила—съ офитскими системами. Тамъ и здѣсь проглядываетъ рѣшительный дуализмъ ⁴⁾. Твореніе происходитъ не чрезъ высшее существо, но производится 7-ю ангелами или архонтами, какъ владѣтелями созданнаго міра. Также и человѣкъ создается ими, и родъ или образъ творенія человѣка и полученія имъ высшей силы или искры жизни одинаковъ у Саторнила съ офитами.—Тѣсную связь между ученіемъ Саторнила и офитскими системами особенно подробно раскрываетъ Липсій ⁵⁾. Наилближайшее

¹⁾ *Annales*. Т. XIV, р. 69. 72. 75.

²⁾ *Annales*. Т. XIV, р. 30. 66. 67.

³⁾ *Annales*. Т. XIV, р. 72. 76

⁴⁾ Дуализмъ Саторнила особенно подчеркиваетъ *Bousset*. *Die Hauptprobleme* S. 108. Даже *W. Moeller* (*Geschichte der Kosmologie* S. 372) не можетъ отрицать его. Признаетъ его и *Амелино* (*Annales*, р. 72).

⁵⁾ *R. A. Lipsius*. *Ueber die ophitischen Systeme* (*Zeitschrift f. w. Theologie*, 1863, IV, SS. 426—435).

родство онъ находитъ между Саторниломъ и безымянными гностиками Иринея (I, XXX), каковое „родственное отноше- ние обѣихъ системъ не можетъ подлежать никакому сомнѣ- нію“¹⁾.

Но съ выводомъ Липсія, что учение Саторнила является „основою для этой самой гностической системы“²⁾—согласиться никакъ нельзя. Офитскія системы имѣютъ въ основѣ существенно языческія черты (у Оригена и Ипполита), а у Иринея—въ особенности система, описанная въ I, XXX гл.—проникнута всецѣло іудейскою окраскою. Между тѣмъ система Саторнила возникла на христіанской почвѣ; языческія и іудейскія предпосылки³⁾ въ ней сильно затушеваны; это такъ ясно, что выводъ не можетъ измѣниться, если бы мы владѣли и полною системою Саторнила.—Конечно, на пер- вый взглядъ можетъ казаться страннымъ: какимъ образомъ изъ богатыхъ по содержанію офитскихъ системъ могла вы- родиться такая не сложная система, какъ наша Саторнила. Но во 1-хъ, учение Саторнила *сокращенно* изложено у Иринея лишь *по синтагмѣ* св. Іустина, тогда какъ при изложеніи нѣкоторыхъ офитскихъ системъ Иринею посчастливилось имѣть подъ руками *первоисточники* (см. I, XXXI, 2). По

¹⁾ Zeitschrift. S. 428.

²⁾ Zeitschrift. S. 433.—Moeller (Geschichte d. Kosmologie. S. 371...) согласно съ своей тенденціей—вывести весь гностицизмъ изъ монизма или пантеизма,—ставить учение Саторнила въ связь съ системами наа- сеновъ и въ ближайшую параллель съ ператиками (S. 373). Однако онъ отнюдь не считаетъ возможнымъ *vice versa* выводить учение наасеновъ изъ системы Саторнила—По его мнѣнію, съ которымъ мы также не со- гласны, *Керинианскій* гносисъ образуетъ ближайшую ступень (Vorstufe) къ Саторнилскому (S. 373).

³⁾ Ср. Moeller. S. 373. Конечно, въ ученіи о твореніи человѣка и, по-видимому, въ изображеніи сатаны,—онъ также ангелъ и находится въ особенной враждѣ съ богомъ іудеевъ,—Саторнилъ близко стоитъ къ іудейскому. Но съ другой стороны, Саторнилу неизвѣстно, что только іудейскому богу, какъ у офитовъ, сатана обязанъ своимъ происхожде- ніемъ Это обстоятельство заставляеть, напр. Липсія искать параллелей для сатаны Саторнила, между прочимъ, въ египетскомъ Тифонѣ (Zeit- schrift f. W. Th. 1863, IV, SS. 430—431)

сокращенной же системѣ у Иринея мы не можемъ судить о всей системѣ Саторнила ¹⁾. Во 2-хъ, въ ученіи Саторнила мы имѣемъ первую болѣе или менѣе исторически-локализованную систему христіанскаго гностицизма. Неудивительно, если офитскій гностицизмъ, вступая на христіанскую почву, сбросилъ, какъ ненужныя въ новой стихіи, языческія и іудейскія одежды—разныя мѣбы и легенды, чтобы поработать и превратить въ нихъ христіанскую исторію.

Намъ представляется, Саторнилъ есть одинъ изъ древнѣйшихъ исторически-извѣстныхъ лжеучителей, относящихся къ восточнымъ гностикамъ и вышедшихъ ближайшимъ образомъ изъ офитовъ. Только въ смыслѣ опредѣленной, конкретной, исторически-извѣстной личности Саторнилъ можетъ быть признанъ основателемъ сирійскаго гностицизма, а ученіе его „началомъ гностицизма“ ²⁾. Гностицизмъ и ранѣе существовалъ въ Сиріи и ея окрестностяхъ ³⁾, могъ принимать и христіанскую окраску; но только мы не имѣемъ опредѣленныхъ свѣдѣній объ этомъ.

Существенное отличіе ученія Саторнила отъ многихъ офитскихъ системъ заключается въ строго аскетическомъ направленіи у него.

Саторнилъ имѣлъ послѣдователей и основалъ свою школу. У св. Іустина идетъ рѣчь о „сатурниліанахъ“, какъ и у Августина (Saturniniani). Но эта школа, по-видимому, не была особенно популярною и многочисленною; также нельзя констатировать и большой продолжительности времени ея существованія.

Никакихъ сочиненій отъ Саторнила и его школы не сохранилось.

¹⁾ Ср. *Mead* (Fragments of a fait forgotten. London. 1906, p. 179) говоритъ: если Иринея приводитъ намъ сравнительно простыя черты изъ нея, то это не доказательство ея простоты; не смотря на это, система могла быть вполне развитою и широко разработанною.

²⁾ Ср. *Amelineau—Annales*, p. 67. 75.

³⁾ Ср. *Mead. Fragments*, p. 176—7.

III. Василидъ.

Личность Василида и учение его принадлежатъ, кажется, къ самымъ спорнымъ явленіямъ въ исторіи гностицизма, хотя отъ Василида остались фрагменты его собственныхъ сочиненій, и свидѣтельства ересеологовъ о немъ, особенно объ его системѣ, многочисленны и подробны. Очевидно, причины разногласій и споровъ слѣдуетъ искать въ характерѣ сохранившихся свѣдѣній.

По свидѣтельству Евсевія Кесарійскаго¹⁾, Василидъ написалъ 24 кн. на евангеліе. Здѣсь имѣются въ виду несомнѣнно Ἐξηγητικά, изъ 23-й книги которыхъ дѣлаетъ извлеченія Климентъ Александрійскій²⁾ и начало 13-й книги приводится въ Актахъ Архелая³⁾. Кромѣ того у Климента Александрійскаго⁴⁾ есть выдержки изъ сочиненія „законнаго (γνήσιος) сына и ученика“⁵⁾ его Исидора подъ заглавіемъ „Περὶ προσφουῶς ψυχῆς“ (О приросшей душѣ) и Ἠθικά или *Moralia*.

Конечно, эти фрагменты весьма цѣнны. Но они далеко не достаточны, чтобы возсоздать по нимъ хоть одну законченную часть системы Василида. Въ послѣднее время de

1) Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία—IV, 7: (Агриппа Касторъ) »φρῖν αὐτὸν (sc. τὸν Βασιλείδην) εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξει βιβλία“ Evsebius Werke. II, p 310

2) См. Stromata IV, 12. Clemens Alex. Zw. B. p. 284.

3) Hegemonius. Acta Archelai. c. (55) LXVII, herausgeb. Königl. Preuss. Akad. der Wissenschaften C. H. Beenson. Leipzig 1906, p. 96.

4) См. Stromata—II, 20. III, 1 Clemens—II B, p. 174. 195.

5) Такъ выражается Ипполитъ въ „Refutatio“ VII, 20. p. 356.

Гауе¹⁾ предпринялъ попытку обрисовать гностиковъ и ихъ системы только словами ихъ собственныхъ сочиненій. Но, разумѣется, дать хотя сколько нибудь полное цѣльное представленіе о дѣлѣ ему не удастся. Онъ, какъ разъ, начинается съ Василида и излагаетъ его ученіе о страданіяхъ мучениковъ и о грѣхѣ, о бракѣ и celibatѣ и (ученіе Исидора) „О приросшей душѣ“. Понятно, все это, какъ подлинное—цѣнно, но очень скудно и отрывочно.

Вторымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній о Василидѣ служатъ для насъ сообщенія ересеологовъ. Здѣсь, конечно, на первомъ планѣ долженъ быть поставленъ Климентъ Александрійскій²⁾; не только потому, что у него есть подлинныя извлеченія изъ Василида, но и потому, что онъ серьезно изучалъ съ этической точки зрѣнія ученіе Василида по его сочиненіямъ. Но Климентъ, къ сожалѣнію, совсѣмъ не касается теоретическихъ или метафизическихъ вопросовъ его ученія; притомъ, его сообщенія относятся къ позднѣйшему—египетскому—періоду дѣятельности Василида.—Большинство остальныхъ ересеологовъ примыкаетъ къ Иринею, имѣя его данныя о Василидѣ своимъ исходнымъ пунктомъ. Самостоятельнымъ является лишь Ипполитъ, какъ авторъ *Refutatio*. Но онъ не только самостоятеленъ, независимъ отъ Ирины, но даже и противоположенъ ему. По изображенію Ирины и зависимыхъ отъ него церковныхъ источниковъ, въ основѣ системы Василида лежитъ дуализмъ и эманатизмъ; а по представленію Ипполитта—монизмъ и въ своемъ родѣ твореніе чрезъ слово; тамъ идетъ развитіе міровыхъ существъ сверху внизъ; здѣсь снизу вверхъ. Отсюда возникаетъ необходимость опредѣлить—какому источни-

¹⁾ *Gnostiques et Gnosticisme*. Paris. 1913, p. 23..

²⁾ См. напр. *W. Smith* и *H. Wace*. *A dictionary christian of biography* v. I, p. 270. *M. E. Amelineau*. *Annales du Musée Guimet*. Paris. 1887, p. 86—87. *A. Harnack*. *Geschichte d altchr. Litteratur*. B. I, S. 157—158.

ку дать предпочтеніе предъ другимъ; кто изъ нихъ излагаетъ подлинное ученіе Ипполита—и кто—позднѣйшее,—уже ученіе школы Василида—или совсѣмъ невѣрное—Еще ранѣ появленія въ свѣтъ *Refutatio* Ипполита первый знаменитый изслѣдователь ересей въ XIX в. Ав. Неандеръ отнесся подозрительно къ Иринею, какъ источнику для изображенія системы Василида. По Неандеру ¹⁾, данныя Иринея относятся къ ученикамъ Василида, а не къ нему самому. Вслѣдъ за Неандеромъ и Бауръ ²⁾ высказалъ такой же взглядъ на Иринея. Но вотъ въ половинѣ XIX в. явился новый источникъ для знакомства съ системою Василида—это *Refutatio* Ипполита, который поставляетъ ученіе Василида въ тѣсную связь съ философіей Аристотеля. Естественно, онъ привлекъ къ себѣ вниманіе изслѣдователей; даже подвергся переоцѣнкѣ, что Гильгенфельдъ ³⁾ считаетъ вполне психологически понятнымъ по отношенію къ *новому* источнику. При этомъ, при свѣтѣ новаго источника, ни одинъ изъ гностиковъ не привлекъ къ себѣ такого вниманія, какъ Василидъ, такъ какъ по отношенію ни къ кому другому не обнаружилось такого разногласія произведенія Ипполита *Refutatio* съ другими ересеологическими источниками и прежде всего съ данными Иринея. Цѣлый рядъ ученыхъ, начиная съ Якоби ⁴⁾, высказался за то, что у Ипполита II мы имѣемъ изображеніе ученія Василида въ его первоначальной формѣ. Не было недостатка и въ изслѣдо-

¹⁾ *Aug. Neander. Genetische Entwicklung d. vornehmsten gnostischen Systeme.* Berlin. 1818. S. 32.

²⁾ *F. Baur. Die christliche Gnosis.* Tübingen. 1835. S. 210.

³⁾ *A. Hilgenfeld. Der Gnosticismus und die Philosophumena. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.* 1862. IV, S. 401.

⁴⁾ *Basilidis philosophi gnostici sententias ex Hippolyti libro κατὰ πασῶν αἱρέσεων nuper reperto illustr.* Berolini. 1852. *Uhlhorn. Das System des Basilides.* 1855 *Möller Geschichte der Kosmologie.* 1860. S. 344. *Gundert* и др.

вателей¹⁾, которые доказывали приоритет Иринея въ данномъ дѣлѣ. Когда улеглись горячіе споры, Якоби пишетъ въ 1877 г. вновь по данному вопросу большую статью²⁾, гдѣ считаетъ многое не доказаннымъ и не выясненнымъ у противниковъ, а въ изслѣдованіяхъ его и его единомышленниковъ непоколебленнымъ.—Конечно,—по сознанию Якоби,—Липсій много сдѣлалъ для противоположнаго взгляда, доказавши, что въ основѣ Иринея лежитъ синтагма Густина, современника Василида. Если это признать, тогда бы всѣ трудности—считать изображеніе системы Василида у Ипполита II за позднѣйшее—оказались бы очень незначительными. Однако, какъ бы не желая подходить къ Иринею со стороны источниковъ, а разбирая данныя его о Василидѣ по существу, Якоби не считаетъ „не критическимъ произволомъ“ поставить снова вопросъ „о подлинномъ Василидианскомъ ученіи“. Якоби находитъ, что Иринея очень мало интересовался ученіемъ Василида и его школы. Онъ не упоминаетъ, напр., ни единымъ словомъ объ его сынѣ Исидорѣ. Иринея мало обращалъ вниманія на подлинное ученіе Василида, если онъ приписываетъ ему извѣстное утвержденіе, что Христосъ не страдалъ, а подставилъ вмѣсто себя Симона Киренейскаго, и въ зависимости отъ этого составляетъ будто бы взглядъ Василида о бесполезности мученій. Это сужденіе мнимаго Василида стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ высокимъ воззрѣніемъ на мученичество подлиннаго Василида у Климента Алекс. (Strom. IV, 12), какъ указанное Богомъ средство къ блаженству. У Иринея же имѣетъ мѣсто наивное оправданіе бѣгства отъ мученичества учениковъ Василида, а не его самого. Равнымъ обра-

¹⁾ *Hilgenfeld*. Theolog. Jahrb. von Baur und Zeller. 1856. Zeitschrift f. W. Theologie 1862, IV. *Volkmar*. Hippolytus und die römisch. Zeitgenossen. 1855. *Lipsius*. Zur Quellenkritik. S. 87...

²⁾ *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1877 IV. Das ursprüngliche Basilidianische System 481—544.

зомъ, безнравственное ученіе, какое приписываетъ Иринею Василиду, никоимъ образомъ не мирится съ свидѣтельствомъ Климента; по словамъ послѣдняго (Strom. III, 1), именно ученики Василида впали въ безнравственное ученіе. Иринею пишетъ свое сочиненіе, по опредѣленію Липсія—замѣчаетъ Якоби—въ 170—175 г.г.; но тогда ученіе Василида подверглось уже значительнымъ измѣненіямъ у его послѣдователей. И въ своихъ источникахъ Иринею, очевидно, выписывалъ только то, что относилось къ позднѣйшей генерации Василидианъ¹⁾. Вотъ что могъ сказать въ заключеніе жаркаго спора о сравнительномъ достоинствѣ источниковъ Якоби противъ Иринея.—Послѣ этого и главный представитель противоположнаго взгляда Гильгенфельдъ счелъ нужнымъ еще разъ возвратиться къ вопросу о Василидѣ. Гильгенфельдъ²⁾ утверждаетъ, что рассказъ Иринея о Василидѣ „очевидно заимствованъ изъ первоисточника (Quellenschrift). Иринею не обнаруживаетъ никакого дальнѣйшаго знанія о Василидѣ и не имѣетъ хоть сколько нибудь яснаго представленія о вѣкѣ его жизни“. Потому „не зависимо отъ Иринея и Ипполитъ I изображаетъ также либертинизмъ Василида и его (отрицательный) взглядъ на мученичество (*Imartyria negat esse facienda*)“. Изображеніе Иринея соответствуетъ представленію дѣла со стороны Агриппы Кастора, древнѣйшаго полемиста противъ Василида. У Ипполита же II совсѣмъ другой Василидъ. Да и самъ Ипполитъ II за древность Василида у Іустина, Иринея и Ипполита I. «Его абстрактное отрицаніе (несущій богъ) предполагаетъ конкретное, положительное. Эволюціонизмъ, который коренится въ этой абстракціи, еще не вполне отрицаетъ корни эмана-

¹⁾ Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1877, IV. SS. 485—6, 488. 486. 488.

²⁾ Die Ketzergeschichte. 1884. SS. 198, 200—201, 204, 206, 210, 222. 212- 213, 228. 218.

ціональнихъ представленій». Но мало того, «мы не имѣемъ нужды ограничиваться ссылкой на внутреннія основанія, но имѣемъ еще отрывки изъ сочиненія Василида и его сына Исидора», которыя, по мнѣнію Гильгенфельда, вполне согласуются съ изображеніемъ Иринаея. Такъ акты Архелая проповѣдуютъ чистый дуализмъ. Здѣсь чужими словами Василидъ выражаетъ свой собственный взглядъ, что также подтверждаетъ Климентъ Алекс., довольно ясно приписывающій Василиду дуализмъ. Конечно, нужно согласиться, что настоящій Василидъ не былъ такимъ либертинистомъ, какимъ представляютъ его „наслѣдники Іустина... Возможно, что нѣкоторые василидіане ближе стояли къ чистому докетизму, чѣмъ учитель (ихъ). Но возможно также видѣть здѣсь силу ненависти древней полемики, пускавшей въ сочинительство. Напр., сказка объ Іисусѣ и Симонѣ К. при распятіи—такое именно производитъ впечатлѣніе“. Можно ли еще сомнѣваться,—заключаетъ Гильгенфельдъ, что Агриппа Касторъ и наслѣдники Іустина, хотя по ненависти къ Василиду односторонне и поверхностно представили (его ученіе), однако изобразили все еще дѣйствительнаго Василида; напротивъ того Ипполитъ II предлагаетъ василидіанизмъ совершенно особый, изъ дуализма и эманатизма преобразованный въ эволюціонизмъ, въ которомъ удержавшіяся представленія о *φολοκρίνησις* и *ἀποκατάστασις* свидѣтельствуютъ еще о дуалистической основѣ¹⁾?

¹⁾ Нѣсколько въ сторонѣ стоитъ извѣстный взглядъ Салмона (*The Cross-References in the Philosophumena—Hermathena*, 1888), Стегелина (*Die gnostischen Quellen Hippolyts-Texte und Unter. VI, 3*), раздѣляемый Гарнакомъ (*A. Harnack. Geschichte der altch. Litteratur. Leipzig. 1 Th. S. 157*) и Цаномъ (*Th. Zahn. Geschichte d. neut. Kanons—Erlangen. 1888. B. I. H. II. SS. 765—6*), которые считаютъ Ипполита II въ его *Refutatio* жертвою ловкаго букиниста, снабдившаго его подложными якобы гностическими рукописями,—и потому лишаютъ всякой силы его источникъ.

Вотъ сущность спора о системѣ Василида. Какъ видимъ, аргументы, выдвинутые обѣими сторонами, отнюдь не таковы, чтобы они заставляли замолчать представителей противоположнаго мнѣнія. Вотъ почему и до послѣдняго времени одни¹⁾ настаиваютъ на подлинности системы Василида у Иринея, другіе²⁾ — большинство — доказываютъ „пріоритетъ“ Ипполита.

Мы лично примыкаемъ къ первому взгляду, нѣсколько, впрочемъ, видоизмѣняя его. Во 1-хъ, твердо стоитъ тотъ фактъ, что *Василидѣ связанъ съ востокомъ*, если не своимъ происхожденіемъ,—а это самое вѣроятное,—то своимъ ученіемъ³⁾. Попытка Якоби⁴⁾ доказать, что „Ириней не считалъ Василида ученикомъ Менандра въ собственномъ смыслѣ“—не ослабляетъ силы указаннаго факта. Во 2-хъ, извѣстіе актовъ Архелая⁵⁾, что „былъ у персовъ проповѣдникомъ

1) Напр. *W. Moeller*. Lehrbuch d. Kirchengeschichte. B. I. Zw. Aufl. 1902. S. 148. Ср. *W. Bousset*. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen. 1907. S. 91... Ср. *Th. Zahn*. Geschichte des neutest. Kanons. Erlangen. 1888. B. I. H. II. SS 765—766.

2) *F. Hort*. A dictionary of chr. Biography. V. I, 270; *Amelineau*. Annales du Musée Guimet. XIV, p. 86; *E. H. Schmitt*. Die Gnosis. B. I. Leipzig. 1903. S. 378; *W. Schultz*. Dokumente der Gnosis. Jena. 1910. S. XLI *G. R. S. Mead*. Fragments of a faith forgotten. Ed. sec. London. 1906, p. 255. *Проф. Болотовъ*. Лекціи по исторіи древней церкви, т. II. СПб. 1910 г., стр. 202 ..

3) Св. Ириней, упомянувши въ концѣ 23-й главы своей первой книги „Противъ ересей“ объ ученикахъ Менандра, начинается 24-ю главу такими словами: „Ex iis (sc Discipulis) Saturninus, qui fuit ab Antiochia ea. et Basilides, occasiones accipientes, distantes ostenderunt; alter quidem in Syria, alter vero in Alexandria“. Migne. Patrologie. VII. p. 675—76. Епифаній пишетъ: „Σατορνῖλος... τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ Μενάνδρου... λαβὼν .. Δύο γὰρ οὗτοι ἐγένοντο συσχολασταί, Βασιλείδης τε καὶ Σατορνῖλος. Καὶ ὁ μὲν Βασιλείδης πρὸς τῇ Αἰγύπτῳ χωρήσας ἐκείσε τὰ σκοτεινὰ αὐτοῦ τοῦ βίου τῆς πλάνης ἐκῆροξεν“ *Паварион*. L. I. T. II. Haer. XXIII, 1, ср. XXIV, 1. *Oehler*. Corpus haereseologici. T. II, p. 132, 134, 145.

4) *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1877. IV S. 491.

5) *Walch* (Entwurf. I. T. Leipzig. 1762 S. 285) и другіе думали, что въ актахъ Архелая выводится *δρυιὸν* Василидѣ-лжеучитель, а не извѣстный намъ гностикъ Однако это мнѣніе очень не популярно.

Василидъ... *не домо спустя послъ временъ апостоловъ нашихъ*“ — едва ли можетъ быть заподозрѣно въ вѣрности¹⁾. Между тѣмъ оно устанавливаетъ тотъ фактъ, что Василидъ не только получилъ образование на востокѣ (см. во 1-хъ...), но *тамъ* же составилъ и свою систему, ибо въ *очень раннее время* выступаетъ уже проповѣдникомъ у персовъ, такъ что для промежуточнаго путешествія его въ Египетъ не остается времени. И ученіе, проповѣданное Василидомъ у персовъ, было дуалистическимъ. Объ этомъ ясно говорятъ акты Архелая: Василидъ „хотѣлъ утвердить настоящій дуализмъ, который былъ даже у Скиеиана“²⁾ (предшествовавшаго Василиду проповѣдника у персовъ). Заявленіе нѣкоторыхъ³⁾, что въ актахъ Архелая дуализмъ выводится, какъ ученіе варваровъ, а не самого Василида—только казуистично. Словомъ, ясно видно, что *первая система Василида была дуалистическая*. Разсужденія Якоби⁴⁾ о томъ, что вообще мыслимъ переходъ и пантеизма въ дуализмъ и наоборотъ—дуализма въ пантеизмъ и что, находясь въ Сиріи, можно было составить эллинистическую систему—разбиваются о свидѣтельство актовъ Архелая.—Съ востока Василидъ отправился, согласно указаніямъ Иринея и Епифанія⁵⁾, на западъ, и тамъ, подъ влияніемъ новыхъ знаній, измѣнилъ свою систему, въ особенности въ ея т. ск. метафизической части. Слѣд. *система монистическаго эволюціонизма есть вторая система Василида*. Разумѣется, между обѣими системами

1) „Fuit praedicator apud Persos etiam Basilides quidam antiquior (тѣмъ Манесъ), non longo post nostrorum apostolorum tempore“. Acta Archelai. LXVII (LV). Beenson S. 96. Якоби (Z. K. G. 1877. IV, 493) отвергаетъ достовѣрность актовъ Архелая.

2) „...dualitatem istam voluit adfirmare quae etiam apud Scythianum erat“. Hegemonius Acta Archelai. Beenson. S. 96.

3) W. Möller. Geschichte der Kosmologie. S. 350. *De Faye*. Gnostiques et gnosticisme, p. 22.

4) Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1877, IV, S. 491.

5) Противъ ерес I, 24, 1; Панарій—ерес. 23, 1; 24, 1.

существовала у Василида связь, может быть даже—и тѣсная. Иринея описываетъ дуалистическую систему Василида, значить — первую систему; Ипполитъ II—монистическую—слѣд.—вторую. Какъ на востокѣ, такъ и на западѣ Василидъ могъ имѣть послѣдователей своего ученія, которые, какъ это обычно, могли видоизмѣнять его. Поэтому можетъ быть поставленъ дальнѣйшій вопросъ—насколько близко къ своему оригиналу стоитъ изображеніе Иринея и Ипполита. Что описаніе Иринея чрезвычайно много заставляеть желать лучшаго—это признаеть, какъ мы видѣли ¹⁾, даже такой рѣшительный защитникъ его, какъ Гильгенфельдъ. Вѣроятно, Иринея располагалъ скудными свѣдѣніями о Василидѣ. Если онъ пользовался синтагмою Густина или полемическимъ сочиненіемъ Агриппы Кастора ²⁾, то—нужно думать—неудачно сократилъ ихъ: взявши извѣстія о позднѣйшемъ движеніи василидианъ и дополнивши ихъ народными сказаніями. Что изображеніе египетской системы Василида у Ипполита далеко не образцовое и отличается односторонностью—это тоже очевидно. У всѣхъ гностиковъ ³⁾, какъ и у Василида ⁴⁾—нравственно-практическіе вопросы стояли на первомъ планѣ, а у Ипполита въ системѣ Василида имъ совсѣмъ не отведено никакого мѣста.

О личности Василида, какъ уже отчасти замѣчено выше, извѣстно очень мало. Родиною его, по всей вѣроятности, былъ востокъ, Сирія ⁵⁾. Онъ былъ, какъ и Саторниль, христіанинъ и человѣкъ большихъ дарованій. Нужно думать, очень рано благодаря случаю или своей любознательности—онъ сдѣлался ученикомъ гностиковъ, которые въ началѣ II

¹⁾ См. выше, стр. 344.

²⁾ Евсевія—Цер. исторія. IV. 7.

³⁾ Ср. Тертуллианъ О прескрипціяхъ, гл 7.

⁴⁾ Ср. Епифаній. Ерес. 24, 6.

⁵⁾ Ирив. I, 24, 1; Евсев Цер ист. IV 7; Епифан. Ерес. XXIII, 1; XXIV, 1.

и быть может даже въ концѣ I в. во множествѣ наполняли Сирію. Самъ онъ выдавалъ себя за ученика какого-то Главка, будто-бы толкователя ап. Петра¹⁾, иначе ни откуда неизвѣстнаго, и за слушателя ап. Маттея, который преподавалъ ему (съ сыномъ Исидоромъ) таинственныя рѣчи, особымъ образомъ полученныя отъ Спасителя²⁾. Василидъ хорошо зналъ ветхозавѣтныя писанія. По свидѣтельству Климента Алекс., онъ ссылаясь въ доказательство своихъ мыслей на Іов. XIV, 4³⁾ и Быт. XXIII, 4⁴⁾. Въ изложеніи ученія Василида у Ипполита первый нерѣдко выражаетъ свои мысли текстами вз. писаній⁵⁾. Но мы не встрѣчаемъ у Василида цитатъ изъ пророковъ в. завѣта. Повидимому, онъ отвергалъ ихъ и признавалъ своихъ пророковъ—Варкаву, Пархора⁶⁾ и Хама. На прор. Пархора Исидоръ писалъ не менѣе двухъ книгъ толкованій⁷⁾. Амелино⁸⁾, имѣя въ виду это обстоятельство и вѣроятно—свидѣтельство Иринея (I, XXIV, 5), утверждаетъ, что Василидъ, какъ „философъ христіанскій“, отвергалъ в. завѣтъ. Неандеръ доказываетъ обратное⁹⁾. Справедливѣе будетъ усвоить отрицательное отношеніе къ в. завѣту ученикамъ Василида. Поводъ къ этому могъ дать и самъ Василидъ. Такъ и изъ изложенія Ипполита видно, что самъ Василидъ былъ глубокимъ почитателемъ ап. Павла. Изъ его посланій дѣлаются часто извлеченія¹⁰⁾. А у гностиковъ неправильно усвоенныя идеи ап. Павла великъ отрицанію ветх. завѣта (Ср. особ. Маркіона). — Упоми-

¹⁾ Климентъ Ал. Строматы. VII, 17.

²⁾ Hippolytus. Refutatio. VII. 20.

³⁾ Стром. IV, 12 рус. перев. стл. 444.

⁴⁾ Стром. IV, 26, стл. 505.

⁵⁾ VII, 22 (пс СХХХII, 2)—25 (Исх. VI, 2),—26 (Прит. 1, 7).

⁶⁾ Ср. Агрип. Кастор. у Евсевія IV, 7—Варкофъ, лучше по Клименту Ал.—Пархоръ.

⁷⁾ Стром VI, 6; стр. 679—80.

⁸⁾ Annales 79.

⁹⁾ Genet. Entwicklung S. 28...

¹⁰⁾ См. ниже систему Василида по Ипполиту II.

наніе о Сократѣ, о Ферекидѣ¹⁾ со стороны Исидора и, очевидно, Василида — свидѣтельствуеъ о широкомъ ихъ и свѣтскомъ образованіи.

Первоначально, повидимому, Василидъ проповѣдывалъ въ Сиріи, въ Антиохіи. Но какъ человекъ, очевидно, чрезвычайно живой, энергичный и предприимчивый, Василидъ еще очень молодымъ отправляется проповѣдывать въ Персію, и тогда основныя положенія его ученія совпадали съ ученіемъ персовъ²⁾. Неутолимая жажда знаній и дѣятельности перебрасываетъ его изъ Персіи въ Египетъ, который привлекалъ къ себѣ своею мудростью многихъ и многихъ гностиковъ. Здѣсь онъ, очевидно, расширяетъ свои познанія и придаетъ своей системѣ настолькоъ философскій характеръ, что Ипполитъ³⁾ считаетъ ее сколкомъ съ ученія Аристотеля. Въ Египтѣ развилъ Василидъ большую дѣятельность. Епифаній⁴⁾ упоминаетъ о многихъ мѣстахъ, гдѣ онъ проповѣдывалъ. Свое ученіе Василидъ распространялъ не только устно, но и посредствомъ своихъ сочиненій. По свидѣтельству Оригена⁵⁾, „дерзнулъ и Василидъ написать евангеліе по Василиду“. По изслѣдованію Цана⁶⁾, это евангеліе представляло собою извлеченіе изъ евъ. Маттея, Луки и Иоанна. Въ доказательство своего права измѣнять евангель-

¹⁾ Стром. VI, 6; стл 679. 680

²⁾ *Beenson Acta Archelai*. VII (LV), p 96.

³⁾ Ср. *Refutatio* VII, 13—19.

⁴⁾ *Ephranios. Panar* Haer. XXIV, 1. „Βασιλείδης... ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτῶν χώρᾳ σταλάμενος τὴν πορείαν.. εἶτα ἔρχεται εἰς τὰ μέρη τοῦ Προσωπίτου καὶ Ἀθριβίτου, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν Σαῖτην καὶ Ἀλεξινδροισπολίτην χώρον, ἧτοι νόμον“.—*Oehler. Corpus*. II, p. 144

⁵⁾ Оригенъ говоритъ: „ἦδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλείδης γράψαι κατὰ Βασιλίδην εὐαγγέλιον“. *Patrologiae cursus completus*. Migne. T. XIII ser. graec. *Origenis* in *Lucan homilia* I, c. 1803

⁶⁾ *Th Zahn Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. B. I H. S. 773—*Mead* (*Fragments of a fait forgotten*. p. 254) полагаетъ на оборотъ, что евангеліе Василида не было евангеліемъ историческимъ. Ибо, по Ипполиту, у василидианъ евангеліе есть „ἡ τῶν ὑπερκουσίων γυνῶσιν“

скій текстъ Василидѣ могъ ссылаться на то обстоятельство, что онъ ученикъ Главка и ему извѣстны „тайственные бесѣды“ Господа, переданныя чрезъ Маттея ¹⁾. По словамъ Агриппы Кастора ²⁾, „Василидѣ написалъ 24 книги на евангеліе“. Цанъ ³⁾ устанавливаетъ, что въ основу этихъ 24 кн. „толкованій“ ⁴⁾ или „трактатовъ“ ⁵⁾—было положено собственное евангеліе Василида, и на него былъ составленъ обширный комментарий. Кромѣ того Василидѣ написалъ оды, не сохранившіяся до насъ ⁶⁾.—Рядомъ съ Василидомъ дѣйствовалъ въ Египтѣ его родной сынъ и ученикъ Исидоръ. Онъ также извѣстенъ своими сочиненіями. Климентъ Ал. приписываетъ ему сочиненія: „Ἠθικά“ ⁷⁾ или „Moralia“, „Ὁ πρὸς τῶν ψυχῶν“ (Περὶ προσφωῶς ψυχῆς) ⁸⁾ и не менѣе, какъ двѣ книги толкованій на прор. Пархора ⁹⁾.—Очевидно, широкая и энергичная дѣятельность Василида и Исидора угрожала большою опасностью вѣрующимъ. Почему Климентъ Алек., стараясь предотвратить опасность, подвергаетъ основательной критикѣ систему отца съ сыномъ, хотя только и попутной.—Что касается хронологическихъ данныхъ относительно жизни и дѣятельности Василида и Исидора, то, какъ и ранѣе мы имѣли случай говорить ¹⁰⁾, опредѣленность, точность здѣсь невозможна. Ириней (I, 24, 1, 3) не дѣлаетъ

¹⁾ Въ *Pistis Sophia* (ed. C. Schmidt. B. I, SS. 44—45, 13, 19, 58 и др.) въ числѣ лицъ, записывавшихъ бесѣды Господа по воскресеніи, упоминается и Маттея.

²⁾ См у Евсевія. Церк. Исторія. IV, 7.

³⁾ *Th. Zahn Geschichte*—B. I, H. II, SS 770—771.

⁴⁾ У Климента Алек. *Strom.* IV, 12—'Εξήγητικὰ“.

⁵⁾ Въ актахъ Архелая „*Tractatus*“.

⁶⁾ *Origenes in Job.* XXII, II. *Pitra. Anal.* S. II, p. 368. См. у *Harnack's. Geschichte der altchr. Litteratur* B. I. S. 160.

⁷⁾ *Стромат* III, 1

⁸⁾ *Стром* II, 20.

⁹⁾ *Stromata*, VI, с 6, § 53: „Ἰσιδωρός τε ὁ Βασιλεῖδος υἱὸς ἄρα καὶ μαθητῆς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν τοῦ προφήτου Παρθῶρ Ἐξηγητικῶν... γράφει... *Clemens. Alex.* B II *Stromata* B. I—VI. Leipzig. 1906, p 458.

¹⁰⁾ См. стр 237..

даже попытки установить хронологическія даты жизнедѣятельности Василида. Но отъ него зависимый Θεодоритъ 1) положительно говорить, что Саторниль и *Василидъ*—„оба жили въ царствованіе импер. Адриана“ Климентъ Алекс. 2), имѣя въ виду претензіи гностиковъ на древность, говорить: „κάτω περί τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γέγονασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κὼν Γλαυκίαν ἐπιγράφεται διδάσκαλον, ὡς αὐτοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἐρμηγέα“. Съ Климентомъ Ал. совпадаетъ и Евсевій. Въ своей хроникѣ 3) онъ относитъ выступленіе Василида къ 17-му году царствованія Адриана. Но эта точность неосновательна, какъ справедливо замѣчаетъ Гарнакъ 4): „годъ избранъ произвольно“; данныхъ для него Евсевій, очевидно, не имѣлъ. Поэтому въ Цер. Исторіи 5) онъ просто относитъ дѣятельность Василида ко временамъ Адриана; и во всякомъ случаѣ уже не къ концу, а скорѣе къ самому началу, ибо во времена же Адриана полагаетъ жизнь перваго полемиста противъ Василида—Агриппы Кастора, который уже имѣлъ подъ руками толкованіе Василида въ 24 книгахъ 6).—Съ другой стороны здѣсь должно быть принято во

1) *Theodoretus*. Haeret. fabular. compendium. L I, c. II. *Migne*. *Cur.* LXXIII, c. 347 „Ambo (sc Saturnilus et Basilidis) Adriani Caesaris tempore fuerant.

2) *Clemens* Stromata. VII, 17. Die Griechischen chr. Schriftsteller. Clemens Al. B. III Leipzig. 1909, p. 75.

3) *Patrologiae cursus completus*. Migne. T. XIX. *Chronicorum*. Lib II, c. 558. Противъ 134 г. и Адриана 17-го г „Basilides haeresiarches in Alexandria commoratur a quo gnostici“.

4) *A. Harnack*. Die Chronologie. B I. Leipzig. 1897. S. 38.

5) Εὐσέβιος Ἐκκλ. Ἱστορία. IV, 7. Die Gr Chr. Schriftsteller. *Eusebios*. II, 1, p. 310 „Μногие церковные мужи подвизались благоразумно. тогда (κατ' ἐκείνην κηρὸν)“, т. е. во времена имп Адриана, ср. предше- ствующую главу.

6) Цанъ (*Zahn* Geschichte d n Kanons I, S 763) полагаетъ написание этихъ книгъ въ 120—125 гг. Гарнакъ (*Die Chronologie* B. I. S. 201) tacitu modo соглашается съ такою датировкою, если жизнь Агриппы Кас. относитъ ко временамъ Адриана, но хочетъ это извѣстіе Евсевія подвергнуть сомнѣнію.

вниманіе, что Василидъ выдавалъ себя за ученика Главка, толкователя ап. Петра и слушателя ев. Матѳея¹⁾). Пусть это было „хвастовствомъ“ (ὡς αὐχόουσι αὐτοί), какъ замѣчаетъ Климентъ Александр.; однако это выраженіе не говоритъ непремѣнно противъ истор. возможности для Василида быть ученикомъ Матѳея и Главка, а можетъ лишь указывать на претенціозность Василида: можно быть младшимъ современникомъ какого л. знаменитаго ученаго, но не быть его ученикомъ и лишь хвастливо выдавать себя за такого.—Въ виду сказаннаго, намъ представляется вѣроятнымъ — полагать рожденіе Василида въ послѣдней четверти I в., а дѣятельность его относить къ первымъ десятилѣтіямъ II в. Свои Ἐξηγητικά или „Tractatus“ онъ долженъ написать на востокѣ, если не сполна, то въ бѣльшей части, ибо въ 13-й книгѣ выражается чистый дуализмъ, да и въ выпискѣ Климента Ал., какъ увидимъ ниже, онъ также проглядываетъ. Наконецъ, указаній на смерть Василида мы не имѣемъ. Сынъ его Исидоръ выступилъ на дѣятельность, по всей вѣроятности, только въ Египтѣ.—Имена другихъ болѣе знаменитыхъ послѣдователей Василида остались неизвѣстными исторіи. По-видимому, василидианизмъ не былъ популяренъ и не имѣлъ большого числа послѣдователей. Сульпицій Северъ²⁾ сообщаетъ, что эта ересь распространилась на „востокѣ и въ Египтѣ“. Св. Епифаній³⁾ говоритъ о существованіи василидианъ въ Египтѣ въ концѣ IV в. Изъ Египта василидиане, какъ по обыкновенію и всѣ гностики, вѣроятно, направились въ Римъ, хотя положительныхъ данныхъ въ пользу этого мы не имѣемъ. Но Иеронимъ⁴⁾ свидѣтельствуетъ о нахожденіи василидианъ въ Испаніи.

¹⁾ Strom VII, 17.

²⁾ Chron. II, 46. См. *Hort. A dictionary*. I, p. 280.

³⁾ Ерес. XXIV, 1.

⁴⁾ Epist. 75, 3 (ad Theodoram) и ad Vigilant. 6. См. *Harnack. Geschichte d. althchr. Litteratur* B I S. 160—161.

Изложить учение Василида въ одной цѣльной системѣ нѣтъ никакой возможности. Мы находимъ его, какъ не разъ говорено было раньше, весьма различно представленнымъ въ изложеніи Иринея съ одной стороны и Ипполита съ другой. Конечно, въ дѣйствительности—нужно думать—различіе между ученіемъ Василида, когда онъ дѣйствовалъ на востокѣ, и системою, созданною въ Египтѣ,—не было столь велико, какъ слѣдуетъ изъ сравненія данныхъ Иринея и Ипполита. У самого Василида, разумѣется, была болѣе или менѣе тѣсная связь въ его ученіи въ ранній и позднѣйшій періодъ его дѣятельности. Но для насъ она утрачена; только какое либо случайное открытіе можетъ пролить свѣтъ на наши разнорѣчивые источники и сдѣлать понятною связь между ними. Имѣющіеся же у насъ теперь фрагменты сочиненій Василида недостаточны для указанной цѣли, хотя и они имѣютъ большое значеніе и поэтому тщательно должны быть рассмотрѣны.

Мы сначала изложимъ учение Василида по Иринею, а потомъ по Ипполиту, и затѣмъ сравнимъ ихъ между собою, при этомъ—для своихъ выводовъ—привлечемъ фрагменты сочиненій Василида въ актахъ Архелая и у Климента Алекс.

У св. Иринея (I, 24, 3—7;—II, 16, 2 ср. 1) и родственныхъ ему или зависимыхъ отъ него ересеологовъ—Ипполита I (с. IV), Евсевія (Ц. И. IV, 7), Епифанія (ер. 24, 1—10), Филастрія IV (XXXII), Θεοδορίта (I, с. IV, ср. II)—ученіе Василида представляется въ такомъ видѣ.

Во главѣ всего стоитъ единое, нерожденное, отецъ всего¹⁾. Путемъ эманации отъ него исходятъ (ἐκ τούτου προέβληται) послѣдовательно зоны: Νοῦς, Λόγος, Φρόνησις, Δύναμις и Σοφία, а затѣмъ изъ нихъ проистекаютъ „начала, власти и ангелы“.

¹⁾ Epiphanius, haer. XXIV, с. 1 „Ἦν ἐν τῷ ἀγέννητον, ὃ μόνος ἐστὶ πάντων Πατέρων.“

Эти ангелы сотворили первое небо¹⁾, получившіе отъ нихъ бытіе чрезъ истечение создали второе небо и т. д. Въ такомъ порядкѣ было создано 365 небесъ, по числу дней года. Глава (princeps) или архонтъ (ἀρχων) небесъ назывался *Аврасакс*²⁾.—Далѣе, изложеніе системы Василида теряетъ свою послѣдовательность и ясность. Ангелы, находившіеся на послѣднемъ, видимомъ нами небѣ, устроили все въ мірѣ³⁾ и раздѣлили между собою по жребію (κλήρῳ) землю и народы, жившіе на ней. Иудейскій народъ достался ангелу, который считался между ними главнымъ (princeps). Онъ вывелъ народъ иудейскій изъ Египта и далъ ему законъ. Пророчества произошли отъ творцовъ этого міра (a mundi fabricatoribus). Главный архонтъ задумалъ подчинить иудейскому народу всѣ другіе народы. Но этому воспротивились ангелы, владѣвшіе другими народами, вслѣдствіе чего завязались постоянныя войны между иудеями и прочими народами. Не рожденный, неизменимый отецъ посылаетъ первороднаго своего (эона) Нуса Христа⁴⁾, „чтобы освободить вѣрующихъ въ него отъ власти міроздателей“ (a potestate eorum, qui mundum fabricaverunt). Христось явился (apparuisse=δοκῆσει) въ образѣ простого человѣка⁵⁾, безтѣлесной силы (virtus incorporealis), человѣка, способнаго измѣняться какъ угодно, по собственному желанію (transfiguratum quemadmodum vellet). Благодаря этому Христось избѣгъ крестныхъ страданій.

1) S. Irenaeus—I, XXIV, 3: ab iis primum coelum factum.

2) S. Epiphanius—XXIV, 7: „λέγει δὲ τὴν ὑπεράνω τούτων δύναμιν εἶναι καὶ ἀρχὴν Ἀβράσαξ“. *Августинъ* (de haeresibus—p. 196—197) такъ объясняетъ это имя, оно есть механическое соединеніе буквъ, составляющихъ въ своей суммѣ 365: A=1, B=2; R=100; A=1; Σ=60; A=1; ξ=200. Ср. Prædestinatus, с. III.

3) S. Irenaeus. I, 24, 4: constituisse ea quae sunt in mundo omnia; или S. Epiphanius. XXIV, 6: „τὴν κτίσιν ταύτην γεγενῆσθαι“.

4) Theodoretus I. 4. „τον πρωτόγονον αὐτοῦ Νοῦν ἀποστεῖλαι, ὃν καὶ χριστὸν προσηγόρευσεν“

5) S Epiphanius, XXIV: „Καὶ αὐτὸς (sc. Βασίλειδος) δὲ περὶ Χριστοῦ ὡς δοκῆσει πεφηγότες ὁμοίως δοξάζει“.

Вмѣсто него страдалъ Симонъ Киринейскій, а всѣмъ казалось, что это Христось. Между тѣмъ Христось вознесся невидимо къ Отцу. Тѣ, которые знаютъ это¹⁾, освобождаются отъ власти создавшихъ міръ (*liberatos eos, qui haec sciunt, a mundi fabricatoribus principibus*), ибо они знаютъ домостроительство нерожденнаго отца (*cognoscit dispositionem innati Patris*). Кто же вѣруеть во Христа распятаго, тотъ остается рабомъ (*servus*) во власти міроздателей.—Вполнѣ послѣдовательно допускалось Василидомъ спасеніе лишь души, а не тѣла²⁾.—Послѣдователи Василида имѣли весьма сложный культъ съ таинствами, съ заклинаніями, вызываніями, волхвованіями³⁾. Въ жизни нравственной были склонны къ либертинизму. Епифаній⁴⁾ приписываетъ самому Василиду прямо проповѣдь разврата. Василидъ и его послѣдователи отрицали значеніе мученичества и исповѣданія⁵⁾.—Василидъ внушалъ своимъ послѣдователямъ—истымъ гностикамъ—необычайное чувство горделивости. Его гностикъ рѣдкій и исключительный въ мірѣ человѣкъ: это одинъ изъ тысячи или два изъ десяти тысячъ; онъ познаетъ ангеловъ и ихъ причины (*angelos omnes cognoverit et causas eorum*), и благодаря этому дѣлается незримымъ и недоступнымъ для всѣхъ ангеловъ и силъ. Истинный гностикъ долженъ хранить свои глубокія познанія въ тайнѣ и пребывать въ молчаніи. Въ горделивомъ самопревозношеніи и презрѣніи ко всему окру-

¹⁾ Т. е. знаютъ о мнимомъ страданіи Христа, какъ говоритъ Теодоритъ I, 4: Χρῆναι δὲ πιστεῦσαι εἶπεν, οὐκ εἰς τὸν ἐσταυρωμένον, ἀλλ' εἰς τὸν ἐσταυρωθῆναι ὁφθόντα.

²⁾ Theodoretus, I, 4: „Ἡρνήθη δὲ καὶ οὗτος τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάστασιν“ Ср. PS.-Tertullian. c. IV (Oehler. Corpus haer. I, p. 272).

³⁾ S. Irenaeus. I, XXIV, 5; „Utuntur autem et hi (послѣдователи Василида) magia, et imaginibus, et incantationibus, et invocationibus“—6: „et non oportere omnino ipsorum mysteria effari...“

⁴⁾ S. Epiphanius XXIV, 3: „ἄνδρα; μετὰ γυναικῶν πολυμίξιαν τινὰ κακῆς ὑποθέσεως τοὺς αὐτῷ πεισθέντας ἐχιδόσκειν“ (sc. Βασιλείδης).

⁵⁾ Ирив. I, XXIV, 6; Епифаній. Ерес. XXIV, 4, 5; Агриппа Каст. у Евсевія, Церк ист. IV, 7.

жающему послѣдователь Василида поучалъ: „Ты знай всѣхъ, а тебя пусть никто не знаетъ“!

Какъ видимъ, изложеніе системы Василида у Иринея и другихъ сродныхъ съ нимъ ересологовъ сдѣлано небрежно ¹⁾—какъ-то все скомкано и неясно, даже темно ²⁾. Неизвѣстно: для чего, изъ чего и какъ явился міръ; какая собственно нужда была въ явленіи Христа и что Онъ сдѣлалъ и т. п.? Система настолько изложена неудовлетворительно, что при желаніи можно оспаривать ея дуализмъ ³⁾.— Однако, по нашему мнѣнію, онъ несомнѣненъ. Такъ Епифаній ⁴⁾ свидѣтельствуемъ, что исходнымъ пунктомъ ученія Василида былъ вопросъ—*πόθεν καὶν*, откуда зло? Полемизируя противъ Василида, св. Епифаній говоритъ, что зло не изначально, было время, когда его не было, оно не самостоятельно (ср. *οὐτε ἐνοκρίστατον τὸ καὶν ἐστιν*). Потомъ, между деміургами, особенно главнымъ изъ нихъ—богомъ іудейскимъ и верожденнымъ Отцомъ существуетъ, по Иринею, враждебное, хотя и невыясненное (почему) отношеніе; въ ученіи о Христѣ—строгій докетизмъ. Наконецъ, по общему преданію, Василидъ—соученикъ Саторнила. Все это убѣдительно говоритъ за то, что, по представленію Иринея, Епифанія и др. система Василида была дуалистическою.

У Ипполита (*Refut.* VII, 20—27) мы имѣемъ дѣло, какъ выражается одинъ изслѣдователь ⁵⁾, съ „нигилистическою системою“ Василида. Въ началѣ всего Ипполитъ полагаетъ—

¹⁾ Напр., при перечнѣ и наименованіи эоновъ первой эманаци, нужно было назвать семь или, съ высшимъ существомъ, восемь эоновъ. Но Иринею, какъ бы торопясь, называетъ только пять эоновъ—и остальныхъ приходится добавлять на основаніи свидѣтельства Климента Алек. (Стр. IV, 25), счастливо для насъ сохранившаго имена двухъ послѣднихъ эоновъ огдоады: *δικαιοσύνη* и *εἰρήνη*.

²⁾ *Amelineau*, *Annales*, p. 82.

³⁾ Ср. *Jacobi* 'Z K. G. 1877, IV, p. 483.

⁴⁾ S. *Epiphanius*, *Haer.* XXIV, 6.

⁵⁾ *W. Schultz* *Dokumente d. Gnosis*. S. 139.

ничто: Ἦν, φησίν, ἔτε ἦν οὐδέν. „(Оно) было, когда ничего не было; но это ничто (οὐδέν) не было чѣмъ н. изъ сущаго (τι τῶν ὄντων), но (говоря) просто, ясно, безъ всякихъ софизмовъ— было всецѣло ничто. Когда же говорю: было (τὸ ἦν), я не хочу сказать—было, но только—выразить то, что желаю, что не было совершенно ничего ¹⁾. И то не есть просто, что называется—неизрѣченное (ἄρρητον), ибо неизрѣченнымъ мы называемъ что н. (соб. αὐτό, hoc), а то не неизрѣченное.. выше всякаго имени или обозначенія (ὑπεράνω παντός ὀνόματος ὀνομαζομένου)“ С. XX. — „Когда ничего не было—ни хаоса, ни субстанціи, ни несубстанціального, ни простого, ни сложнаго, ни бездушнаго, ни осязаемаго, ни человѣка, ни ангела, ни бога“,—словомъ ничего, о чемъ можно было бы говорить, какъ о сущемъ; тогда „несущій богъ (οὐκ ὦν θεός) захотѣлъ создать міръ“. Но это „восхотѣлъ“ (ἠθέλησε) есть только несовершенный образъ, почему прибавляется (восхотѣлъ) „безъ мысли, безъ чувства, безъ хотѣнія, не преднамѣренно, безъ страсти, безъ всякаго пожеланія“ ²⁾.—Однако это еще не есть (нашъ) міръ, какой явился потомъ, но безъ протяженія, безъ качественного различія, а только σπέρμα κόσμου. Все-таки это „сѣмя космоса“ заключало въ себѣ все, какъ горчичное зерно содержитъ въ себѣ: корни, зародышъ, вѣтви, листья и безчисленные плоды. Такимъ образомъ, несущій богъ создалъ несущій міръ изъ несущаго, бросивши зерно, которое заключало въ себѣ все ³⁾... многообразіе и многоразличіе міра. С. XXI. Чтобы выяснитъ свое учение о происхожденіи отъ несущаго бога несущаго міра, Васи-

¹⁾ Refutatio, VII, XX: „ὅταν δὲ λέγω, φησι. τὸ ἦν λέγω, ἀλλ' ἵνα σημάνω τοῦτο ὅπερ βούλομαι δεῖξαι, λέγω, φησιν, ὅτι ἦν ὄλως οὐδέν“.

²⁾ Refutatio, VII, XXI. „ἀνοήτως, ἀνασθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς ἀνεπιθυμήτως“.

³⁾ Refutatio, VII, 21: „Οὕτως οὐκ ὦν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων, καταβαλλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρμα τι ἐν ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν.., τοῦ κόσμου πολύμορφον ὁμοῦ καὶ πολυούσιον“.

лидъ *volens-nolens* долженъ былъ употребить довольно шаблонное понятіе—*προβολή, projectio*, выдѣленіе¹⁾. Но если ранѣе въ своихъ отрицательныхъ опредѣленіяхъ Василидъ старался быть неуловимымъ, то теперь съ употребленіемъ обычнаго и опредѣленнаго выраженія обязывался дать отвѣтъ на естественные вопросы: что это было за выдѣленіе? или какой потребовался матеріаль, чтобы создать богу міръ? (дѣйствовалъ ли богъ) подобно науку, распускающему изъ себя паутину, или смертному человѣку, обрабатывающему матеріаль или дерево? Нѣтъ. „Но онъ сказалъ и было... какъ Моисей говоритъ: да будетъ свѣтъ и былъ свѣтъ“. Откуда же былъ свѣтъ? Изъ ничего; не написано—откуда, но это только изъ голоса говорящаго; говорящаго не было, и происшедшаго не было. Изъ несущаго произошло сѣмя міра“... Такъ какъ въ основѣ міра лежитъ сѣмя, заключающее въ себѣ все (*πανσπερμία*), то не слѣдуетъ допытываться: откуда. Ибо міровое сѣмя заключаетъ въ себѣ всѣ сѣмена—и несущее, но предназначенное несущимъ богомъ—явиться. Опять Василидъ прячется за отрицаніями. Въ этомъ нагроможденіи отрицательныхъ понятій проглядываетъ, несомнѣнно, та мысль, что въ понятіи о богѣ невозможны или неумѣстны никакія ни опредѣленія, ни ограниченія.

Въ міровомъ сѣмени заключалось „троякое сыновство“ (*ὁλότης τριμερής*)—единосущное во всемъ несущему богу, рожденное изъ несущихъ. При дѣленіи (*διηρημένης*) первое сыновство оказалось легкимъ (*λεπτομερές*), второе—грубымъ (*παχυμερές*) и третье—нуждающимся въ очищеніи (*ἀποκαθάρασεως δεόμενον*). Первое сыновство быстро, какъ „перо или мысль“²⁾, возносится къ несущему богу. Второе сыновство будучи подражательнымъ (*μιμητική*), хочетъ, но не можетъ послѣдовать

¹⁾ *Refutatio*, VII, 22. При чемъ Ипполитъ замѣчаетъ, что Василидъ избѣгалъ и боялся тѣхъ существъ, происхожденіе которыхъ возводится на *προβολή*.

²⁾ См. *Homer. Odyssee* VII, 36. У W. Schultz'a—*Documente*, p. 141.

за первымъ. Тогда оно создаетъ св. духа (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), который является связаннымъ съ нимъ, какъ крылья съ птицей. При помощи духа св. второе сыновство возносится въ непосредственную близость съ первымъ и несущимъ богомъ. Но духъ, который не одного существа (ἦν γὰρ οὐχ ὁμοούσιον) съ сыновствомъ, не могъ послѣдовать за нимъ и остался ниже, образуя собою „твердь“ (στερέωμα, ср. с. 23, 25 ὑπερκόσμος), границу между міромъ и подмірнымъ (τῶν ὑπὲρ κοσμίων μεθόριον πνεῦμα). Духъ св. издавалъ благоуханіе богосыновства, какъ сосудъ послѣ изліянія изъ него драгоценнаго мира. Третье сыновство, которое нуждалось въ очищеніи, осталось въ сѣмени и начало свою благую дѣятельность (с. XXII).—Изъ остальной спермы выдѣляется „великій архонтъ“ (ὁ μέγας ἄρχων), глава міра (ἡ κεφαλὴ τοῦ κόσμου). Едва явившись, онъ возносится къ тверди, считая ее концомъ всего. Вообразивъ, что онъ есть господинъ, владыка и мудрый устроитель міра, начинаетъ твореніе міра. Прежде всего, ему не понравилось быть одному, и онъ творитъ сына, „далеко могущественнѣе и мудрѣе, чѣмъ онъ самъ“, и посадилъ его по правую сторону себя, и они вмѣстѣ творятъ эфирный міръ, огдоаду или осмирицу ¹⁾. С. XXIII. Потомъ изъ панспермы выходитъ другой архонтъ, слабѣе перваго. Онъ творитъ семьерицу, которая составляетъ его царство ²⁾. Онъ создаетъ себѣ сына и также лучшаго самого себя (с. XXIV). За выдѣленіемъ архонтовъ и ихъ областей, въ панспермѣ остается третье сыновство въ своемъ взаимно благодѣтельномъ взаимодействіи съ полною спермы (ἐδεργεταιν καὶ ἐδεργεταισθαι ἐν τῷ σπέρματι ср. с. XXII). Третье сыновство должно стремиться вверхъ чрезъ ту преграду, какую создалъ духъ (ὑπὲρ τὸ μεθόριον πνεῦμα), къ первому сыновству, къ подражательному—и къ несущему богу. Объ

¹⁾ Refutatio, VII, 23: „Αἴτι·η ἐστὶν ἡ γὰτ' αὐτοῦς ὀδοῦς λεγομένη, ἧπου ἐστὶν ὁ μέγας ἄρχων καθήμενος“.

²⁾ Refutatio VII, 24: „Καὶ παλεῖται ὁ τύπος οὗτος ἐβδομάς“ ..

этомъ написано: „тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божьихъ“ (Рим. VIII, 19). „Сыны же, говоритъ, мы духовные“ (οἱ πνευματικοί), обязанные упорядочивать, преобразовывать, направлять и усовершенствовать души, назначенныя оставаться въ низшей области ¹⁾. „Итакъ до Моисея отъ Адама царствовалъ грѣхъ, какъ написано“ (Рим. V, 14), „царствовалъ“, ибо великій архонтъ, царство котораго—огдоада—простиралось до тверди, считалъ себя единственнымъ богомъ надъ которымъ никого нѣтъ; все сохранялось въ скрытомъ молчаніи. Это тайна, неизвѣстная раннѣйшимъ родамъ (Колос. I, 26 ср. II, 3).—Но былъ еще архонтъ гебдомады. Онъ говорилъ съ Моисеемъ: „я богъ Авраама и Исаака и Иакова, и имя бога не открылось имъ“ ²⁾, т. е. неизреченнаго бога, архонта огдоады. Черезъ него всѣ пророки говорили о спасеніи. Ибо должно было открыться, что мы дѣти божьи, ради которыхъ стенаетъ тварь и мучается, ожидая откровенія. Пришло евангеліе въ міръ, и оно прошло черезъ начальства, власти и господства и всякое имя, именуемое (Ср. Еф. I, 21). Оно пришло по истинѣ, хотя ничего не сошло сверху, и блаженное сыновство того блаженнаго и необъятнаго несущаго бога ни въ чемъ не потеряло изъяна. Но какъ индійское масло (ὁ νάρθηξ ὁ ἰνδικός) зажигается огнемъ на разстояніи; такъ сынъ великаго архонта огдоады воспламенился свѣтомъ отъ блаженнаго сыновства, находящагося подъ твердью. Сила, мысли сообщаются сыну великаго архонта (с. XXV). Это было евангеліе, познаніе подмірнаго, о чемъ не зналъ великій архонтъ. Теперь онъ узналъ, что онъ не есть богъ всемогущій, а происшедшій—и впалъ въ ужасъ отъ того, что онъ этого ранѣе не зналъ. Но это былъ страхъ,

¹⁾ Refutatio, VII. 24: „Ἰσοὶ δέ, φησὶν, ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ πνευματικοί, ἐνθάδε καταλειμμένοι διακοσμηταὶ καὶ διατηροῦντες καὶ διορθώσασθαι καὶ τελειῶσαι τὰ ψυχὰς κίττω φύσιν ἐχούσας μένειν ἐν τούτῳ τῷ διαστήματι“.

²⁾ Ипполитъ отъ себя прибавляетъ: (ибо такъ хотѣли они, чтобы было написано).

о которомъ сказано, что онъ „начало премудрости“ (ср. Прем. 1, 17). Явилась премудрость, сокрытая въ тайнѣ (ср. 1 Кор. II, 13). Великій архонтъ созналъ свой грѣхъ, какъ написано: „беззаконіе мое я позналъ и грѣхъ мой сознаю, и въ немъ раскаиваюсь всегда“ (ср. Пс. 50, 5). Вмѣстѣ съ архонтомъ покаялась и вся огдоада. Потомъ евангеліе дошло также чрезъ сына уже второго архонта—и до гебдомады и тамъ произвело такое же самое дѣйствіе (Евангеліе это распространилось повсюду между твореніями. О ней узнали и силы, и господства, и триста шестьдесятъ пять небесъ и ихъ великій архонтъ 'Αβραάμ, имя котораго означаетъ 365) ¹⁾. Послѣ того какъ все такъ произошло, должно было и наше безобразіе (ἀμορφίαν) просвѣтиться; должно было узнать и третье сыновство, остававшееся въ безобразіи. Объ этомъ и сказано: „по откровенію сдѣлалась извѣстною мнѣ тайна“ (ср. Еф. III, 3. 5) и „я слышалъ таинственныя рѣчи, какія не слѣдуетъ говорить человѣку“ (ср. 2 Кор. XII, 4). Итакъ сошелъ свѣтъ отъ гебдомады—(онъ сошелъ свыше отъ огдоады къ сыну гебдомады) на сына Маріи Иисуса. Какъ сказано: Духъ Св. найдетъ на тебя... и сила вышняго осѣнитъ тебя (ср. Лук. I, 35). Это есть сила помазанія свыше чрезъ деміурга до творенія, т. е. до сына ²⁾. Это для того, чтобы такимъ образомъ весь міръ возстановить, чтобы и оставшееся въ безобразіи (ἐν ἀμορφία) сыновство, очищенное—сдѣлалось легчайшимъ и вознеслось само собою, какъ и первое (с. XXVI) ³⁾. „Все совершается чрезъ Иисуса, потому что нача-

¹⁾ Refutatio, VII, 26: „ἐνθα καὶ τριακοσίους ἐξήχοντα πέντε οὐρανοὺς φάσχοσαι, καὶ τὸν μέγαν ἄρχοντα αὐτῶν εἶναι τὸν Ἀβραάμ διὰ τὸ περιέχειν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ψῆφον τρεῖς“..

²⁾ Refutatio, VII, 26: „ἡ δύναμις τῆς ἰρίσεως (лат. unctionis) ἀπὸ τῆς ὀρωρείας ἀνωθεν (διὰ) τοῦ δημιουργοῦ μέχρι τῆς κτίσεως“.

³⁾ Порядокъ слѣдующей 27-й главы мы нѣсколько измѣнимъ. Ипполитъ въ началѣ главы говорить о заключительномъ результатѣ всего, а во 2-й части о томъ, чрезъ кого этотъ результатъ достигнется А мы—наоборотъ.

токъ раздѣленія смѣшаннаго—Иисусъ (Γέγονε δὲ ταῦτα, φησὶν, ἵνα ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως γένηται τῶν συγκεχυμένων ὁ Ἰησοῦς). Когда міръ раздѣлился на огдоаду, глава которой есть глава всего міра (глава же всего міра великій архонтъ),— и на гебдомаду, глава которой есть архонтъ гебдомады, деміургъ всего, находящагося ниже его,—и на область (соб. διάστημα), гдѣ мы и гдѣ безобразіе,—было необходимо, чтобы *смѣшеніе подверглось раздѣленію чрезъ Иисуса* (ἀναγκαῖον ἦν συγκεχυμένα φυλοκρινηθῆναι διὰ τῆς τοῦ Ἰησοῦ διαίρέσεως). При раздѣленіи въ Иисусѣ страдала тѣлесная часть (σωματικὸν μέρος), принадлежавшая безобразной области, и обратилась въ безобразное; психическая часть въ немъ была отъ гебдомады, къ ней же и возвратилась; пневматическая часть отъ великаго архонта останется при немъ, вознесясь въ область духа св. Страданіе Иисуса было именно раздѣленіемъ смѣшаннаго, а не за кого-л. другого (τὸ πάθος οὐκ ἄλλου¹⁾ τινὸς χάριν γέγονεν ὑπὸ τοῦ φυλοκρινηθῆναι τὰ συγκεχυμένα).—Когда повсюду произойдетъ раздѣленіе, какъ и въ Иисусѣ¹⁾, тогда богъ пошлетъ на весь міръ *великое невѣдѣніе* (ἐπάξει ὁ θεὸς ἐπὶ τὸν κόσμον ὅλον τὴν μεγάλην ἄγνοϊαν). Все будетъ жить согласно съ своей природою и не будетъ стремиться къ тому, что противъ его натуры. Не будетъ никакого слуха, ни знанія (οὐδὲ γινῶσις) о томъ, что чему подчинено. Архонтъ гебдомады не будетъ знать о томъ, что выше его; архонтъ огдоады—тоже. „И такимъ образомъ произойдетъ возстановленіе всего, чтò было заложено въ началѣ сообразно натурѣ въ сѣмени цѣлаго—въ свое время“²⁾. Для каждой вещи существуетъ свое время, какъ и Спаситель сказалъ: еще не пришелъ часъ мой. Кто это пойметъ, тотъ внутренній, пневматическій чело-

1) Ср. VII, 27: „δεῖν φυλοκρινηθῆναι ᾧ τρόπῳ καὶ ὁ Ἰησοῦς πεφυλοκρινηται“

2) Refutatio, VII, 27: „Καὶ οὕτως ἡ ἀποκατάστασις ἔσται πάντων κατὰ φύσιν τεθεμελιωμένων μὲν ἐν τῷ σπέρματι τῶν ὄλων ἐν ἀρχῇ, ἀποκατασταθησομένων δε καιροῖς ἰδίους“.

вѣкъ въ психическомъ, облачившійся въ свою собственную душу 1).

Изложенная система отличается отвлеченнымъ, теоретическимъ характеромъ: въ ней ставятся и рѣшаются проблемы метафизическія, а столь важная у гностиковъ область нравственно-практическая почти совершенно не затрагивается.

Уже одно это обстоятельство свидѣтельствуеть, что подобная система не можетъ быть исходною, первоначальною въ развитіи міровоззрѣнія извѣстнаго лица. Точка отправления у Василида должна быть жизненно-практическая. Такъ и было, какъ объ этомъ ясно свидѣтельствуеть Епифаній (Ер. XXIV, 6). Односторонній характеръ системы Василида у Ипполита сознается и защитниками „пріоритета“ Ипполита въ сравненіи съ Иринеємъ и объясняется онъ слѣдующимъ образомъ: „Здѣсь можетъ быть вѣроятнымъ предположеніе, что это изложеніе, если оно основывается на произведеніи самого Василида, есть резюме введенія въ книгу или книги *Exegetica*, изображающее ту часть искупительнаго процесса или приготовленія къ нему, которая была раньше и предшествовала явленію Иисуса. Комментарій на самое евангеліе, какъ содержащій вѣроятно много этического матеріала, что мы можемъ заключать на основаніи Климента,—былъ мало привлекателенъ для Ипполита“ 2). Но независимо оттого, насколько подобное разсужденіе помогаетъ реабилитаціи Ипполита, оно неправильно само по себѣ. Введеніе въ *Exegetica* Василида *не могло быть выраженіемъ монизма*, чѣмъ является трактатъ Ипполита, ибо даже 13-ая кн. *Exegetica* или *Tractatus* содержитъ яркій дуализмъ; какимъ же образомъ введеніе, несравненно ранѣе написанное, могло быть проникнуто столь монистическимъ характеромъ?..

1) Οὗτος ἐστὶν ὁ κατ' αὐτοὺς γεννημένος ἕσω ἄνθρωπος πνευματικὸς ἐν τῷ ψυχικῷ... ἰδίαν τότε περιβεβλημένος ψυχὴν“

2) *F. J. A. Hort. A Dictionary of christian Biography. W. Smith и H. Wace V. I, p 269* Ср. *Ю. Николаевъ* Въ поискахъ за божествомъ. СПб. 1913, стр 287

Сходства между изложенными системами Василида по Иринею и Ипполиту почти никакого нѣтъ; только упоминается тамъ и здѣсь *Abraza*, огдоада или гебдомада (причемъ, у Иринея собственно ея нѣтъ)—словомъ, сходства въ двухъ редакціяхъ ученія одного гностика гораздо менѣе, чѣмъ часто среди системъ двухъ гностиковъ. Поэтому попытки—представить изъ двухъ системъ Иринея и Ипполита одну—насилъственны. Въ послѣднее время подобную попытку дѣлаетъ неизвѣстный намъ Ю. Николаевъ¹⁾.

Теперь посмотримъ, къ какой системѣ ближе стоятъ фрагменты Василида. Мы ихъ имѣемъ въ актахъ Архелая и у Климента Ал.

Неизвѣстнымъ намъ Гегемоніемъ въ актахъ Архелая изложенъ диспутъ, который велъ съ Манесомъ въ Месопотаміи епископъ Архелай. Произведеніе Гегемонія не есть стенографическая запись спора; оно появилось только въ 20-хъ годахъ IV в., но по авторитенному заявленію Гарнакка²⁾ основано „на весьма хорошихъ актахъ, покоящихся на подлинномъ матеріалѣ“; однако насколько онъ пользуется ими, сколь много прибавляетъ своего, на какомъ языкѣ они были написаны—все это составляетъ еще спорные вопросы³⁾.—Въ XV главѣ стараго изданія и въ LXVII новаго изданія по полному латинскому списку—С. Н. Beenson'a указываются Архелаемъ еретики, предшествовавшіе Манесу. „Не отъ Манеса начало этого зла (лжеученія) проистекло, но отъ иного, и много ранѣе произошло отъ нѣкоего варвара и хранилось скрытымъ. Манесъ же, уничтоживъ имя автора, неизвѣстное и сохранявшееся въ тайнѣ, представилъ, какъ я выше изложилъ, какъ свое собственное. Былъ проповѣдникомъ у персовъ также Василидъ—правда раньше, вскорѣ (non longo) послѣ времени апостоловъ нашихъ; онъ и самъ хотя былъ изворотливъ, но

¹⁾ Юрій Николаевъ. Въ поискахъ за божествомъ. С.-Петербургъ, 1913, стр. 262.

²⁾ А. Harnack Die Chronologie. В II. Leipzig 1904. S. 163 Ср. С. Н. Beenson Hegemonius. Acta Archelai. Leipzig. 1906. S XV X.

³⁾ С. Н. Beenson. Acta Archelai S. XV.

когда увидѣлъ, что все напередъ захвачено (проповѣдниками?), то хотѣлъ утвердить чистый дуализмъ (*dualitatem istam volui adfirmare*), который былъ также у Сцифіана. Потомъ, когда ничего не имѣлъ, что бы могъ прибавить собственнаго, предложилъ въ чужихъ словахъ (собственно—противоположными словами: *aliis dictis proposuit adversariis*). И всѣ его книги содержатъ трудное и весьма грубое. Заслуживаетъ вниманія 13-ая книга его трактатовъ, начало коей таково: „Когда мы пишемъ 13-ю книгу трактатовъ (заключающую) нужную и содержательную рѣчь, то на первомъ планѣ будетъ стоять спасительная рѣчь: чрезъ притчу о богатомъ и бѣдномъ онъ показываетъ натуру безъ корня и безъ мѣста, предшествующую вещамъ, откуда она происстекла“... Василидъ говоритъ: „откажемся отъ пустого и курьезнаго разнообразія; старательнѣе изслѣдуемъ вопросъ о добрѣ и злѣ, даже варвары изслѣдовали и достигли опредѣленныхъ сужденій о всемъ этомъ. Нѣкоторые изъ нихъ высказали, что существуютъ два начала всего, одному присуще добро (другому) зло, уча, что самыя эти начала не имѣютъ начала и не рождены; т. е. между принципами—былъ свѣтъ и мракъ, которыя существуютъ сами по себѣ (или изъ себя) и не считаются (рожденными)“¹⁾. Т. о. авторъ актовъ ясно говоритъ, что Василидъ, не имѣя прибавить ничего собственнаго²⁾, чужими словами изложилъ (свое) ученіе, и ученіе это—чистый персидскій дуализмъ. Если мы сравнимъ это

¹⁾ *Hegemonius*. Acta Archelai, c. LXVII: Desinamus ab inani et curiosa varietate; requiramus autem magis quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt initia omnium duo esse, quibus bona et mala adsociaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita; id est in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae (genitae) esse dicebantur“. Beenson, p. 96—97.

²⁾ Въ pendent къ этому можно привести слѣдующее мѣсто изъ сочиненія (I, XXIV, 3) Иринея: „Василидъ, желая казаться, что онъ открылъ нѣчто высшее и вѣроятнѣйшее, далъ своему ученію безконечное развитие“ (*ut altius aliquid et verisimilius invenisse videatur, in imensum extendit sententiam doctrinae suae*).

существенное резюме учения Василида изъ актовъ Архелая съ извлеченіями изъ системы Василида у Ипполита, то увидимъ, что между ними не только нѣтъ ничего общаго, но полная противоположность: строгій дуализмъ въ одномъ случаѣ и отчеканенный монизмъ въ другомъ. Наоборотъ, принципиальное сходство съ системою Василида у Иринея, Епифанія и другихъ не подлежитъ сомнѣнію, ибо основа послѣдней системы также дуалистическая. Потомъ, замѣчательно въ частности совпаденіе съ Епифаніемъ. Въ Актахъ Архелая Василидъ приглашаетъ внимательнѣе заняться вопросами о добрѣ и злѣ; какъ разъ Епифаній говоритъ, что исходнымъ пунктомъ системы Василида являлся именно вопросъ о злѣ (πόθεν κακόν?).

Въ извлеченіяхъ Климента Ал. изъ 23 кн. *Exegitica* Василида мы встрѣчаемъ указаніе на слѣдующіе пункты въ его ученіи.

1. Василидъ ¹⁾, по Клименту, между прочимъ затрагивалъ вопросъ о бракѣ и безбрачїи. На основаніи словъ І. Христа (Мѡ. XIX, 10—12) и ап. Павла (1 Кор. VII) Василидъ, какъ и сынъ его Исидоръ—приходили къ выводу, что безбрачіе выше брака. Такъ, они говорили „объ эвнухахъ для царствїа небеснаго, воздерживающихся отъ брака“ (οἱ δὲ ἐνεκα τῆς αἰωνίου βασιλείας ἐβνουχίσαντες ἑαυτοὺς). „Одежда, говоритъ Исидоръ въ своихъ *Ἠθικά*, и необходима и естественна; любовныя же удовольствїя естественны, но не необходимы (φυσικὸν δὲ τὸ τῶν ἀφροδισίων οὐκ ἀναγκαῖον δέ)“. Лицамъ, рѣшившимся на безбрачную жизнь, но подвергающимся искушенїямъ плоти, Исидоръ совѣтуетъ посѣщать братскїя собранїя и обращаться за утѣшенїями къ кому либо изъ братьевъ.—

2. Особенно въ широкомъ извлеченіи приведены Климентомъ (IV, 12) разсужденїя Василида о тѣхъ, кто подвергается т. н. преслѣдованїямъ (ταῖς λεγομέναις θλίψεσιν), гоненїямъ

¹⁾ Strom. III, 1.

за вѣру, мученичеству и вообще какимъ-либо страданіямъ. По энергично отстаиваемому убѣжденію Василида, страданія постигаютъ людей вполне заслуженно. „А еслибы подвергнуть были пыткамъ и ктонибудь изъ такихъ правобѣрныхъ, за коимъ не имѣется никакого грѣха невѣдѣнія, что однакоже рѣдкость, то испытываемыя имъ страданія никто не имѣетъ права приписывать злобѣ и заблужденію властей, а долженъ думать объ его страданіяхъ, что это страданія безгрѣшнаго ребенка“. Между тѣмъ ребенка, еще не успѣвшаго совершить никакого грѣха или по крайней мѣрѣ самопроизвольно не согрѣшившаго, пишетъ далѣе Василидъ, могутъ постигнуть страданія уже за одно то, что въ самомъ себѣ носить грѣхъ (*ἐν ἑαυτῷ (τῷ) δὲ τὸ ἀμαρτῆσαι ἔχων*; ср. нѣсколько далѣе—*ἔχων* (ср. *τὸ νῆπον*) *μὲν [γὰρ] ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀμαρτικόν*) Цѣль этихъ разсужденій Василида защитить провидѣніе, доказать, что оно вовсе не жестоко, не худо¹⁾. Своему предполагаемому оппоненту о невинно страдающихъ людяхъ Василидъ возражаетъ: „онъ (кто-н. *ὁ δεινά*) не согрѣшилъ, страдаетъ же подобно ребенку... пусть назовутъ (мнѣ) какого либо человѣка, все-таки онъ человѣкъ, а Богъ правосуденъ“²⁾. „Богъ, говоритъ Василидъ въ другомъ мѣстѣ³⁾, наказываетъ непокорныхъ до 3-го и 4-го рода“. Божье прощеніе относится по Василиду не ко всѣмъ грѣхамъ, а только къ невольнымъ преступленіямъ и грѣхамъ, совершеннымъ по невѣдѣнію⁴⁾.

1) Strom. IV, 12: „παντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοεῖν ἐρῶ“.

2) Климентъ Ал. изъ ученія Василида о безусловной грѣховности всѣхъ людей дѣлаетъ выводъ, что онъ считалъ I. Христа простымъ человѣкомъ и грѣшнымъ (*περὶ τοῦ κυρίου ἀντικρυς ὡς περὶ ἀνθρώπου λέγει*), и въ другомъ мѣстѣ ставитъ это въ связь съ обоготвореніемъ Василидомъ сатаны (*θειάζων μὲν τὸν διαβόλον ἀνθρωποπὸν δε ἀμαρτηρικὸν τολμήσιας· εἰπεῖν τὸν κύριον*). Но прямыхъ выраженій Василида объ I. Христѣ Климентъ не приводитъ

3) Excerpta ex Theod. C. 28

4) „... μόνα; δὲ τὰς ἀκούσιους καὶ κατὰ ἀγνοίαν ἀφίσσους“.

3. Убѣжденіе Василида въ грѣховности всякаго человѣка, по свидѣтельству Климента, основывалось на его ученіи о прегрѣшеніяхъ души „въ предшествующей жизни“ (соб. ἐν ἐτέροφ βίω). Хотя Климентъ въ подтвержденіе своего приговора не приводитъ прямыхъ выдержекъ изъ Василида, тѣмъ не менѣе и изъ другихъ мѣстъ ясно, что Василидъ и его послѣдователи учили о домірномъ существованіи душъ. „Послѣдователи Василида, замѣчаетъ Климентъ, обыкновенно называютъ страсти „приложеніями“ (къ душѣ), это по существу нѣкоторые духи, присоединившіеся къ разумной душѣ *по причинѣ безпорядка и первобытнаго смѣшенія*“. Что это за первобытное смѣшеніе (σύγχυσις ἀρχική), вслѣдствіе котораго къ душѣ примѣшались страсти,—сказать невозможно—Въ связи съ разсужденіями о страстяхъ, какъ „приложеніяхъ“ къ душѣ, стоитъ ученіе Исидора о душепереселеніи, въ силу котораго душа носить въ себѣ духовъ волка, обезьяны, льва и козла ¹⁾).

4. Изъ другихъ болѣе мелкихъ замѣчаній Климента объ ученіи Василида должно упомянуть слѣдующія. На вѣру смотрѣли василидиане ²⁾, какъ правовѣрные гностики, какъ на нѣчто низшее (φωσική πίστις), свойственное всѣмъ людямъ. Вѣра это есть, по нимъ, согласіе души (συγκατάθεσις ψυχῆς) на признаніе бытія вещей, не возбуждающихъ въ насъ ощущенія, потому что онѣ лежатъ внѣ нашего сознанія. Во 2 кн 8 гл. Климентъ ³⁾ сообщаетъ, со словъ Василида, объ изумленіи архонта, услышавшаго евангеліе; этотъ-то страхъ вызвалъ премудрость—раздѣляющую, различающую, совер-

¹⁾ Stromata, II, с. XX, 112: „Οἱ δ' ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην προσαρτήματα τὰ πάλῃ καλεῖν εἰώνασι, πνεύματά (τὲ) τινὰ ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προσηρητημενὴ τῇ λογικῇ ψυχῇ κατὰ τινὰ τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικὴν“...

²⁾ Stromata, II, 3, 10; II, 6, 27; IV, 26, 165; V, 1 3.

³⁾ Stromata, II, 8, 36; „...καὶ τὴν ἐκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι ἀρχὴν γινόμενον σοφίας φωλογρητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελειωτικῆς καὶ ἀπολατταστατικῆς“...

шенствующую и возстановляющую. Въ IV кн. гл. 25 приводить Климентъ ¹⁾ то положеніе изъ ученія Василида, по каковому „праведность и дочь ея миръ помѣщены въ огдоадѣ“. По V кн. XI кн. Строматъ ²⁾, Василидъ признаетъ единый міръ, но не признаетъ одного Бога.

Изъ всѣхъ выдержекъ, приведенныхъ Климентомъ изъ ученія Василида, собственно только одна напоминаетъ систему Василида, какъ представилъ ее Ипполитъ II. Мы имѣемъ въ виду указанное Климентомъ (II, 8) у Василида удивленіе архонта, при полученіи евангелія, — удивленіе или страхъ, послужившій началомъ премудрости. Очень сходныя мѣста по мысли и выраженію мы встрѣтили и у Ипполита II. ³⁾— Что же касается другихъ извлеченій Климента у Василида, то они идутъ въ разрѣзъ съ монизмомъ и эволюціонизмомъ Ипполита II и указываютъ на дуализмъ въ ученіи Василида. Такъ, Василидъ по Клименту, признавая однородный міръ, не признаетъ *одного* Бога. Дополненіемъ къ этому отрицательному замѣчанію является свидѣтельство того же Климента, что Василидъ обоготворялъ діавола. Сюда же нужно привлечь мимоходное замѣчаніе Климента о „первобытномъ смѣшеніи“ (σύγχυσις ἀρχική) и грѣхахъ человѣка „въ другой жизни“. Все это вмѣстѣ взятое доказательно говоритъ за дуализмъ системы Василида, какою (дуалистическою) она является и по актамъ Архелая и у Иринея. Можетъ быть, и у Ипполита II сохранились слабыя слѣды первоначальнаго дуализма въ ученіи Василида. Онъ говоритъ объ I. Христѣ, какъ „ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως... τῶν συγκεχυμένων“ (ср. Климентъ

¹⁾ Stromata, IV, XXV, 162: „Βασιλείδης δὲ ὑποστῆκας Δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν Εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοαδί μένειν ἐνδιατεταγμένος“.

²⁾ Stromata, V, XI, 74. „Πλὴν ὁ Μωυσῆς οὐκ ἐπιτρέπων βῶμους καὶ τεμένη πολλαχθεὶ κατασκευάζεσθαι, ἕνα δ' οὖν νεῶν ἰδρυσάμενος τοῦ θεοῦ, μονογενῆ τε κόσμον, ὡς φησὶν ὁ Βασιλείδης, καὶ τὸν ἕνα ὡς οὐκέτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ, κατήγγελλε θεόν.“

³⁾ См. выше, стр. 360

Strom. II, 20, 112) 1).—Извлечения Климента показывают, что Иринеи съ Епифаніемъ ошибаются, усвоивъ безнравственное ученіе самому Василиду. Климентъ выдержками изъ сочиненій Василида и Исидора, какъ мы видѣли, доказываетъ высокое нравственное ученіе у нихъ и даже констатируетъ нѣкоторый ригоризмъ въ ихъ этическихъ понятіяхъ. Безнравственное же ученіе Климентъ ясно приписываетъ послѣдователямъ Василида 2) и въ укоръ имъ ссылается на основоположенія ихъ праотцевъ 3).

Хотя особыя претензіи на оригинальность у Василида оспариваются 4), тѣмъ не менѣе это несомнѣнно былъ выдающійся человекъ. Онъ, по-видимому, первый созналъ необходимость строгаго обоснованія древне-христіанской традиціи; почему ссылается въ подтвержденіе своего ученія на Маттея и Главка, толкователя ап. Петра, и составляетъ—очевидно, опираясь на нихъ—свое евангеліе. Ему же предносилась, кажется, мысль объ установленіи канона свящ. книгъ и опредѣленіи подлинности ихъ. При этомъ, онъ, напр. не можетъ признать подлинными пастырскихъ посланій. Мало того, онъ ясно понимаетъ нужду въ установленіи истиннаго смысла христіанскаго евангел. преданія; поэтому пишетъ обширныя Exegetica. Но главнымъ образомъ Василидъ съ своимъ

1) Ср. *Hilgenfeld*. Die Ketzergeschichte, S. 205. 206.

2) Климентъ Ал. несомнѣнно различаетъ между *ὁ Βασιλείδης* (Str. IV, 24, 153; IV, 28, 162; IV, 265; V, 1, 3; V, 11, 74) и *οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην* (II, 8, 36; II, 3, 10, II, 20, 112) или *οἱ ἀπὸ Βασιλείδου* (II, 6, 27; III, 1, 1 и др.). Во многихъ случаяхъ, конечно, современные Клименту василидиане слѣдовали своимъ учителямъ (т. е. Василиду и Исидору), но напр. въ нрав. ученіи уклонялись отъ нихъ (Ср. III, 1, 1—3). Поэтому не вполне можно согласиться съ Hort'омъ, что въ общемъ вся доктрина у Климента касается самого Василида и зависитъ прямо отъ Exegetica (A Dictionary chr. Biography—W. Smith p. 270).

3) Strom III, 1, 3: „ἐπεὶ μηδὲ ταῦτά αὐτοῖς πράττειν συγχωροῦσιν οἱ προπάτορες τῶν δογμάτων“.

4) Acta Archelai. C. LXVII (LV); ср. *Иринеи*, I, XXIV, 3. *Amelineau*, Annales, p. 89.

сыномъ Исидоромъ прославился какъ моралистѣ. Его изслѣдованія о грѣхѣ, страданіяхъ, особенно — коренной, многотрудной, или лучше сказать неразрѣшимой проблемы о злѣ поражаютъ своею глубиною. Василидъ, конечно, заблуждается, но важна самая постановка вопроса. Столѣтіе спустя эта же проблема о происхожденіи зла увлекла такого великаго мыслителя, какимъ былъ Оригенъ; а два вѣка съ небольшимъ послѣ — изслѣдованію той же самой проблемы предавался знаменитый отецъ церкви. И какъ извѣстно, и имъ не удалось счастливо покончить съ поднятымъ вопросомъ. — Василидъ былъ проникнутъ искреннѣйшимъ убѣжденіемъ объ особомъ избраніи и призваніи гностиковъ. Здѣсь коренится его чувство особой горделивости. Однако это сознаніе не доставляло ему никаго удовлетворенія. Нашъ русскій изслѣдователь ¹⁾ справедливо подмѣчаетъ въ ученіи Василида „печать своеобразнаго безотраднаго пессимизма“ и стремленіе къ своего рода нирванѣ. По Ипполиту, для Василида весь міръ, кромѣ гностиковъ, казался страждущимъ и стенающимъ въ ожиданіи откровенія сыновъ Божьихъ — т. е. гностиковъ. Извѣстный текстъ апостола Павла о воздыханіи твари (Рим. VIII, 19) въ системѣ Василида Ипполитъ цитируетъ три раза. Но и это будущее „откровеніе“ не принесетъ по Василиду блаженства міру. Желанный покой все найдетъ только въ великомъ невѣдѣніи.

Если древніе находили основанія считать Василида соученикомъ Саторнила ²⁾, то по нѣкоторымъ другимъ пунктамъ ученія (по мнимому совпаденію въ мысляхъ съ ап. Павломъ, по вопросу о древне-христіанской традиціи и канонѣ свящ. книгъ) нужно сближать Василида съ Маркіономъ и считать его предтечею Маркіона или, вѣрнѣе, старшимъ современникомъ его.

¹⁾ Ю. Николаевъ. Въ поискахъ за божествомъ, стр. 260—261.

²⁾ Напр., *Св. Иринея*. I, 23, 5; 24, 1; *Епифаній*. Ер. ес. XXIII. 1 Ср. *Hilgenfeld*. Die Ketzergeschichte. S. 196.

IV—V. Кердонъ и Маркіонъ.

Если гностицизмъ въ лицѣ офитовъ настолько былъ погруженъ въ міръ языческихъ ¹⁾ и іудейскихъ ²⁾ представлений, что слѣды заимствованій изъ христіанскаго ученія у нихъ едва замѣтны; то въ ученіи Маркіона мы встрѣчаемся рѣшительно съ обратнымъ явленіемъ. Маркіонъ, конечно, вынесенъ той же волной синкретическихъ теченій, какъ и всѣ другіе гностики. Но въ то время, какъ прочіе гностики вводятъ въ свои системы въ большомъ количествѣ языческіе элементы—мистико-религіозные, теософскіе или философскіе; Маркіонъ только предполагаетъ ихъ, по крайней мѣрѣ, по имѣющимся источникамъ объ его системѣ, самъ же оперируетъ надъ христіанскими данными, при чемъ, въ своемъ радикализмѣ и страстномъ стремленіи ко спасенію—къ чему стремились и всѣ гностики—онъ думаетъ „исправить“ (гесигатѣ), реформировать само христіанство, выступая какъ гигантъ, безумно объявившій войну Богу Творцу ³⁾.

Предшественникомъ и учителемъ Маркіона ересеологи—св. Иринея ⁴⁾, Ипполитъ I-й ⁵⁾, Тертуллианъ ⁶⁾, Ипполитъ II-й ⁷⁾,

¹⁾ Офіаны Оригена—Adv. Cels. L. VI, сс. 25—38.

²⁾ Варбелло-гностики и „иные (alii)“ гностики св. Иринея I, 29—31, 2.

³⁾ Clemens Al. Stromata III, 4, 25 (ὁ θεομάχος οὗτος (sc. Маркіων) γίγασ).

⁴⁾ Противъ ересей I, 27, 1; III, 4, 3.

⁵⁾ Ps. Tertullian, с. XVI.

⁶⁾ Adv. Marcion, I, 2; IV, 17; ср. I, 22; III, 21.

⁷⁾ Refutatio, VII, 10, 37; X, 19.

Евсевій ¹⁾, Епифаній ²⁾, Филастрий ³⁾, Августинъ ⁴⁾ и Θεодоритъ ⁵⁾—называютъ нѣкоего Кердона. Свидѣтелей въ удостовѣреніе зависимости Маркіона отъ Кердона, какъ видимъ очень достаточно; но свидѣтельства ихъ весьма малоцѣнны, ибо всѣ они повторяютъ одно-два первоначальныя краткія указанія, не располагая другими данными.

По сообщенію Епифанія и Филастрия, Кердонъ (Κέρδων, Cerdo) былъ родомъ изъ Сиріи. Св. Иринея свидѣтельствуешь, что онъ пришелъ въ Римъ при Гигинѣ (136—140) ⁶⁾. Здѣсь, держась еретическихъ мыслей, Кердонъ не имѣлъ желанія открыто порывать съ церковью, и потому поведение его отличалось большимъ лицемѣріемъ. Иринея ⁷⁾ рассказываетъ о немъ: „часто приходя въ церковь и исповѣдуясь, онъ такъ и кончилъ (жизнь), то уча тайно, то опять исповѣдуясь, то обличаемый съ своимъ худомъ ученіемъ“, и наконецъ „оставилъ собраніе братій“ (ἀφίσταμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας“). Значить, въ концѣ концовъ Кердонъ порвалъ съ церковью.—Въ виду приведеннаго главнаго свидѣтельства св. Иринея о характерѣ дѣятельности Кердона, говоритъ о сектѣ кердоніанъ въ собственномъ смыслѣ, какъ это дѣлаетъ Епифаній ⁸⁾, не представляется возможнымъ.

Сущность лжеученія Кердона св. Иринея ⁹⁾ излагаетъ кратко. Кердонъ, по нему, заимствовавшій ученіе отъ симо-

¹⁾ Цер. ист. IV, 10—11.

²⁾ Ерес. XLI.

³⁾ С XLIV.

⁴⁾ С. XXI; Ср. Praedest. С. XXIII.

⁵⁾ Haer. fabul. I, 24.

⁶⁾ Буквально повторяетъ св. Иринея Евсевій—Цер. ист. IV. 11. Хронологическая дата епископства Гигина взята у Липсія (*R. A. Lipsius. Chronologie der Romischen Bischöft. Kiel. 1869. SS. 184.. 263*)

⁷⁾ Кн. III, гл. 4, 3.

⁸⁾ Haer. XLI—Κατὰ κερδωνιάνων. Adversus Cerdonianos. Такой секты, по Гарнаку (*Geschichte der altchr. Litteratur. B I, S. 191*), „вѣроятно, никогда не было“. По Салмону, секта кердоніанъ—это „не точность“ Епифанія (*Dictionary. Schmith. I, p. 445*).

⁹⁾ Кн. I, 27, 1.

ніанъ (ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφορμὰς λαβὼν), говорилъ, что „Богъ, проповѣданный закономъ и пророками, не есть отецъ Господа нашего І. Христа, потому что одного знали, другой былъ неизвѣстенъ; одинъ правосуденъ, а другой—благъ“ (Τὸν μὲν γὰρ γνωρίζουσαι, τὸν δὲ ἀγνωῖτα εἶναι· καὶ τὸν μὲν δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαθόν). Это положеніе о двухъ богахъ, приписываемое Иринею Кердону, повторяется у Ипполита II¹⁾, конечно, у Евсевія²⁾, дѣлающаго въ данномъ мѣстѣ буквальную выписку изъ Иринея, и у Θεодорита³⁾. У Ипполита I-го⁴⁾ Кердону приписывается то же ученіе о двухъ богахъ, но второй трактуется уже не „δίκαιος“, а saevus, злой, жестокий хотя онъ же называется и творцомъ (creator) міра. То же самое имѣетъ мѣсто и у Филастрія: другой богъ—malus и дѣлаетъ malum mala. Епифаній именуетъ деміурга (въ ученіи Кердона)—также malus, *κονηρός*. Эта неустойчивость въ квалификаціи второго бога Кердона (то δίκαιος, то *κονηρός*, malus, saevus), его смѣшанный характеръ—говорятъ объ его не самостоятельномъ положеніи наряду съ высшимъ богомъ и хаосомъ, о которомъ (хаосѣ), повидимому, совершенно случайно умалчиваетъ большинство ересологовъ. Только Ипполитъ II⁵⁾ въ суммаріумѣ указываетъ, что Кердонъ съ Маркіономъ признавали *τρεῖς τὰς τῷ παντός ἀρχάς*; тогда какъ ранѣе (VII, 37) упоминаетъ лишь о двухъ богахъ Кердона. Кромѣ ученія о двухъ богахъ, Кердону приписывается отверженіе ветхаго завѣта, радикальный докетизмъ въ ученіи объ І. Христѣ (и отрицаніе воскресенія плоти)⁶⁾. Ипполитъ I⁷⁾ кромѣ того присоединяетъ, что Кердонъ „признавалъ одно только евангеліе Луки, хотя и не все, принималъ посланія ап. Павла, но,

1) Refutatio, VII, 37.

2) Цер. ист. III, 11.

3) I, 24.

4) Ps. Tertullian, c XVI.

5) Refutatio, X, 19.

6) Epiphanius. Haer. XLI, 1; Ps. Tertull. c. XVI.

7) Ps Tertullian, c. XVI

не всѣ и не въ цѣломъ видѣ, дѣянiя же апостоловъ и апокалипсисъ отвергалъ, какъ ложныя“. Значить, извѣстный канонъ Маркіона Ипполитъ I приписываетъ уже Кердону. Гарнакъ справедливо считаетъ это совершенно невѣроятнымъ¹⁾. Отъ Кердона не осталось никакихъ сочиненій²⁾.

При такой скудости и неустойчивости нашихъ свѣдѣній объ учителѣ столь извѣстнаго ученика, трудно повѣрить въ полную зависимость Маркіона, этого почти самаго знаменитаго гностика II в., развѣ только Валентину немного уступавшаго въ популярности и громкой славѣ,—отъ столь безцвѣтнаго, тусклаго гностика, какимъ былъ Кердонъ, объ ученiи котораго древность не можетъ сообщить и двухъ, или даже одного—несомнѣнно высказанныхъ имъ положенiй. Но рѣчь объ этомъ впереди.

Переходя къ Маркіону, мы прежде всего перечислимъ тѣ источники, какими располагаетъ современная наука для обрисовки его личности и ученiя.

Маркіонъ принадлежалъ къ гностикамъ не только устно учившимъ, но и письменно проводившимъ и отстаивавшимъ свои взгляды. Маркіонъ составилъ 1) собственное евангеліе, положивши въ основу его евангеліе Луки и передѣлавши его соотвѣтственно своимъ тенденціямъ³⁾;—2) апостоль (‘Аποστολὴν’), въ который онъ внесъ 10 посл. ап. Павла—Гал., 1—2 Кор., Римл., 1—2 Фесс., Лаод. (=Ефес.), Колос.

1) Geschichte der altchr. Litterat. B. I. S. 191.

2) Salmon (Smith, I, p. 446) замѣчаетъ, что и при отсутствiи письменныхъ источниковъ тѣ, кто даетъ намъ свѣдѣнія о доктринѣ Кердона,—имѣли нѣкоторое познаніе о ней, независимо отъ той формы, какую приняла она въ ученiи его послѣдователей“. Однако Салмонъ при этомъ упускаетъ изъ виду болѣе чѣмъ смутныя представленія объ ученiи Кердона у Ps. Tertull., отчасти у Ипполита II и Ецифанiя. Справедливѣе поэтому говоритъ Крюгеръ (Наук. В XII, SS. 268—269): „позднѣйшіе приписали многое учителю (изъ того), что составляетъ собственность ученика—Маркіона“

3) Tertullian. Ad. Marcionem, L IV. . Епифан Ерес XLII, 9, 10, 11.

Филипп. и Фил., также произведя въ текстѣ ихъ тенденціозныя измѣненія¹⁾; 3) кромѣ того, Маркіонъ написалъ „*Ἀντιθέσις*“²⁾ (по ошибкѣ названные Ипполитомъ—*ἀντικαταθέσις*)³⁾, которые содержали основныя положенія системы Маркіона и у его послѣдователей почитались, какъ *summum instrumentum*⁴⁾, т. е. каноническая книга⁵⁾; 4) Маркіону приписываются посланія, извѣстныя его ученикамъ⁶⁾; 5) фрагментъ Мураторія⁷⁾ упоминаетъ „*novum psalmodium librum Marcioni*“.— Епифаній замѣчаетъ⁸⁾, что кромѣ евангелія и апостола „онъ составилъ отъ себя другія сочиненія для обманутыхъ имъ“ („*Ἄλλα δὲ συντάγματα ἀπ’ ἐαυτοῦ συνέταξε τοῖς ἀπ’ αὐτοῦ πλανωμένοις*“). Гарнакъ⁹⁾, кажется, справедливо полагаетъ, что это сообщеніе Епифанія можетъ относиться къ „антитезамъ“, о которыхъ онъ несомнѣнно слышалъ.

Ни одно изъ указанныхъ сочиненій Маркіона не дошло до насъ. Но сохранились выдержки изъ нихъ въ значительномъ количествѣ у Тертулліана, затѣмъ у Епифанія, отчасти у бл. Иеронима въ его комментаріяхъ особ. на посл. Гал. и Ефес., такъ какъ Иеронимъ компилировалъ не сохранившіяся до насъ толкованія на данныя посланія Оригена; а послѣдній, по

¹⁾ Tertull. Adv. Marcion, L. V. Епифаній. Ерес. XLII, 9—11. У Епифанія два послѣднія посланія переставляются.

²⁾ Tertull. Adv. Marc. IV, 4.

³⁾ Refutatio VII, 37. Duncker. S. 408.

⁴⁾ Tertull. Adv. Marc. I, 19. Ср. IV, 2.

⁵⁾ Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что на языкѣ Тертулліана: „*summum instrumentum*“ означаетъ каноническое сочиненіе (см. Haer. Geschichte d. altchr. Lit. B. I, S. 196). Но R. Lichtenhan (Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 35, 36) оспариваетъ справедливость этого утвержденія Тертулліана. Маркіонъ, говоритъ онъ, не выдавалъ себя за пророка, и его послѣдователи не считали его такимъ, это доказываетъ самъ Тертулліанъ въ своей полемикѣ противъ Маркіона. Ср. О плоти Хр. гл. 2.

⁶⁾ Tertull. Ad. Marc I, 1 (literae). По видимому, въ одномъ изъ такихъ писемъ Маркіонъ оправдывалъ предъ своими учениками разрывъ съ церковью. См. О плоти Хр., гл. 2. Ср. Krüger (Hauck. XII, S. 267).

⁷⁾ Zahn. Geschichte des neutest. Kanons. B. II. H. I. S. 8, стрк. 82—83

⁸⁾ Haer. XLII, 9.

⁹⁾ Geschichte B. I, S. 197.

заключеніямъ изслѣдователей¹⁾, полемизироваль съ Маркіономъ, особ. въ толкованіи на посл. Гал. гл. II, дѣлая буквальный выдержки изъ его сочиненій.—На основаніи отмѣченныхъ извлеченій изъ сочиненій Маркіона дѣлались попытки возстановленія канона Маркіона и „антитезовъ“ его. Извѣстенъ опытъ Zahn'a еще въ 1823 г. воссоздать евангеліе и антитезы²⁾, затѣмъ Фолькмара³⁾; а въ новое время—попытки Zahn'a⁴⁾. Большимъ успѣхомъ эти попытки не увѣнчивались и не были популярны.

За недостаткомъ собственныхъ сочиненій Маркіона, приходится обращаться за свѣдѣніями о Маркіонѣ и его системѣ къ ересеологамъ, полемизировавшимъ съ нимъ и такъ или иначе касавшимся его.

Древняя литература о Маркіонѣ чрезвычайно богата. Ни одинъ гностикъ, ни одинъ еретикъ въ первые три вѣка не вызываль противъ себя такой широкой полемики, какъ Маркіонъ. Къ сожалѣнію, многія изъ полемическихъ сочиненій противъ Маркіона утрачены. Называя древніе церковные памятники, въ которыхъ содержатся свѣдѣнія о Маркіонѣ, мы будемъ держаться хронологическаго порядка, отмѣчая и тѣ изъ нихъ, которые потеряны и сохранились лишь по названію.

Первыя свѣдѣнія о Маркіонѣ мы встрѣчаемъ у *св. Иустина мученика*, въ его первой апологіи (гл. 26, ср. 58; ср. Разговоръ съ Триф. гл. 35, 80), которая написана⁵⁾ въ поло-

¹⁾ Zahn. Geschichte des neutest. Kanons. B. I. SS. 608, 609, 655, 669. B. II, S. 426. Harnack. Geschichte der alt. Litteratur. B. I. 193. De Faye. Gnostiques, p. 125.

²⁾ См. W. Moehler. Lehrbuch der Kirchengeschichte. B. I S 158. Harnack. Geschichte. B. I, 197.

³⁾ G. Volkmar. Das Evangelium Marcionis. Leipzig. 1852. У Юр. Николаева. Въ поискахъ за божествомъ, стр. 348, 1.

⁴⁾ Geschichte d. neut. Kanons. B. I. SS 626. II, 409—529.

⁵⁾ Bardenhewer. Geschichte d. altkirchlichen Litteratur. B. I. S. 205—206, Harnack. Die Chronologie. B. I. S. 276—278.

винѣ II в., а по мнѣнію нѣкоторыхъ¹⁾ даже ранѣе, въ 138 г. или въ 139 г. Кромѣ того еще ранѣе Іустинъ писалъ противъ Маркіона отдѣльную синтагму (πρὸς Μαρκίωνα σύνταγμα)²⁾, которая, по утверженію нѣкоторыхъ изслѣдователей³⁾, не должна быть понимаема, какъ отдѣльная глава сочиненія Іустина „Синтагмы противъ всѣхъ бывшихъ ересей“ (Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων), появившейся также ранѣе 1-й апологіи⁴⁾. Въ своей апологіи (I, 26) Іустинъ поставляетъ Маркіона наряду съ Симономъ и Менандромъ, выдававшими себя, по внушенію демоновъ, за боговъ. Вина же Маркіона, который и теперь еще учитъ (ὅς καὶ νῦν ἐτι ἐστὶ διδάσκων), заключалась, по Іустину, въ томъ, что онъ „при содѣйствіи демоновъ, заставилъ многихъ во всемъ человѣческомъ родѣ богохульствовать и отрицаться отъ творца, Бога всего міра, и исповѣдывать другого какого-то, какъ бы большаго, сдѣлавшаго больше въ сравненіи съ первымъ“⁵⁾.— Кромѣ Іустина писалъ противъ Маркіона Діонисій Коринѣскій⁶⁾, въ своемъ посланіи около 170—171 г.г.) къ никомидіѣцамъ, опровергая его ересь Противъ Маркіона же напра-

¹⁾ *Usener Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Erst. Theil. S. 101, 106 Anhang. G. Krüger. Die Apologien Justins des Märtyrers. Zw. Aufl. Freiburg. 1896. S. XIV.*

²⁾ *Irenaeus, Adv. haereses. L. IV, c. 6, 2.* Ср Евсевій. Цер истор. IV, 18. *Harnack. Zur Quellen Kritik der Geschichte der Gnosticismus. S. 56, Anm.* Но *Hilgenfeld* предполагаетъ (Die Ketzergeschichte. S. 4—5, Anm. 7), что синтагма противъ Маркіона написана не только послѣ синтагмы противъ всѣхъ ересей, но и послѣ его апологіи.

³⁾ См напр. *Zahn Geschichte d. neutest. Kanons. B. I S. 600. Harnack. Zur Quellenkritik. S. 56, Anm. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. S. 4—5, Anm. 7*

⁴⁾ См Аполлог. гл 26.

⁵⁾ I, 26. „ὅς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν καὶ ἀρνείσθαι τὸν ποιητὴν τοῦ θεοῦ παντὸς θεόν, ἄλλον δὲ τινα ὡς ὄντα μείζονα, τὸ μείζονα παρὰ τοῦτον ἔξιμολογεῖν πεποιημένα“...

^{6—7)} Церк ист. Евсевія, IV, 23. Посланіе его относится къ 170—171 г. (*Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. S. 318. Bardenhewer. Geschichte d. altkirch. Litteratur. B. I, S. 532 Harnack. Die Chronologie I, S. 313.*)

вили свои сочиненія Теофилъ Антіох., Филиппъ Гортинскій и Модестъ. Объ этихъ сочиненіяхъ Евсевій¹⁾ отзывается съ большою похвалою. Одинъ противомонтанистическій писатель, по свидѣтельству Евсевія²⁾, также опровергалъ и Маркіона. Св. Иринеѣ³⁾ пользовался для своего сочиненія противъ ересей полемическимъ сочиненіемъ противъ Маркіона неизвѣстнаго малоазійскаго пресвитера (Поликарпа Смирнскаго⁴⁾). Родонъ, въ началѣ царствованія Коммода⁵⁾, опровергалъ Маркіона и маркіонитовъ. Не сохранилась до насъ и синтагма Вардесана († 222) противъ Маркіона⁶⁾. Писалъ противъ Маркіона отдѣльное сочиненіе и Ипполитъ Римскій⁶⁾.—Эти потерянные сочиненія, направленные противъ Маркіона, несомнѣнно въ свое время были использованы извѣстными намъ ересеологами—Тертуллианомъ, старательно собиравшимъ свѣдѣнія о Маркіонѣ (см. предисловіе къ 1-й кн.), св. Иринеемъ, открыто заявляющимъ о сочиненіи малоаз. пресвитера, какъ одномъ изъ своихъ источниковъ⁷⁾, Ефремомъ, Епифаніемъ, Адамантиемъ⁸⁾,

1) Евсевій. Церк. ист. IV, 24 и 25. О Теофилѣ: „ὄλι ἀγεννώ; κατὰ Μαρκίωνος πεπονημένος λόγος“. О Филиппѣ: „πάνουτε σπουδαιότατον πεποιήται καὶ αὐτός κατὰ Μαρκίωνος λόγος“. Но особенно восхваляется Модестъ: „ὅς καὶ διαφερόντως παρὰ τοὺς ἄλλους τὴν τοῦ ἀνδρὸς εἰς ἔκδηλον τοῖς πάνιν κατεφόροσε πλάνην“. Сочиненіе Теофила относится къ началу царствованія Коммода, т. е къ 180-мъ годамъ. Ср. *Harnack. Die Chronologie* I, S. 319; *Bardenheuer. Geschichte*, B. I. 281. Филиппъ Горт. писалъ при Маркѣ Ав. или Коммодѣ (*Harnack. Geschichte d. althchr. Litteratur* B. I. S. 237); Модестъ—во времена Марка Авр. (*Harnack. Geschichte. Erst Theil* 2 Hälfte. S. 759).

2) Цер. ист. V, 16.

3) Прот. ерес. IV, 27—32

4) *Евсевій*, Цер. ист. V, 13 Дѣятельность Родона относится ко времени Коммода. Ср. *Harnack. Die Chronologie* I, 313.

5) Hippolyt Refut. VII, 31; Евсевій, Цер. ист. IV, 30; Епифаній, Ерес. 56, 1.

6) *Евсевій*. Цер. ист. VI, 22; Блаж. Иеронимъ. О знамен. мужахъ LXI.

7) Противъ ересей IV, 27—32.

8) Есть *Διάλογος Ἀδαμαντίου περὶ τῆς εἰς Θεὸν ὀρθῆς πίστεως* или *Disputatio Origenis cum Megethio Manichaeo* Мы имѣемъ подъ руками изданіе Прусской Академіи наукъ въ обработкѣ *S. Bakhuyzen'a Der Dialog*

псевдо-Тертуллианомъ ¹⁾ и др.—Послѣ Іустина встрѣчаемся съ довольно подробными сообщеніями о Маркіонѣ у св. Иринея (I, XXVII, 2—4; III, IV, 3—XII, 12), который при этомъ выражаетъ твердое намѣреніе „особо опровергнуть“ его на основаніи его же писаній ²⁾. Удалось ли Иринею осуществить свое намѣреніе—вопросъ спорный; по всей вѣроятности—нѣтъ, ибо и Евсевій ³⁾ говоритъ лишь о намѣреніи Иринея написать особую книгу противъ Маркіона. Во всякомъ случаѣ нужно принять во вниманіе это обстоятельство: значить—Иринею располагалъ серьезными данными о системѣ Маркіона, если готовъ былъ направить цѣлое сочиненіе противъ него. Въ виду этого сохранившимся даннымъ Иринея о Маркіонѣ нѣкоторые ⁴⁾ приписываютъ „величайшую важность“. Но справедливо противъ такой переоцѣнки замѣтить, что, повидимому, Иринею не различалъ ученія Маркіона отъ ученія его послѣдователей. Онъ приписываетъ Маркіону (I, XXVII, 3) офитское-каинитское ученіе о спасеніи всѣхъ грѣшниковъ ветх. завѣта—Каина, содомлянъ и др. и погибели праведниковъ. Между тѣмъ самому Маркіону подобное ученіе никоимъ образомъ не можетъ быть усвоено ⁵⁾. Такого превратнаго ученія никогда не упустилъ бы изъ виду строгій критикъ Маркіона Тертуллианъ.—

des Adamantius. Leipzig. 1901. Именно Zahn говоритъ объ основательномъ использованіи со стороны неизвѣстнаго автора сочиненія Теофила (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*. IX (1887—1888), SS. 230 .. и *Geschichte des neut. Kanons*. II, 2 (1892), SS 420... Издатель діалога S. Bakhuyzen, по-видимому, соглашается (S. XVI) съ Цаномъ.

¹⁾ *Adversus Marcionem poemata*. См. *Migne*, t. II. Ser. lat. cc. 1053.

²⁾ I, XXVII, 4: „seorsum contradicemus, ex ejus scriptis arguentes eum“ ср. III, XII, 12.

³⁾ Цер. Ист. V, 8.

⁴⁾ Напр *Zahn*. *Geschichte d n Kanons*. I, S 600.

⁵⁾ Ср *De Faye*. *Gnostiques et Gnosticisme*, p. 127. Юр. Николаевъ (Въ поискахъ за божествомъ, стр. 350 и дал.) подробно доказываетъ несовмѣстимость подобнаго ученія съ основными моральными принципами Маркіона, при чемъ этическое ученіе Маркіона являлось особенно „продуманнымъ“.

Климент. Алекс. 1) немного говоритъ о Маркіонѣ, именно— объ извращеніи имъ нравственныхъ принциповъ; но говоритъ это, по видимому, на основаніи точнаго знанія Маркіонова ученія, хотя буквальныхъ извлеченій изъ его писаній не приводитъ.—Самымъ цѣннымъ церковно-историческимъ памятникомъ для изученія системы Маркіона является полемическое сочиненіе *Тертуліана* противъ него въ пяти книгахъ—*Adversus Marcionem libri quinque*. Какъ самъ Тертуліанъ заявляетъ въ началѣ I кн., первой главы, его данное сочиненіе выдержало три редакціи. Послѣдняя редакція I-й кн. относится къ 15 г. имп. Септимія Севера, т. е. къ 207 г. 2). Но за первой книгою не тотъ часъ же послѣдовали дальнѣйшія, по заявленію самого же Тертуліана 3). По мнѣнію изслѣдователей 4), остальные книги могли быть написаны въ періодъ времени 207—8—213. Тертуліанъ основательно изучилъ систему Маркіона по его собственнымъ сочиненіямъ. Правда, у него нѣтъ изъ нихъ цитатъ въ собственномъ смыслѣ. Но несомнѣнно, мы имѣемъ у него дѣло съ подлиннымъ ученіемъ Маркіона, даже выраженнымъ въ его собственныхъ словахъ и оборотахъ рѣчи. Въ этомъ убѣждаютъ многократныя до утомленія повторенія у Тертуліана однихъ и тѣхъ же положеній Маркіона и въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ,— затѣмъ, резюме тѣхъ или иныхъ пунктовъ ученія Маркіона предъ опроверженіемъ ихъ опять въ тѣхъ же характерныхъ для Маркіона словахъ. Но чтобы не переоцѣнивать сочиненія Тертуліана противъ Маркіона, нужно имѣть въ виду,

1) *Stromata*. Кн. III, гл. III, 12, 13, 21, 22; — гл. IV, 25.

2) *Adv. Marcionem*, I, 15.

3) См I, 29 (конецъ) „Если кому кажется, что мы рассуждали здѣсь недостаточно подробно, то пусть онъ имѣетъ въ виду, что нѣчто отложено (нами) до своего времени (*speret reservatum suo tempori*), какъ и изслѣдованіе тѣхъ мѣстъ писаній, которыми пользуется Маркіонъ“.

4) *Harnack*. *Die Chronologie*. В. II. S. 295—296, 261, 274—5, 281; *Ср. Bardenhewer*. *Geschichte der altkirch. Literatur*. В. II. S 363, 1.

что по характеру своей натуры Тертуллианъ не способенъ былъ къ тонкому пониманію противника. Тертуллианъ—это была цѣльная натура, человѣкъ стремительный, горячій. Такому человѣку трудно было принудить себя стать на точку зрѣнія противника и проникнуть до извѣстной степени въ его психическое состояніе. Основная мысль полемическаго труда Тертуллиана заключается въ томъ, что благой Богъ, который открылся во Христѣ и котораго проповѣдывалъ ап. Павелъ, не есть противникъ Творца и Его творенія, Бога іудеевъ и Его откровеній, и что Христосъ не есть призракъ неяснаго дотола Богъ, но сынъ Творца и Бога Израиля, дѣйствительно воплотившійся. Въ частности въ III и отчасти въ IV кн. Тертуллианъ выясняетъ христіан. искупленіе; въ IV и V кн. разсматриваетъ канонъ Маркіона.—*Оригенъ* съ большимъ вниманіемъ изучалъ систему Маркіона; при чемъ находился въ очень благопріятныхъ обстоятельствахъ для этого. У него былъ другъ Амвросій, обратившійся отъ ереси Маркіона, который всячески побуждалъ Оригена писать толкованія на Свящ. Писанія¹⁾, очевидно между прочимъ, въ полемическихъ видахъ противъ Маркіона Оригенъ считалъ его вмѣстѣ съ его ученикомъ Апеллесомъ и съ гностиками Василидомъ, Валентиномъ—опаснѣйшимъ лжеучителемъ особенно для вѣры простыхъ людей. Онъ чувствовалъ силу возраженій Маркіона глубже, чѣмъ кто-либо. Поэтому онъ не отнесся къ нимъ формально, внѣшне, а посвятилъ разсмотрѣнію ихъ двѣ важныя главы (4-ю и 5-ю) своей II-й кн. о началахъ. Онъ безъ сомнѣнія зналъ сочиненія Маркіона. Упомянутыя о Маркіонѣ и замѣчанія на его систему разсѣяны по всѣмъ сочиненіямъ Оригена²⁾. Пола-

¹⁾ *Иеронимъ*. О знаменитыхъ мужахъ LVI, ср LXI. *Епифаній*. Ерес 64, 3. Но *Евсевій* говоритъ, что Амвросій принадлежалъ равнѣ къ Валент. ереси (Церк ист VI, 18, ср 28)

²⁾ Всѣ эти мѣста указаны у Harnack'a—Geschichte B I, SS. 192—193.

гаютъ 1), что въ своемъ не сохранившемся толкованіи на посланіе къ Галатамъ (II гл.) онъ дѣлалъ буквальные выдержки изъ антитезовъ Маркіона. Какъ замѣчено выше, утраченныя толкованія Оригена въ большей или меньшей степени воспроизводятся по толкованіямъ блаж. Иеронима.—*Ипполитъ* написалъ противъ Маркіона не дошедшій 2) до насъ трактатъ. Этотъ трактатъ, вѣроятно, до извѣстной степени использованъ псевдо-Тертуллианомъ, Филастріемъ и Епифаніемъ. Въ сохранившемся сочиненіи—*Refutatio* (VII, 37; X, 19) Ипполитъ стремится доказать зависимость системы Маркіона отъ ученія Эмпедокла (VII, 10, 29—31). Повидимому, Ипполитъ владѣлъ скудными свѣдѣніями о Маркіонѣ и его послѣдователяхъ.—Епифаній, помимо свѣдѣній, заимствованныхъ у Ипполита, имѣлъ личныя наблюденія надъ послѣдователями Маркіона, особенно на островѣ Кипрѣ 3), и собиралъ рассказы о маркіонитахъ 4). Имѣютъ важное значеніе для исторіи маркіонитства, проникшаго въ Сирію, замѣчанія св. Ефрема Сирина о маркіон. ученіи, разсѣянные въ его рѣчахъ 5). По авторитетному заявленію Цана 6), Ефремъ зналъ библію Маркіона и другія его писанія. Еще изъ болѣе или менѣе большихъ источниковъ нашихъ свѣдѣній о Маркіонѣ слѣдуетъ упомянуть—1) *Ps. Tertullianus—Carmen adversus Marcionem libri quinque* 7). По изслѣдованію Вайца 8), это стихотвореніе сочинено въ Африкѣ, въ III в. Въ основѣ его лежитъ сочиненіе Теофила *κατὰ Μαρτίωνος* 9),

1) См. выше, стр. 377, прим. 1.

2) См. выше, стр. 377, прим. 2.

3) Ерес. XLII, 1.

4) Ерес. XLII, 2... „ὡς παρὰ πολλῶν ἀκήκοα“ замѣчаетъ о себѣ Епифаній.

5) *S. Patris nostri Ephraemi Syri opera omnia, Tomus secundus-syriace et latine. Romae 1740 (Editio, S. Ev. Assemani). Ser. I, p. 428D—E Ser. XIV, p. 468D—E. Ser. XXII, p. 485C. Ser. XXIII, p. 490E—F. Ser. XXIV, p. 494B. Ser. LVI, p. 559D—E, p. 560B.*

6) *Geschichte*, I, S. 610.

7) *Patralogiae cursus compl. Migne. t. II. Ser. gr. cc. 1051—2—1090.*

8) *Hans Waitz. Das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem. Darmstadt 1901. SS. 8, 18—32, 69, 112... 155.*

9) Какъ выше (стр. 379—380, прим 7) сказано, тоже самое утверждаетъ Цанъ о діалогѣ Адаманція

вѣроятнымъ авторомъ его является Коммодіанъ. Гарнакъ¹⁾ же считаетъ болѣе вѣроятнымъ временемъ появленія стихотворенія 1-ю половину IV в., мѣстомъ—Римъ, относительно автора почти соглашается съ Н. Waitz'емъ.—2) Названный выше²⁾ діалогъ Адаманцій псевдо-Оригена появился во 2-й половинѣ III в.³⁾ или въ первой—IV⁴⁾. Авторъ діалога имѣлъ намѣреніе поразить двѣ ереси, которыя въ первые вѣка особенно волновали церковь—ересь Маркіона и Валентина. Въ 1-й части діалога состязаются въ оффиціальному или публичному собраніи Адаманцій, представитель церковнаго ученія, и Мегеѳій, маркіонитъ, и избираютъ себѣ арбитромъ язычника Евтропія. Предметъ диспута—существо Бога. Мегеѳій учитъ о трехъ принципахъ (*ἀρχαί*); смѣнившій его тоже маркіонитъ Маркъ говоритъ уже о двухъ божествахъ. 3) Наконецъ, слѣдуетъ вспомнить сочиненіе противъ ересей армянскаго епископа V в. Езника⁵⁾. Въ его изложеніи ученіе Маркіона проникнуто мистическимъ характеромъ.

Маркіонъ⁶⁾ былъ родомъ изъ М. Азіи, съ береговъ Понта. Въ этомъ согласны всѣ источники. Нѣкоторые точно указываютъ мѣсто его происхожденія, именно Синопъ⁷⁾. По своимъ занятіямъ Маркіонъ былъ корабельщикъ, морякъ—*ναύτης*⁸⁾, не въ смыслѣ матросъ, рабочій, а судовладѣлецъ—*ναύκληρος*⁹⁾, о чемъ свидѣтельствуетъ и его состоятельность.

¹⁾ *Harnack*. Die Chronologie. B. II, SS 444.. особ. 449, 443

²⁾ См. выше, стр. 379—380, примѣч. 8.

³⁾ *S. Bakhuzen*. Der Dialog des Adamantius S. XVI.

⁴⁾ *Zahn*. Zeitschrift f. Kirchengeschichte B IX, S. 236, Geschichte d. Kanons I, S. 607; B. II, H. II, Abth. I, S. 420.

⁵⁾ *Marcions Glaubenssystem.. dargestellt von Esnig*, einem Armenischen Bischof des fünften Jahrhunderts aus dem Armenischen übersetzt von Dr. *Carl Friedrich Neumann*. Zeitschrift für historische Theologie. B. IV. Erst Stück. 1834.

⁶⁾ Имя *Μαρκίων* есть уменьшительное отъ *Μάρκος*. См. *Hilgenfeld* Die Ketzergeschichte, S. 28, Anm. 37; S. 316, Anm. 530.

⁷⁾ Епифаній. XLII, 1; Philastrius, с. XVII.

⁸⁾ Родонъ у Евсевія—Цер. ист. V, 13, 3.

⁹⁾ *Tertullianus*, Adv. Mar. I, 18; III, 6; De praescriptionibus, с. XXX.

Онъ былъ христіаниномъ¹⁾; по псевдо-Тертуллиану и Епифанію²⁾, отецъ его былъ епископъ. Изъ М. Азіи Маркіонъ отправился въ Римъ и прибылъ туда при Гигинѣ (136—140), а по Епифанію³⁾, по смерти Гигина, т. е. въ 140 году⁴⁾. По-видимому, состояніе и устройство Римской церкви произвело на Маркіона чрезвычайно сильное впечатлѣніе, и онъ въ особомъ подъемѣ религиознаго чувства (*in primo calore fidei*)⁵⁾ пожертвовалъ на Римскую церковь 200 тыс. сестерцій (около 15 т. руб.) и сталъ добиваться у римскихъ пресвитеровъ „предстоятельства“ (*προεδρίαν, principem locum*), т. е. пресвитерскаго, или даже епископскаго сана. Когда же онъ не только не успѣлъ въ послѣднемъ, но даже не былъ принятъ пресвитерами въ общеніе⁶⁾, Маркіонъ обратился къ Кердону. Однако онъ не оставилъ пресвитеровъ въ покоѣ. Онъ просить у нихъ объясненія двухъ евангельскихъ текстовъ—о нецѣлесообразности къ ветхой одеждѣ приставлять новую заплату (Лук. V, 36) и неестественности ожидать отъ худаго дерева добраго плода и наоборотъ (Лук. VI, 43)⁷⁾. Отвѣтъ пресвитеровъ не удовлетворилъ Маркіона, и онъ, оставляя церковь, въ горделивомъ гнѣвѣ патетически воскликнулъ: „Я расколю церковь вашу и внесу въ нее расколъ навѣкъ“⁸⁾. Послѣ этого Маркіонъ, еще нѣсколько ранѣе будто бы под-

1) См. *Tertullianus. De carne Christi*, с. II. *Гильгенфельдъ* (*Die Ketzergeschichte*. S. 329, 340) считаетъ возможнымъ, что Маркіонъ былъ обращенъ и крещенъ св. Поликарпомъ. Ср. *Harnack. Lehrbuch der Dogmen geschichte*. B. I, 4 Aufl. S. 292, 2 Anm.

2) *Ps. Tertullianus*, с. XVI и *Епифанію*, 42, 1.

3) Ерес. XLII, 1... „μετά τὸ τελευτήσαι Ὑγίνου τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης“.

4) Или въ 141. По *Lipsius's*у (*Chronologie der römischen Bischöfe*. S. 263), Гигинъ умеръ въ 139 г., самое позднее въ 141 г.

5) *Tertullianus. Adv. Mar. IV, 4*.

6) *Eriphanus. Haer. XLII, 1*: „ζήλωσ' λοιπὸν ἐπαρθεῖς, ὡς οὐκ ἀπέληψε τὴν προεδρίαν τε καὶ τὴν εἰσδοσιν τῆς ἐκκλησίας“...

7) *Philastrus. XLV (XVII); Tertullianus. Adv. Marc. I, 2; Епифанію*. Ерес. XLII, 2. *Ps. Tertull. XVII*.

8) *Eriphanus, XLII, 2*: „Ἐγὼ σχίζω τὴν ἐκκλησίαν ἡμῶν, καὶ βαλῶ σχίσμα ἐν αὐτῇ εἰς τὸν αἰῶνα“.

павши подь вліяніе Кердона, окончательно порвалъ съ церковью въ 144 г. 1). Онъ началъ энергично проповѣдывать свое ученіе въ Римѣ при Аникитѣ 2), гдѣ по всей вѣроятности встрѣтился съ Поликарпомъ Смирнскимъ вторично 3). Однако проповѣдь его не ограничилась Римомъ. По свидѣтельству св. Іустина 4), онъ приобрѣлъ себѣ послѣдователей во всемъ человѣческомъ родѣ (κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων), т. е. по меньшей мѣрѣ въ предѣлахъ всей римской имперіи. Конецъ жизни Маркіона неизвѣстенъ. Тертуліанъ 5) говоритъ, что онъ раскаялся и хотѣлъ возвратиться въ церковь. Предстоятели церкви принимали его подь условіемъ, если онъ возвратитъ церкви тѣхъ, которыхъ отторгъ отъ нея. Маркіонъ хотѣлъ это исполнить, но умеръ ранѣе окончанія своего дѣла.

Вотъ то не многое, что сохранила церковная древность о жизни Маркіона и окончательной судьбѣ его. Но и это не многое въ нѣкоторыхъ пунктахъ до сихъ поръ остается спорнымъ.

Оспариваютъ прежде всего тотъ фактъ, что Маркіонъ былъ христіаниномъ до вступленія въ Римъ; утверждаютъ, что христіаниномъ Маркіонъ сдѣлался только въ Римѣ, при этомъ, основываются 6) на указанномъ выраженіи Тертуліана: „resupiam catholicae Ecclesiae contulit in primo calore fidei“. Но это выраженіе, взятое само по себѣ, отнюдь не вынуждаетъ

1) Тертуліанъ (Adv Marc I, 19) говоритъ, что промежутокъ между Христомъ и Маркіономъ—115 л. и 6½ мѣсяц. Ср выкладки Krüger—у Hauck'a. XII, 267—8.

2) Иринея. Противъ ересей. III, 4, 3.

3) Иринея. Противъ ересей. III, 3, 4. Вопросъ Маркіона: „знаешь ли насъ (ἐπίγνώσκεις ἡμᾶς)?“ и отвѣтъ Ирины: „знаю первенца сатаны“ (ἐπίγνώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανα)—предполагаютъ раннѣйшую встрѣчу св. Поликарпа съ Маркіономъ. Ср. Lipsius. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig. 1875, S. 240. Ср. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. S. 329. 340. Ср. Harnack. Die Chronologie. B. I, S. 297, Anm. 2; 298, Anm. 6.

4) 1 ап. 26 гл.

5) Обь отводѣ дѣла противъ еретиковъ—глав. 30.

6) См. напр. Krüger у Hauck'a. В XII, S 267.

понимать его въ смыслѣ обращенія человѣка, а можетъ быть объяснено въ смыслѣ порыва вѣры, высокаго подъема религіознаго чувства, побудившаго на извѣстную жертву. А потому указанное предположеніе, что Маркіонъ сдѣлался христіаниномъ только въ Римѣ—противорѣчитъ всему ходу дѣла. Допустимъ, что Маркіонъ приходитъ въ Римъ язычникомъ, здѣсь онъ пожелалъ стать христіаниномъ, былъ крещенъ и въ первомъ порывѣ новой вѣры принесъ церкви богатые подарки.—Но какъ можетъ мириться такое представленіе дѣла съ обстоятельствомъ ¹⁾, обычно всеми признаваемымъ, что Маркіонъ обращается въ Римѣ прямо къ пресвитерской коллегіи (*πρεσβύτεαις περιόδοις*) и чего-то домогается у нея. Какое дѣло язычнику, ищущему оглашенія, до *πρεσβύτεαις περιόδοις*? Къ услугамъ обращающихся въ христіанство существовали особы низшія должностныя лица. Пойдемъ далѣе. Вотъ Маркіонъ (по указанному выше представленію)—вчерашній язычникъ, *только что сдѣлавшись христіаниномъ*—ищетъ отвѣта на такіе вопросы изъ христіанскаго ученія, которые свидѣтельствуютъ *не только объ его чрезвычайно глубокомъ и вдумчивомъ отношеніи къ христіанскому ученію, но и подробномъ основательномъ изученіи его*. Развѣ опять это мыслимо для вчерашняго язычника? Потомъ—отвѣтъ пресвитеровъ не удовлетворяетъ Маркіона. Развѣ это соединимо съ представленіемъ о Маркіонѣ, какъ обычномъ неофитѣ, принимающемъ *догматически* и съ благодарностчю преподаваемое ему?—Не легко рѣшается также, при разсматриваемомъ возрѣнн, вопросъ, рѣдко впрочемъ затрагиваемый, и о мотивахъ путешествія Маркіона въ Римъ. Епифаній ²⁾ и пс.-Тертуліанъ ³⁾ говорятъ, что причиною оставленія Маркіономъ понтійскаго церкви—былъ печальный фактъ нравственнаго паденія его—обольщенія имъ дѣвицы, за что онъ былъ изгнанъ

¹⁾ Епифаній. Ерес. XLII, 1, (р *Tertullianus Adv Marcionum*. I, 2

²⁾ Ерес. XLII, 1.

³⁾ Ps *Tertullianus*, с XVII.

изъ церкви своимъ отцомъ-епископомъ. Однако Епифаній слишкомъ часто обличаетъ еретиковъ и въ частности гностиковъ въ безнравственныхъ дѣянiяхъ, чтобы въ каждомъ случаѣ легко можно было повѣрить ему. Справедливо указываютъ ¹⁾ на то, что зоркiй и безпощадный критикъ Маркіона Тертулліанъ не приводитъ подобнаго компрометирующаго Маркіона обстоятельства. Однако, въ виду сомнительнаго характера сообщенiя Епифанiя, нужно чѣмъ либо объяснить переселенiе Маркіона съ востока на западъ, въ Римъ. При этомъ, необходимо имѣть въ виду замѣчанiе того же Епифанiя, что Маркіонъ искалъ въ Римѣ общенiя съ церковью ²⁾. Значитъ, Маркіонъ *былъ отлученъ* за что-то отъ церкви въ Понтѣ За отсутствiемъ твердыхъ положительныхъ данныхъ, намъ кажется, слѣдующимъ образомъ нужно предполагать ходъ дѣла. Маркіонъ сдѣлался христіаниномъ еще на своей родинѣ ³⁾, или, быть можетъ вѣрнѣе, родился уже въ христіанскомъ семействѣ. По своему образованiю, онъ былъ человѣкомъ, стоявшимъ въ уровень съ тогдашнимъ просвѣщенiемъ. Онъ былъ философски образованъ ⁴⁾ и несомнѣнно причастенъ тогдашнему синкретическому теченiю; умомъ онъ обладалъ самобытнымъ

¹⁾ *Salmon. Dictionary. Smith.* III, p 817.

²⁾ *Haeres.* XLII, 1. См. выше стр. 385, прим. 8.

³⁾ *Lipsius* (D. Quellen der ältest. Ketzergeschichte. S. 239—240) и *Hilgenfeld* (Die Ketzergeschichte. SS. 329, 340) ставятъ обращенiе Маркіона въ христіанство въ связь съ его первою встрѣчею съ св. Поликарпомъ въ Малой Азiи, постулируемою Иринеємъ (Прот. ересей III, 3, 4)

⁴⁾ Не говоря объ Ипполитѣ, который ставитъ въ зависимость систему Маркіона отъ философіи Эмпедокла (*Refutatio*, VII, 10, 31), Климентъ Алекс. (*Stromata*, III, 3, 12, 13) указываетъ на связь Маркіонова отрицанiя брака съ платоновскимъ и пифагорейскимъ ученiемъ; въ другомъ мѣстѣ Климентъ упрекаетъ Маркіона, что онъ только по непониманiю и по невѣжеству могъ заимствовать у Платона странное ученiе (*..νομίζω τὰς ἀφορμὰς τῶν ξένων δογμάτων τὸν Μαρκίωνα παρὰ Πλάτωνα ἀχαρίτως τε καὶ ἀμαθῶς εἰληφέναι* III, 3, 21)—По Тертулліану, Маркіонъ „ревнитель стоицизма“ (*Stoicae studiosus*)—*De praescript.* XXX, Cp. Adv. Mar. I, 18—По Вальху (*Walch. Entwurf.* S. 489) упражненiя Маркіона въ философіи не подлежатъ сомнѣнiю.

и пытливымъ, характеромъ—живымъ, горячимъ и увлекающимъ. Однако его болѣе увлекали религіозныя проблемы, а не философскіе вопросы. Христіанское ученіе онъ принялъ къ сердцу горячо и хорошо изучилъ его, но... къ сожалѣнію, не могъ разстаться съ положеніями, вынесенными изъ языческой философіи и тогдашняго синкретизма. Онъ началъ лжемудрствовать, вводитъ въ смущеніе простыхъ вѣрующихъ, безпокою своими разспросами предстоятелей церкви, рѣшительно не подозрѣвая своихъ заблужденій и угрожающей ему опасности. Епископъ церкви—почему не допустить, что это былъ отецъ Маркіона?—просто, но искренно вѣрующій, отлучилъ его отъ Церкви ¹⁾. Маркіонъ, по видимому, счелъ это однимъ недоразумѣніемъ со стороны малообразованнаго человѣка и, отнюдь не видя въ своемъ ученіи уклоненія отъ церкви, отправился въ Римъ ²⁾. Здѣсь онъ домогался не только принятія въ церковное общеніе, но и предводительства (*προεδρίαν*) ³⁾, можетъ быть и высшаго, т. е. епископскаго ⁴⁾. Въ это время, по смерти Гигина, римская каеэдра

¹⁾ Ср. *Valch. Entwurf. S. 490.*

²⁾ Не свободное отъ фабулезнаго элемента сообщеніе Филастрія [XVII (XLV)] объ обличеніи Маркіона въ заблужденіи со стороны Іоанна Бог. и ефесскихъ пресвитеровъ заключаетъ въ себѣ зерно истины, что ересь Маркіона обнаружилась еще на востокѣ. Затѣмъ характерно въ этомъ замѣчаніи Филастрія выраженіе о Маркіонѣ „*devictus*“, т. е. что Маркіонъ былъ окончательно побѣжденъ блаж. Іоанномъ и изгнанъ, и ему осталось только бѣжать въ Римъ и тамъ распространять свое лжеученіе (*Qui (sc. Marcion) devictus atque fugatus a beato Johanne evangelista et a presbiteris de civitate Efesi Romae hanc heresim seminabat*). Конечно, справедливо говоритъ Липсій (*D Quellen. S. 237*), что адѣсь чувствуется смѣшеніе Филастріемъ разсказа Иринея (III, 3, 4) о встрѣчѣ ап. Іоанна съ Керинеомъ. Однако эта весьма вѣроятная догадка не лишаетъ еще замѣчанія Филастрія всякаго правдоподобія.

³⁾ Епифаній. 42, 1; См. *D. Tillemont. Memoires. T. II, p. 126*, по *Valch'у* (S. 489—90)—только пресвитерскаго.

⁴⁾ По поводу замѣчанія Епифанія о стремленіи Маркіона въ римской церкви къ предводительству, Салмонъ (*Smith. A Dictionary, p. 817*) вѣрно замѣчаетъ, что Епифаній хотѣлъ на основаніи своихъ источниковъ именно сказать о намѣреніи Маркіона быть епископомъ римскимъ,

была праздною. Намъ не кажется невозможнымъ такое представленіе хода дѣла. Почему бы Маркіонъ могъ считать себя недостойнымъ римской епископской кафедрой?! Онъ былъ человѣкъ несомнѣнно глубоко вѣрующій, хорошо и всесторонне изучившій христіанское ученіе, образованный, очень состоятельный (а обличеніе его въ заблужденіи онъ считалъ печальною ошибкою простыхъ, малообразованныхъ предстоятелей церкви). Не будь послѣдняго, т. е. заблужденія, Маркіонъ по личнымъ качествамъ былъ отнюдь не хуже римскихъ епископовъ, какъ то Аникита, Елеверій и др. Потомъ гностикъ Валентинъ добивался же римской кафедрой¹⁾! Отчего нельзя думать того же по отношенію къ Маркіону? Одно умолчаніе объ этомъ Тертулліана — аргументъ слабый.— Римскіе пресвитеры были освѣдомлены такъ или иначе объ отлученіи Маркіона отъ церкви въ Понѣ и открыто заявили ему, что „мы не можемъ этого сдѣлать безъ дозволенія почтеннаго отца твоего“²⁾. Маркіонъ былъ крайне смущенъ отказомъ, или быть можетъ скорѣе возмущенъ. Онъ начинаетъ дѣло по существу, входя съ римскими пресвитерами въ обсужденіе тѣхъ вопросовъ, за что онъ былъ отлученъ на родинѣ своимъ отцомъ или другимъ епископомъ. Римскіе пресвитеры въ своей простой вѣрѣ отвѣчаютъ Маркіону, какъ могутъ. Маркіонъ не удовлетворяется такими отвѣтами и, конечно, даетъ свои, дѣлая дальнѣйшіе выводы³⁾ Рим-

но не сумѣлъ этого ясно и отчетливо выразить. Чтобы человѣкъ, изгнанный изъ христіанской общины, въ другой церкви, искалъ епископства,—это, говоритъ Салмонъ, само по себѣ нелѣпо. Но возможно думать такъ, что Маркіонъ уже былъ епископомъ, викаріемъ у своего отца, потомъ былъ низложенъ; явившись въ Римъ, Маркіонъ добивается не только быть принятымъ въ церковное общеніе, но и восстановленія епископскаго сана. Подтверженіе этого Салмонъ находилъ у Оптата (IV, 5), что Маркіонъ „ex episcopo factus apostata“. Затѣмъ Маркіонъ былъ признанъ въ еписк. санѣ у своихъ послѣдователей (Adamant. I, 15, XVI), а они ничего не вводили новаго (См. Mar IV, 5) въ сравненіи съ устройствомъ въ господствующей церкви.

¹⁾ *Tertullianus. Adv. Valentinianos, c. IV.*

²⁾ Епифаній Ерес. XLII, 2.

³⁾ *Tertullianus. Adv. Mar., l. 2, Епифаній, XLII, 2.*

скіе пресвитеры, разумѣется, рѣшительно отказываются отъ его нечестивыхъ выводовъ, и Маркіонъ оставляетъ ихъ.— Въ тяжеломъ состояніи духа онъ встрѣчаетъ въ Римѣ чело- вѣка, также пришедшаго съ востока, нѣкоего Кердона, всту- паетъ съ нимъ въ бесѣду и съ великою радостью убѣжда- ется, что его собственныя разсужденія находятъ откликъ въ мысляхъ этого чело- вѣка, совпадаютъ съ его понятіями. По- лучивъ нравственное подкрѣпленіе и ободреніе, Маркіонъ— уже внѣ церкви—начинаетъ приводить свои сужденія и воз- зрѣнія въ полную систему.

Только въ указанномъ смыслѣ можно, по нашему мнѣ- нію, считать Маркіона „ученикомъ“ Кердона. Иное пред- ставленіе дѣла противорѣчитъ фактическимъ даннымъ. Мар- кіонъ никоимъ образомъ не могъ заимствовать впервые своихъ воззрѣній у Кердона. Онъ имѣлъ ихъ *раньше встрѣчи* съ нимъ¹⁾.. Вѣдь чтò ниб. заставило Маркіона покинуть родной Понтъ! Вѣдь за чтò-нибудь онъ былъ отлученъ отъ церкви на своей родинѣ?²⁾.. Даже согласимся на время съ тѣмъ маловѣроятнымъ мнѣніемъ, что Маркіонъ сдѣлался христіаниномъ только въ Римѣ,—и при такомъ положеніи дѣла онъ долженъ былъ уклониться въ лжеученіе раньше, чѣмъ познакомился съ Кердономъ. Ибо онъ предлагалъ искусительные вопросы римскимъ пресвитерамъ, по Тертул- лиану и Епифанію, до встрѣчи съ Кердономъ. *А эти вопро- сы и неудовлетворенность отвѣтами пресвитеровъ въ виду собственныхъ готовыхъ отвѣтовъ ясно доказываютъ, что основныя положенія ереси Маркіона тогда уже были готовы*³⁾.

¹⁾ Ср. *A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B I. 4 Aufl. Tü- bingen. 1909. S. 293, Anm.*

²⁾ Ср. *Valch. Entwurf. S. 490*

³⁾ Ср. *Tertullianus. Adver. Marcionem 1, 2.* По свидѣтельству св Епифанія (Haer. XLII, 2), Маркіонъ, выслушавъ отвѣтъ пресвитеровъ, воскликнулъ: „вѣтъ, не такъ; не это, но другое значать слова *сін** (ὄυχ οὕτως, ἀλλὰ ἄλλα ἐστὶ παρὰ ταῦτα).

Вопросы, по-видимому, предлагались лишь за тѣмъ, чтобы дать почувствовать противной сторонѣ ея слабость, такъ какъ отвѣты предвидѣлись и рѣшительно критиковались. Поэтому послѣдовательно поступаютъ тѣ изслѣдователи, которые, желая доказать зависимость Маркіона отъ Кердона, перемѣщаютъ или проектируютъ болѣе раннюю встрѣчу Маркіона съ Кердономъ, еще въ Малой Азій¹⁾. Но они не имѣютъ никакихъ историческихъ основаній для себя. По нашему мнѣнію, Кердонъ и Маркіонъ—это двѣ параллельныя линіи, изъ которыхъ вторая значительно массивнѣе и длиннѣе первой и спереди и сзади, и съ одного конца и другого

При разсужденіи о Маркіонѣ весьма труднымъ является вопросъ о хронологическихъ датахъ его жизни и дѣятельности, выступленіи съ еретическимъ ученіемъ и разрывѣ съ церковью,—и это не смотря на довольно обильныя хронологическія показанія ересологовъ. Этого вопроса мы уже касались²⁾. Св. Іустинъ³⁾, во время написанія своей первой апологіи около 150 г., говоритъ о Маркіонѣ, какъ еще нынѣ учащемъ (*καὶ νῦν ἐστὶ ἔτι διδάσκων*), при чемъ тамъ же замѣчаетъ, что ранѣе написанія апологіи, т. е. ранѣе 150 г., онъ писалъ синтагму противъ ересей, гдѣ уцѣлили вниманіе и Маркіону. А Иринеѣ приписываетъ св. Іустину еще специальную синтагму противъ Маркіона. По свидѣтельству св. Иринея⁴⁾, Кердонъ, учитель Маркіона, прибылъ въ Римъ только при папѣ Гигинѣ (137—140). Значитъ, Маркіонъ явился позже, какъ точно замѣчаетъ Елифаній⁵⁾—по смерти Гигина—и, слѣдовательно, могъ развитъ свою дѣятельность, казалось бы, при Пип (139/141—154/156)⁶⁾. То-

¹⁾ Напр. Salmon—Dictionary Smith. III, p 818.

²⁾ См. выше, стр. 240 и дал

³⁾ I апол. 26.

⁴⁾ Противъ ерес 1, 27, 1—2; ср. III, 4, 3.

⁵⁾ Наег. XLII, 1: μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ἰγνῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης.

⁶⁾ Lipsius. Chronologie der röm. Bischöfe, S. 263, ср. 184.

гда какъ Св. Иринея ¹⁾ относить расцвѣтъ его дѣятельности ко времени папы Аникиты (154/156—166/167) ²⁾. Тертуллианъ не устойчивъ: то онъ относить появленіе Маркіона въ Римѣ во времена им. Антонина и точно опредѣляетъ время между явленіемъ Христа и выступленіемъ Маркіона въ 115 л. и 6¹/₂ м. ³⁾ то говорить ⁴⁾, что еще при папѣ Елемееріи (174/175—189) ⁵⁾, еретики Маркіонъ и Валентинъ исповѣдывали сначала каеолическое ученіе. Климентъ же Александрійскій ⁶⁾ относить жизнь и дѣятельность Маркіона ко вре-

¹⁾ Противъ ерес. III, 4, 3.

²⁾ *Lipsius*. Chronologie. S. 263, sp. 184.

³⁾ *Tertullianus*, Adv. Marcionem. I, 19: „Въ 15-й годъ Тиверія Христосъ удостоился сойти съ неба, какъ духъ спасенія Спасеніе же Маркіона, который такъ этого хочетъ, въ какомъ именно году Антонина Старшаго лѣтнее испареніе произвело на его Понтъ—я не постарался изслѣдовать (non curavi investigare). Однако извѣстно, что онъ еретикъ время Антонина, при Благочестивомъ нечестивый (Sub Pio impius); отъ Тиверія же до Антонина (прошло) почти 115 лѣтъ и полгода съ полмѣсяцемъ (=115¹/₂ л. 15 д.). Столько же времени они (т. е. маркіониты) полагаютъ (ponunt) между Христомъ и Маркіономъ“. Нѣкоторое противорѣчіе въ этомъ сообщеніи, что съ одной стороны Тертуллианъ „non curavi investigare“ время появленія Маркіона, а съ другой стороны, точное опредѣленіе до мѣсяцевъ и дней—Гарнакъ (*Die Chronologie* I, 306) предлагаетъ устранить, поставляя логическое удареніе на „non curavi“.. и „ponunt“, т. е. Тертуллианъ самъ не изслѣдовалъ, а довѣряетъ маркіонитамъ.—Для насъ непонятно, почему sub Pio—Krtüger (у Hauck'a, XII, S 268, 18—19) понимаетъ такъ: „именно при римскомъ епископѣ, такъ называвшемся“. Слѣд. въ маркіонитской церкви 115 л. и 6¹/₂ мѣс точная дата между Христомъ и Маркіономъ 15 годъ Тиверія=29 г. христ. эры, и именно=началу весны, слѣд. выступленіе Маркіона падаетъ на осень 144 г. Это разумѣется нужно понимать въ смыслѣ основанія Маркіономъ тогда церкви въ Римѣ. Такая дата согласуется съ сообщеніемъ Епифанія (42, 2) о прибытіи Маркіона въ Римъ по смерти Гигина, т. е. около 140 г. Цанъ почему то считаетъ „вѣроятнымъ“ годомъ разрыва Маркіона съ церковью—147 (Hauck'. B. IX, S. 780, 53), *Кротевъ* держится 144 г. (Hauck B. XII, S 268, 14—15). Cp. Salmon—Smith, v. III, p. 818.

⁴⁾ Объ отводѣ дѣла противъ еретиковъ, гл. 30.

⁵⁾ *Lipsius* Chronologie der römischen Bischöfe. S. 263, sp. 184.

⁶⁾ *Stromata*, VII, c. 17, 106—107: „λίτω δὲ περὶ τοῦς Ἀθριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἰρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόναι, καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ προσηγορευτοῦ διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασίλειδης, κἀν Γλαυκίαν ἐπιγράφεται διδασκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοῖ, τὸ Πέτρον ἐρηγήα. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντίνον Θεοδᾶ

мени имп. Адриана (117—138), при чемъ замѣчаетъ, что онъ тогда уже былъ старикомъ по сравненію съ Василидомъ и Валентиномъ.—Для примиренія этихъ свидѣтельствъ въ нихъ устраняются положенія, слишкомъ невѣроятныя. Такъ, замѣчаніе Климента: „μεθ' οὖν (sc. Μαρτίωνα) Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντας τοῦ Πέτρου ὀπλήκουσεν“—объявляется „несноснымъ“ и содержащимъ „безсмыслицу“¹⁾. Точно также противоположное свидѣтельство Тертуллиана, относящее дѣятельность Маркіона къ слишкомъ позднему времени, ко времени папы Елевверія, т. е. 174/175—189,—считается за *lapsus calami auctoris*²⁾. Оставшіяся свидѣтельства растягиваютъ дѣятельность Маркіона съ царствованія Адриана (117—137) до папства Аникиты (154/156—166/167), т. е. на періодъ времени около 50 лѣтъ. Такой періодъ дѣятельности для отдѣльнаго человѣка вполнѣ возможенъ. Только при такомъ поло-

διακηρόν: φέρουσιν γνώριμος δ' οὗτος γεγονός Παύλου. Μαρτίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο μεθ' οὖν (?) Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντας τοῦ Πέτρου ὀπλήκουσεν“. Послѣ рѣчи о Симонѣ, совсѣмъ неудобопонятной, здѣсь самими соблазнительными являются подчеркнутыя нами слова: Μαρτίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο“. Трудно согласиться (см выше, стр. 242), чтобы здѣсь заключалась иронія: она здѣсь какъ то неожиданна и не совсѣмъ умѣстна. Намъ кажется болѣе правдоподобнымъ толкованіе Гарнака (*Die Chronologie*. В I, S 299—300), что эти слова „ὡς πρεσβύτης νεωτέροις“ указываютъ на отношеніе Маркіона къ Василиду и Валентину, какъ учителя къ ученикамъ. Правда, выраженіе κατὰ... ἡλικίαν указываетъ прямо на отношеніе именно по возрасту, а не по ученію (κατὰ διδασκαλίαν), но съ другой стороны, и старшій возрастъ въ извѣстномъ положеніи дѣлаетъ одного учителемъ другого. Но, по-видимому, трудно доказать фактически, на основаніи системъ названныхъ гностиковъ—вліяніе Маркіона на Василида и Валентина. Однако увлеченіе ученіемъ ап. Павла проглядываетъ и у Василида. А главное то, что мы во многихъ случаяхъ владѣемъ только частью гностическихъ системъ, такъ что по нимъ трудно судить объ отношеніи между системами отдѣльныхъ гностиковъ

¹⁾ *Harnack*. *Die Chronologie* В. I, S. 299. Ср. *Hilgenfeld*. *Die Ketzergeschichte*. SS. 42. 327.

²⁾ Ср. *J. Krüger* у *Hauck*'а. В. XII. S. 268. 23—24. *Hilgenfeld*. *Die Ketzergeschichte*. S. 330 *Harnack*. *Die Chronologie*. I, S. 179, 1 Anm.

женіи нужно непременно признать, что Маркіонъ широко развилъ свою еретическую дѣятельность еще въ М. Азіи (во время царствованія Адріана), о чемъ, по-видимому, ничего не знали Тертуллианъ и Иринеи, хотя послѣдній и пользовался для опроверженія Маркіона сочиненіемъ неизвѣстнаго *М. Азійскаго* пресвитера противъ того же еретика ¹⁾. О распространеніи Маркіономъ еретическихъ мыслей въ церквахъ Понта несомнѣнно свидѣтельствуетъ Климентъ Алекс, если онъ говоритъ о Маркіонѣ, какъ ересearchъ временъ Адріана, тогда какъ положительно устанавливается, что впервые въ Римъ Маркіонъ попалъ только въ 140 г. Нѣсколько смутное упоминаніе о пропагандѣ Маркіономъ своихъ заблужденій—въ М. Азіи, именно въ Ефесѣ, какъ мы видѣли ²⁾, встрѣчается у Филастрія. Подобное же извѣстіе Гарнакъ ³⁾ думаетъ вычитать у Епифанія, прибѣгая къ остроумной догадкѣ, къ аллегорическому перетолкованію сообщенія Епифанія объ оскорбленіи Маркіономъ дѣвицы (42,2), въ смыслѣ Егезиппа ⁴⁾—о растлѣніи чистой дѣвы церкви еретическимъ ученіемъ. Наконецъ, о дѣятельности Маркіона, какъ ересearchа, въ М. Азіи знаетъ Едесская хроника, говоря: „Въ 448 году (т. е. 136/137) были извѣстны во Фригіи еретики Маркіонъ и Монтанъ“ ⁵⁾; выдѣленіе же Маркіона изъ церкви хроника относитъ къ слѣдующему 449 году, т. е. 137/138.—

¹⁾ Противъ ересей. IV, 27...

²⁾ См выше стр 389, прим. 2.

³⁾ Zeitschrift für hist Theologie. 1874, II, S 220. Ср. Die Chronologie. I S. 302, Anm. S. 300. Впрочемъ у Епифанія (Haer. XLVIII, 1) есть положительное свидѣтельство, что дѣятельность Маркіона протекала „во времена Адріана“ (и послѣ). Онъ говоритъ: Καὶ ὁ Μαρκίων δὲ, καὶ αἱ περὶ Τατιανὸν καὶ ἀπ' αὐτοῦ διαδεξάμενοι Ἐγκρατῖται ἐν χρόνῳις Ἀδριανῶς καὶ μετὰ Ἀδριανῶν“. *Oehler. Corpus haereseologicum*. II, 2, p. 12.

⁴⁾ *Евсевій* Цер. исторія. IV, 22; III, 32

⁵⁾ *Texte und Untersuchungen*. IX, 1, S. 89. Время составленія ефесской хроники, по изслѣдованію *L. Hallier'a* (S. 59—61, Ср. S. 3—5) относится ко времени 599—610

Однако и при такомъ представленіи далеко все не выясняется въ хронологическихъ датахъ касательно Маркіона. Наиболѣе труднымъ намъ кажется сообщеніе Климента Ал. и Иринея. По первому Маркіонъ—не только самъ еретикъ, но и учитель гностиковъ еще при Адрианѣ и настолько тогда (117—138) развилъ свою дѣятельность, что Климентъ ¹⁾ называетъ его великаномъ, гигантомъ (γίγας). Тогда какъ, по свидѣтельству св. Иринея, Маркіонъ только при Аникитѣ получилъ особую силу и процвѣталъ („invaluit sub Aniceto“) ²⁾. Потомъ, какимъ образомъ Маркіонъ могъ при Адрианѣ такъ расширить свою дѣятельность противъ церкви и въ то же время оставаться въ церкви, выдѣлившись изъ нея только въ 144 г.? Эти и подобныя недоумѣнія не встрѣчаютъ яснаго рѣшенія, а потому вопросъ о хронологическихъ датахъ жизни и дѣятельности Маркіона долженъ считаться открытымъ и чрезвычайно труднымъ.—При настоящемъ состояніи вопроса, можно принять такія даты. Маркіонъ родился въ концѣ I в., по Гарнаку—въ 85 г. въ Синопѣ, въ царствованіе Адриана образовалъ свое особое ученіе и усердно распространялъ его въ М. Азіи, гдѣ могъ встрѣчаться и съ Василидомъ и съ Валентиномъ, и пріобрѣлъ громадную популярность. Въ 140 г. Маркіонъ приходитъ въ Римъ и въ 144 г. создаетъ свою особую церковь въ Римѣ, по-видимому работая въ сообществѣ единомысленнаго Кердона. Несмотря на свой маститый возрастъ, Маркіонъ доставилъ процвѣтаніе своей церкви въ 50-хъ или даже въ 60-хъ годахъ, при Аникитѣ. Годъ смерти его неизвѣстенъ. Но никто не считаетъ вѣроятнымъ, чтобы онъ дѣйствовалъ еще при папѣ Елвеверіи ³⁾.

¹⁾ Stromata III, 4, 25.

²⁾ Adv. haeres. III, 4, 3

³⁾ Lipsius (Die Quellen. 1875. S. 251) относитъ годъ смерти Маркіона къ 165 году, самое позднее къ 170. Гарнакъ (Die Chronologie. I, S 310) сомнѣвается, жилъ ли онъ еще въ 60-хъ годахъ. Ср. Bardenhewer. Geschichte der altchrist Litteratur B. I S 341.

Среди гностиковъ Маркіонъ болѣе всѣхъ былъ убѣжденъ въ возможности полнаго примиренія и соединенія гностическихъ принциповъ съ „истиннымъ“ христіанствомъ; онъ далъ образецъ такого примирительнаго ученія и энергично заботился о проведеніи его въ жизнь. Отсюда объясняются всѣ особенности и гностической дѣятельности Маркіона. Онъ беретъ гностицизмъ въ общихъ положеніяхъ его восточной схемы, рѣшительно не заботясь внести въ него что либо новое, даже не интересуясь подробностями его. Центрѣ тяжести его предпріятія лежалъ въ другомъ—въ практическомъ приложеніи мистическихъ началъ гностицизма къ жизни, при посредствѣ христіанской религіи. Однако христіанство историческое никакъ нельзя было соединить съ гностицизмомъ. Отсюда потребовалось Маркіону „реформировать“ христіанство въ духѣ гностицизма. Такимъ путемъ думалъ Маркіонъ найти единственно истинную и универсальную религію, которая должна была стать на мѣсто христіанства. Въ виду этого онъ не уноситъ отъ массъ своей религіи въ „школы“; нѣтъ, онъ основываетъ „церкви“, которыя должны собою замѣнить христіанскія церкви и дать спасеніе человѣческимъ душамъ.

Итакъ, Маркіонъ выступилъ не какъ новаторъ, проповѣдникъ новаго ученія, а какъ реформаторъ, исправляющій уже данное ученіе. По свидѣтельству Тертулліана ¹⁾, маркіониты утверждали, что „Маркіонъ своимъ раздѣленіемъ закона и евангелія не столько ввелъ новаго въ ученіе вѣры, сколько (опять) возстановилъ искаженное ученіе“. Дальше естественъ вопросъ: отъ какихъ искаженій нужно было освободить христіанское ученіе? и на какомъ основаніи, во имя какого критерія это можно было сдѣлать? Отвѣтъ на эти

¹⁾ *Adversus Marcionem* I, 20 (Migne, II, c. 268): „*Aiunt enim Marcionem non tam innovasse regulam separatione Legis et Evangelii, quam retro adulteratam recurasse.*“

вопросы у Маркіона можно найти искренній, но не основательный. Маркіонъ былъ убѣжденъ, что къ христіанству примѣшался іудаизмъ. Маркіониты говорили, что „самъ Петръ и прочіе столпы апостольства—подверглись порицанію со стороны Павла за то, что не прямымъ путемъ подходили къ истинѣ евангелія, —со стороны того, конечно, Павла, который, будучи еще не увѣреннымъ въ благодати и боясь, не напрасно ли онъ подвизался и подвизается, тогда впервые совѣщался съ предшествующими ему апостолами“¹⁾ Но если, по Маркіону, и ап. Петръ и прочіе „столпы апостольства“ были заражены іудаизмомъ, то у кого-же или гдѣ же Маркіонъ имѣтъ чисто церковное ученіе,—въ какихъ церковно-историческихъ памятникахъ, на основаніи которыхъ-можно было бы доказать искаженіе и сдѣлать необходимое исправленіе? Тертуліанъ спрашиваетъ Маркіона: „если эти (т. е. церкви апостол. происхожденія) были повреждены съ самаго начала, то какія же остались не поврежденными?“²⁾ Въ полной противоположности другимъ гностикамъ, обычно допускаямъ обманъ, а вмѣстѣ быть можетъ и самообманъ, Маркіонъ не ссылался ни на какія „тайнственныя ученія“, полученныя будто бы имъ отъ апостоловъ, или ихъ учениковъ,—не измышлялъ никакихъ пророчествъ и не имѣлъ ни какихъ пророковъ. Онъ въ сущности располагалъ тѣми же свящ. памятниками какія были и въ церкви, такъ что ино-

¹⁾ Adver. Marcion. I, XX: „Nam et ipsum Petrum, caeterosque, columnas Apostolatus, a Paulo reprehensos (Гал. II) opponunt, quod non recto pede incederent ad Evangelii veritatem; ab illo certe Paulo, qui adhuc in gratia rudis, trepidans denique ne in vacuum cucurrisset aut curreret, tunc primum cum antecessoribus apostolis conferebat“. Ср. IV, 3. Въ толкованіи на посл. Гал. II, 7—9 блаж. Іеронимъ (слѣд. и Оригенъ) старается въ подробныхъ разсужденіяхъ показать, что въ данномъ мѣстѣ законъ и евангеліе отнюдь не выступаютъ, какъ противоположныя начала. См. Migne Patrologiae cursus. S. XXVI. Ser. gr. cc. 336—337.

²⁾ Adver. Marc. I, XXI: „Aut si hae erunt a primordio corruptae, quae erunt integrae“?

го какого либо критерія для распознанія и оцѣнки христіанства не имѣлъ. Но стоя на одной и той же почвѣ, почему же Маркіонъ не слѣдуетъ ученію церкви? При отвѣтѣ на этотъ вопросъ Маркіонъ могъ сослаться только на „здравый смыслъ“, „путеводитель рѣдко вѣрный и почти всегда недостаточный“, и, какъ мы видѣли, на историческіе факты, понятые по своему. Непосредственное чтеніе свящ. Писанія должно убѣдить въ искаженіи христіанскаго ученія іудействомъ въ самое раннее время. Если поставить новый вопросъ: почему же представители церкви не замѣчаютъ этого?— то въ духѣ Маркіона былъ бы такой отвѣтъ. Во 1-хъ, въ церкви много христіанъ изъ іудеевъ, естественно привнесшихъ старыя вѣрованія въ новое ученіе; даже сами апостолы придерживались іудейскихъ вѣрованій¹⁾. Во 2-хъ, учителя церкви допускаютъ *аллегофизмъ*, при помощи котораго перетолковываютъ ветхій завѣтъ въ христіанскомъ смыслѣ²⁾.— Единственнымъ лицомъ въ первенствующей церкви, вѣрно понявшимъ христіанское ученіе является, какъ мы видѣли, по убѣжденію Маркіона, ап. Павелъ. Но не во всѣхъ посланіяхъ, выдаваемыхъ за Павловы, содержится чистое ученіе его: нѣкоторыя посланія подложны, другія подверглись интерполяціи. Среди евангелій сравнительно болѣе чистое ученіе сохранилось въ еван. Луки; но и оно интерполировано „покровителями“ іудейства³⁾. И Маркіонъ потратилъ много времени, чтобы возстановить истинное „евангеліе“ и „апостоль“⁴⁾.

Если мы, по указанію Маркіона, будемъ внимательно читать ветхозавѣтныя писанія и не искаженныя новозавѣтныя, особенно посл. къ Галатамъ, то будто бы придемъ къ сознанію

¹⁾ Ср. Ирин. III, 12, 12.

²⁾ *Tertullianus*, Adv. Marcionem. II, 19, 21—22; III, 5, 6, 14, 19, IV, 15, 50, Оригенъ, Толкованіе на МѠ. XV, 3 (φάσκων μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν γραφῆν), на посл. Римл. IV. Dialog. Adamantius Bakhuyzen. I, p. 14—15, 42—43.

³⁾ *Tertullianus*, Adver Marcion IV, 4, 5

⁴⁾ *Иринеѣ* Противъ ересей. I, XXVII, 2, *Tertullianus*. Adv. Mar. IV—V; *Епифаній*. Вресь, 42, 9...

полной противоположности закона и евангелія („inter Legem et Evangelium“¹⁾). У Маркіона было важнѣйшее сочиненіе, какъ бы приданое вѣры, называвшееся Антитезы, которое доказывало необходимость раздѣленія и противоположенія Закона и Евангелія²⁾. Эта „противоположность закона и евангелія“ что тоже—іудейства и христіанства³⁾—основная, исходная точка у Маркіона. Изъ противоположности закона и евангелія, іудейства и христіанства Маркіонъ выводилъ различіе боговъ ветхаго и новаго завѣта (*diversitas deorum*). „Вслѣдствіе этого (т. е. противоположенія Закона и Евангелія) раздѣляетъ, говоритъ Тертуліанъ⁴⁾, двухъ боговъ, также различныхъ“—бога ветхаго и новаго завѣта „Вообще мы увѣрены, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Тертуліанъ⁵⁾, что Маркіонъ признаетъ двухъ различныхъ боговъ; одинъ—судья, тиранъ, сильный въ войнѣ, другой же—кротокъ, ласковъ и весьма добръ, даже чрезвычайно“. Особенно два приточныхъ мѣста изъ евангелія Луки—о старой одеждѣ, къ которой неразумно приставлять новую заплату (V, 36), и невозможности произвести худому дереву добрый плодъ и наоборотъ (VI, 43)—убѣдили Маркіона въ противоположности двухъ завѣтовъ и боговъ. Первый текстъ, казалось, устанавливалъ абсолютную новизну евангелія, второй высоту,

¹⁾ Adv. Marcionem. I, 19: *Separatio Legis et Evangelii, proprium et principale opus est Marcionis*. IV, с. 6: „Inter hos (т. е. Мессіей, Христомъ, явившимся во дни Тиверія, и іудейскимъ Мессіей) magnam et omnem differentiam scindit, quantam inter justum et bonum, quantam inter Legem et Evangelium, quantam inter judaismum et christianismum“.

²⁾ Adv. Marcionem. IV, с. 1: „Et ut fidem instrueret, dotem quamdam commentatus est illi, opus ex contrarietatum oppositionibus, *Antitheses* cognominatum, et ad separationem Legis et Evangelii coactam qua duos Deos dividens, proinde diversos, alterum alterius instrumenti, vel quod magis usui est dicere) Testamenti“.

³⁾ Adv. Marc. IV, 6—см. примѣч. 1-е.

⁴⁾ Adv. Marc. I, 19, IV, 6, см. примѣч. 4 е.

⁵⁾ Adv. Marc. I, 6: „Alioquin certi (sc. sumus) Marcionem disparem deos constituere, alterum judicem, ferum, belli potentem; alterum mitem, placidum, et tantum modo bonum atque optimum“. См. св. Ириней. Противъ ерес. I, XXVII, 2.

превосходство Бога, Отца I Христа, надъ богомъ ветхаго завѣта. „Тѣмъ крѣпче онъ вообразилъ себѣ, замѣчаетъ Тертуллианъ¹⁾, что Богъ есть виновникъ зла и на основаніи другихъ аргументовъ, которые убѣждаютъ въ этомъ всякаго развращеннаго; тѣмъ рѣшительнѣе онъ относитъ худое дерево, приносящее худые плоды, то есть, зло къ Творцу (Деміургу), и потому предполагалъ, что долженъ быть другой богъ для роли добраго дерева съ добрыми плодами. Когда онъ нашелъ во Христѣ, такъ сказать, другой планъ спасенія, планъ единой и чистой благодати, которой чуждъ Творецъ; то онъ легко пришелъ къ тому заключенію, что новое и чужое божество открылось во Христѣ его (*novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam*)²⁾. Но это еще не значить, чтобы его не было ранѣе. Богъ, открытый Христомъ, новъ только относительно своего познанія (*ipsam novitatis cognitionem*)³⁾. На самомъ же дѣлѣ онъ древній богъ. „Нашъ богъ открылся во Христѣ, говорятъ маркіониты⁴⁾, хотя не съ самаго начала, хотя не чрезъ творенія, но чрезъ себя самого⁵⁾. Для нашего бога, кричатъ маркіониты, достаточно одного только дѣла, именно того, что онъ спасъ человѣка по своей величайшей и необыкновенной благодати, которую должно предпочитать всѣмъ стрекозамъ⁶⁾. —Кромѣ бога ветхаго и новаго завѣта, т. е. кромѣ деміурга и благого бога, существуетъ, по ученію Маркіона⁷⁾, „матерія — не рожденная, не сотворенная, современная Богу

¹⁾ Противъ Маркіона, I, 2; русскій переводъ Н. Н. Щеглова. См. *Carmena, или poemata adversus Marcionem*. L. I, с. 4, 5, 7, L. V, 2 гл.

²⁾ *Adver. Marc.* I, 9.

³⁾ *Adver. Marcion*, I, 19: „Imo, inquit Marcionitae, Deus noster etsi non ab initio, etsi non conditionem, sed per semet ipsum revelatus est in Christo Jesu“.

⁴⁾ *Adv. Marc.* I, 17: „Suffici unicum hoc opus Deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua, et omnibus locustis anteponenda“.

⁵⁾ *Adver. Marc.* I, 15.

(=вѣчная)¹⁾. Вѣчная, современная Богу (*innata, et infecta, et contemporali Deo... et aeterna*), не рожденная, не созданная матерія есть въ сущности также богъ,—слѣд. уже третій въ ученіи Маркіона. Съ сокрушительной силою діалектической мысли Тертуллианъ¹⁾ показываетъ всю несостоятельность Маркіонова ученія о богахъ, насчитывая ихъ у него до 9-ти, т. е. приводя его (ученіе) *ad absurdum*.

Гностическими предпосылками Маркіонъ не занимался; къ метафизическимъ проблемамъ онъ былъ равнодушенъ. У него нѣтъ разсужденій объ эманацияхъ, зонахъ и деміургѣ. Его духу и ближайшей задачѣ болѣе соотвѣтствовало оперировать надъ христіанскими понятіями, и то -- болѣе сотериологическими. Поэтому большое вниманіе Маркіонъ удѣляетъ въ своей системѣ личности І. Христа и дѣлу совершеннаго Имъ искупленія. Воззрѣнія Маркіона на личность І. Христа отличаются строгимъ докетизмомъ. „Маркіонъ, пишетъ Тертуллианъ²⁾, чтобы отвергнуть плоть Христа, отрицаетъ даже рожденіе; или чтобы отвергнуть рожденіе, отрицаетъ и плоть; разумѣется—для того, чтобы рожденіе и плоть не соотвѣтствовали взаимно и не давали другъ другу доказательства, потому ни рожденія не бываетъ безъ плоти, ни плоти безъ рожденія... Но и кто представляетъ плоть Христа вообразимою (*putativam*), также могъ выдумывать призрачное рожденіе, такъ что и зачатіе, и беременность, и рожденіе дѣвы и, наконецъ, теченіе самаго дѣтства казались призрачными (*to δοκεῖν*)“.—Строго докетическое представленіе Маркіона объ І. Христѣ стоитъ въ неразрывной связи съ его раздѣленіемъ двухъ боговъ. І Христось, какъ сынъ

¹⁾ Ibidem. I, 5.

²⁾ De carne Christi, I, ср. II. Св. *Ириней* говоритъ о Маркіонѣ (I, XXVII, 2): „оаѣ искажали евангеліе Луки, устраняя все, что написано о рождествѣ Господа, и многое изъ ученія и рѣчей Господа, въ которыхъ Господь представленъ весьма ясно исповѣдающимъ, что Творецъ этого міра есть Его Отецъ“. См. *Епифаній*. Ерес. 42, 9

благого бога, не можетъ имѣть ничего общаго съ деміургомъ и ничего заимствовать у него. Если же считаютъ, что ветхій завѣтъ, когда господствовалъ деміургъ, предсказывалъ о Христѣ, то это ошибка. Возьмемъ, напр., пророчества Исаи VII, 14—будто о Христѣ; на самомъ дѣлѣ оно не имѣетъ отношенія ко Христу, ибо Христосъ никогда не назывался Эммануиломъ, равнымъ образомъ неприложимо къ Нему и Исаи VIII, 4—о богатствахъ Дамаска и добычѣ Самаріи¹⁾. Маркіонъ, отвергавшій всякій аллегоризмъ, бралъ во вниманіе лишь вербальный смыслъ пророчествъ и, перенося ихъ на время явленія Христа, Маркіонъ не находилъ никакого соотвѣтствія. Однако Маркіонъ допускалъ, что ветхій завѣтъ ждалъ своего Мессію, какъ сына деміурга. Но между этими двумя мессіями такое же различіе, какъ между закономъ и евангеліемъ, іудаизмомъ и христіанствомъ²⁾. Спаситель, сынъ благого бога, внезапно явился съ неба творца, куда онъ сошелъ ранѣе, въ 15 годъ царствованія Тиверія, въ Галилеѣ, въ Капернаумѣ³⁾. I. Христосъ снизошелъ, чтобы освободить людей изъ-подъ власти творца. „Единственнаго дѣла, говорили маркіониты, достаточно для нашего бога, чтобы освободить человѣка своею величайшею и чрезвычайно благостію“⁴⁾. Дѣятельность Мессіи изображается по противоположности къ дѣлу деміурга. Послѣдній падить и награждаетъ только праведныхъ; I. Христосъ призываетъ къ себѣ мытарей и грѣшниковъ, труждающихся и обремененныхъ. По закону проказа оскверняетъ, Христосъ же касаетъ

¹⁾ Adver. Marc. III, 12. „Provocata nunc, ut soles, ad hanc Esaiæ comparationem Christi, contendens illam in nullo convenire. Primo enim, inquis, Christus Esaiæ (VII, 14) Emmanuel vocari habebit; dehinc virtutem sumere Damasci et spolia Samariae adversum regem Assyriorum. Porro (Is. VIII, 4) iste que venit neque sub ejusmodi nomine est editus, neque ulla re bellica functus est“.. См. также с. 14, 15.

²⁾ Adv. Marc. IV, 6

³⁾ Adv. Marc. IV, 7, ср. I, 19.

⁴⁾ Adv. Marc. I, 17.

ся пораженныхъ этою болѣзнью. Елисей исцѣляетъ Неемана водою; Христось исцѣлилъ многихъ чрезъ одно слово... Елисей молится деміургу жестоко наказать мальчиковъ, назвавшихъ его плѣшивымъ; въ евангеліи І. Христось выражаетъ нѣжную любовь къ дѣтямъ¹⁾ и т. д.

По поводу ученія Маркіона объ искупленіи Де-Файе²⁾, саркастически замѣчаетъ: „Какъ наивна (*curieuse*) концепція искупленія у человѣка, выдававшего себя за ап. Павла“!

Нравственно-практическое ученіе Маркіона было въ тѣсной связи съ теоретическимъ ученіемъ его. І. Христось принесъ царство благодати вмѣсто космическаго царства деміурга. Люди должны стремиться войти въ это царство невѣдомаго дотогѣ благого бога, отца І. Христа, а для этого необходимо освободиться отъ власти деміурга и узъ плоти. Приближеніе къ божеству необходимо требуетъ полнаго отреченія отъ какой бы то ни было связи съ матеріей. Здѣсь основа для отрицанія брака и проповѣди строгаго аскетизма³⁾.

Въ такой квалификаціи нравственнаго ученія Маркіона, какъ строгаго аскетическаго, согласны между собою—Тертуллианъ⁴⁾, Климентъ Ал.⁵⁾ и Ипполитъ⁶⁾.

Такимъ образомъ видимъ, вся доктрина Маркіона сосредоточивалась на ученіи о Богѣ, о личности І. Христа, объ искупленіи и строгой морали.

Изложенное ученіе Маркіона даетъ поводъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ отрицать принадлежность Маркіона „къ гностикамъ въ строгомъ смыслѣ слова“. А. Ганъ (*Hahn*) пер-

¹⁾ Adv. Marc. III, 15, особ. 2-я полов.; ср. 16... IV, 23

²⁾ *De-Faye. Gnostiques et Gnosticisme*, p. 141.

³⁾ Ср. Marc. IV, 34, 17, 29 38; V, 7—8, 15, 18; I, 27, 29; ср. Епифаній—ср. 42, 3.

⁴⁾ Adv. Marc I, 27—29 и др. IV, 34; ср. IV, 17, 29. 38; V, 7. 8. 15. 18.

⁵⁾ *Stromata* III, ш, 12, 13, 21. 22; IV, 25.

⁶⁾ *Refutatio*, VII, 30 По Епифанію (42, 3), Маркіонъ при евхаристіи употреблялъ одну только воду, проповѣдывалъ дѣвство и постъ въ субботу.

вый поставилъ (въ 20-хъ годахъ XIX в.) вопросъ ¹⁾ о томъ можно ли относить Маркіона къ гностикамъ. Значительное, время спустя даннымъ вопросомъ заинтересовался А. Гарнак и далъ на него отрицательный отвѣтъ— сначала рѣшительный ²⁾, а потомъ нѣсколько уклончивый ³⁾. Формулировку вопроса въ послѣднемъ смыслѣ и обоснованный отвѣтъ на него мы встрѣчаемъ въ сочиненіи Гарнака: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Онъ говоритъ, что 1) Маркіономъ руководилъ не какой н. спекулятивно-научный интересъ (также и не апологетическій), но сотеріологическій, 2) поэтому онъ придавалъ всю важность вѣрѣ (а не гносису), 3) вслѣдствіе этого для изложенія своихъ воззрѣній онъ не пользовался ни элементами семитическихъ тайныхъ культовъ, ни прибѣгалъ къ методѣ греческой религіозной философіи (разумѣется, глав. обр., аллегоризмъ), 4) для него было чуждо различіе между эсотерической и экзотерической формою религіи. Маркіонъ былъ въ сущности *религіозный* характеръ; онъ стремился основать не школу для гностиковъ или мистическій культъ для ищущихъ посвященій, а реформировать христіанство, а когда это ему не удалось, онъ началъ основывать „церкви“ ⁴⁾. Однако Гарнакъ не можетъ отрицать у Маркіона нѣкоторыхъ гностическихъ элементовъ, напр., въ указаніи имъ „этическихъ противоположностей“; но онъ отказываетъ ему въ „систематической спекуляціи о послѣднихъ причинахъ констатированной противоположности“. При чемъ, и этотъ незначительный „гностическій налѣтъ (*Ein-schlag*)“, который „можно узнать и ясно отличить“ — нужно

¹⁾ А. *Hahn*. De gnosi Marc. antin., Regiom. 1820—25.

²⁾ „Marcion *perperam* gnosticus vocatur“. De Apellis gnosi monarchica. Lipsiae. 1874. Ср. Zur Quellenkritik. S. 15—16; см. выше стр 249—250.

³⁾ *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. В. I. 4 Aufl. (1909), на стр. 192, говоритъ лишь о непринадлежности Маркіона къ гностикамъ „въ строгомъ смыслѣ слова“.

⁴⁾ *Lehrbuch*. S. 292...

относити на счетъ вліянія на Маркіона въ Римѣ сирійскаго гностика Кердона¹⁾.—Этимъ разсужденіямъ Гарнака придаеть чрезвычайно большое значеніе такой серьезный изслѣдователь гностицизма, какъ De Faue. Онъ прямо говоритъ, что Гарнакъ „открылъ намъ Маркіона“, и самъ исповѣдуется въ полномъ согласіи съ нимъ²⁾.

Конечно, нужно признать, какъ уже замѣчено ранѣе, Маркіонъ занимаетъ среди гностиковъ своеобразное положеніе. Въ философско-религіозно-мистическомъ ученіи гностиковъ, сотканномъ изъ элементовъ языческихъ, іудейскихъ и христіанскихъ, онъ обратилъ преимущественное вниманіе на христіанскіе пункты и развивалъ ихъ въ религіозно-практическомъ направленіи. Однако, затруднятся относить его „къ гностикамъ въ строгомъ смыслѣ слова“, а тѣмъ болѣе считать его „по ошибкѣ“ (регрет) названнымъ гностикомъ—рѣшительно не основательно. Вѣдь Маркіона отнюдь нельзя причислить къ тѣмъ лжеучителямъ, которые появились внутри христіанской церкви, неправильно понявши, извративши ученіе ея. De Faue, впрочемъ, пытается вывести маркіонизмъ изъ христіанскаго ученія. Такъ, по его мнѣнію, „дуализмъ Маркіона... внушенъ просто чрезъ изученіе ветхаго завѣта“; будто бы изъ свидѣтельствъ Тертулліана ясно слѣдуетъ, что извѣстныя „рефлекси, которыя внушило ему изученіе христіанскихъ книгъ,... составляютъ точку отправленія ереси Маркіона“; даже ученіе о деміургѣ или творцѣ заимствовано изъ библіи³⁾. Однако возвести на библію все ученіе Маркіона де-Файе не рѣшается. Его „манера называть творца, критиковать его и твореніе... не могли выйти изъ простаго изученія библіи. Черта, которую мы открыли—замѣчаетъ де-Файе, изъясняется почти только чрезъ чужестранныя вліянія“⁴⁾.

1) Ibidem. S. 295, 293, anm.

2) Gnostiques et Gnosticisme, p. 121, 129.

3) Gnostiques et Gnosticisme, p. 134, 136, 137.

4) Ibidem. p. 137.

На самомъ дѣлѣ не въ критикѣ только творца и его творенія проглядываютъ въ системѣ Маркіона „чужеземныя вліянія“, но и во многихъ другихъ пунктахъ. *Св. Ириней* ¹⁾ напр. находитъ возможнымъ приписать Маркіону гностическую *πύρρα*. Изъ библии Маркіонъ никакъ не могъ вывести представленія о „матеріи, ³ нерожденной, несотворенной, современной Богу... и вѣчной (*materia.. innata et infecta et contemporali Deo... et aeterna*)“, т. е. что и „*матерія есть Богъ*“ ²⁾, и изъ нея созданъ міръ. На библии же не могъ основываться и дуализмъ Маркіона, который приписывается ему древними ересеологами ³⁾. Деміургъ есть для Маркіона хотя и богъ ⁴⁾, но богъ *πονηρός*, *malorum factor* ⁵⁾, въ противоположность другому богу, какъ *богу свѣта* (*deus luminis*), дружбы, онъ есть *богъ мрака* (*d. tenebrarum*) ⁶⁾, *νεῖκος* или *discordia* ⁷⁾. Этотъ деміургъ создалъ

¹⁾ Противъ Ерес. II, 1, 2, 3 и 4.

²⁾ *Tertullianus*. *Adversus Marcionem*. L. I, c. XV. „Et materia enim Deus, secundum formam divinitatis, innata scilicet et infecta, et aeterna“. Ср. *Hippolytus*. *Refutatio*. X, 19.. „materia“, *ἕλη*.

³⁾ Въ виду того, что Маркіонъ даетъ мѣсто въ своей системѣ *ἕλη*, матеріи, и называетъ ее богомъ, и въ виду неустойчивой классификаціи деміурга—то *δῖκατος*, то *πονηρός* (у Ипполита X, 19, который называетъ ранѣе VII, 31 подобное ученіе—*Ἡ μὲν οὖν πρώτη καὶ καθαρωτάτη Μαρκίωνος αἴρεσις*), мы не можемъ согласиться съ *W. Bousset* (*Hauptprobleme der Gnosis* S. 109), что „Маркіонъ, вѣрно понятый, переноситъ абсолютный дуализмъ на восточно-персидскій дуализмъ и противоположность благого и злого бога на противоположность между высочайшимъ неизвѣстнымъ богомъ отцомъ I. Христа и между богомъ ветхаго завѣта“. Вѣроятно, ближе къ истинѣ выводъ *W. Möller'a* (*Geschichte der Kosmologie*. S. 376), что по Маркіону деміургъ не есть „абсолютно злой принципъ, равнымъ образомъ не здѣсь—не между благимъ богомъ и деміургомъ—„абсолютный дуализмъ“. Но положительно рѣшить вопросъ—гдѣ же „*πρώτη καὶ καθαρωτάτη Μ. αἴρεσις*“ и гдѣ „абсолютный дуализмъ“ полагалъ самъ Маркіонъ—нѣтъ возможности. Ср. *Lipsius*, *Zur Quellenkritik d. Epiphanius*. S. 198..

⁴⁾ *Tertullianus*. *Ad Marcionem*. IV, XXXI „negat enim Marcion mo veri Deum suum“.

⁵⁾ *S. Irenaeus*. *Contra haereses*, I, c. XXVII, 2

⁶⁾ *Tertullianus*. L. IV, c. I.

⁷⁾ По Ипполиту (*Refutatio*. VII, 29), Маркіонъ есть ученикъ не Христа, но Эмпедокла, который училъ также о двухъ началахъ вселен-

злой міръ и человѣка и господствовалъ надъ нимъ извѣстное время. Поэтому неизвѣстный богъ могъ придти въ извѣстность только „когда наступилъ роковой часъ“. „Можетъ быть, иронизируетъ Тертуліанъ, ему мѣшала анабибазонъ, или какія либо чародѣйки, или квадратный Сатурнъ или треугольный Марсъ. Ибо маркіониты, прибавляетъ Тертуліанъ, по большей части астрологи и не стыдятся руководиться въ жизни звѣздами творца“¹⁾. Значить, по Маркіону, космическій періодъ деміурга со всѣми его неустройствами и бѣдствіями долженъ былъ предшествовать, какъ нѣчто неизбежное и роковое—сотеіологической дѣятельности благого бога. Для этого благой богъ „черезъ самого себя открылся во І. Христѣ“²⁾. Представленіе объ І. Христѣ, какъ указано выше, было чисто и строго *докетическое*... Нравственное ученіе Маркіона—его крайній аскетизмъ и въ частности запрещеніе брака Климентъ Алекс.³⁾ ставитъ въ зависимость отъ ученія Платона и пифагорейцевъ. Тертуліанъ⁴⁾ приписываетъ Маркіону усердіе въ изученія стоицизма (*stoicae studiosus*), а Ипполитъ—подражаніе киникамъ⁵⁾.—Конечно, нужно согласиться съ Цаномъ⁶⁾, что слово „γυμνισ“ „было для Маркіона рѣшительно не характерно“. Однако, ему не чужды были кругъ тѣхъ представленій, гдѣ это понятіе примѣнялось у гностиковъ. Спасеніе приписывается у Маркіона высочайшему богу, и оно простирается лишь на

вой—*νεῖκος* или *discordia*—и *φιλία* или *amicicia*. Слѣд. Ипполитъ хочетъ поставить ученіе Маркіона въ параллель съ ученіемъ Эмпедокла.

¹⁾ *Tertullianus*. L. I, c. XVIII: „quando hora fatalis advenit. Fortasse enim anabibazon ei obstabat, aut aliquae maleficae, aut Saturnus quadratus, aut Mars trigonus. Nam et mathematici plurimum Marcionitae, nec hoc erubescerent, de ipsis etiam stellis vivere Creatoris“.

²⁾ *Tertullianus*. L. I, c. XIX.

³⁾ Строматы. III, 3, 4

⁴⁾ *Liber de praescriptionibus*... c. XXX, cp. VII.

⁵⁾ *Hippolytus*. *Refutatio* X, 19.

⁶⁾ *Th. Zahn*. *Einleitung in das neue Testament*. B. I. S. 489, anm. 18.

духъ человѣка, тѣла Маркіонъ учить о *spiritus salutaris* 1) и невозможности воскреснуть плоти 2). Значить, гностическое пневматическое спасеніе (у Маркіона „σωτηρία τῶν ψυχῶν“) имѣеть мѣсто у Маркіона 3)

Вотъ элементы въ ученіи Маркіона, которые никакъ не могутъ быть выведены изъ библіи и которые несомнѣнно почерпнуты въ мутныхъ потокахъ синкретическихъ теченій. Конечно, изъ указанныхъ элементовъ нельзя создать системы Валентина или Василида (по Ипполиту), въ которыхъ Гарнакъ склоненъ видѣть схемы самаго настоящаго гностицизма. Объ зонахъ у Маркіона не упоминается; строгое различіе между пистиками и гностиками не проводится. Но, во 1-хъ, не въ этихъ подробностяхъ заключается суть гностицизма; во-вторыхъ, никогда не нужно забывать, что до насъ не дошло ни одного болѣе или менѣе обстоятельнаго изложенія системы Маркіона. У отцовъ и писателей древней церкви Маркіонъ возбуждалъ какую то особую ненависть къ себѣ; излагать его ученіе какъ бы не доставало терпѣнія; неудержимо хотѣлось порицать его и порицать. Поэтому утверждать, что Маркіонъ гораздо „менѣе спекулятивенъ, чѣмъ Василидъ или Валентинъ“, что онъ „въ сущности религіозный гений, а отнюдь не спекулятивный“ 4), что „систематическая спекуляція о послѣднихъ первопричинахъ“ у него не свободна отъ „многихъ противорѣчій“ 5)—кажется особыхъ оснований нѣтъ. Правда, Тертуллианъ обличаетъ Маркіона во многихъ противорѣчіяхъ, въ особенности его ученіе о двухъ богахъ 6). Но кого онъ щадить? и чьи

1) *Tertullianus Adv. Marc. I, XIX.*

2) *Hippolitus. Refutatio X, 19.* Ср. Тертуллианъ О плоти Христа и воскресеніи плоти

3) Ср. *Möller, Geschichte der Kosmologie. S 404*

4) *De Faye, Gnostiques et Gnosticisme, p. 122 129*

5) *Harnack Lehrbuch der Dogmengeschichte. S 295*

6) *Adv Marc I, 15*

системы онъ имѣетъ желаніе подробно изложить? При своихъ адвокатскихъ пріемахъ онъ не расположенъ становиться на точку зрѣнія его противниковъ,—чтобы понять ихъ мысли, а наоборотъ—старается иногда нѣсколько какъ бы утрировать ихъ отдѣльныя положенія, чтобы довести ихъ до абсурда—Однако, и изъ настоящихъ, весьма не полныхъ данныхъ отнюдь не слѣдуетъ, чтобы Маркіонъ занималъ какое-то исключительное положеніе среди древнихъ гностиковъ и никакъ не подходилъ къ ихъ типу По свидѣтельству Тертулліана ¹⁾, исходнымъ пунктомъ заблужденій Маркіона былъ вопросъ—какъ и у всѣхъ гностиковъ—о злѣ и его происхожденіи. Этотъ вопросъ вызываетъ весь процессъ религіознаго сознанія, который у Маркіона, какъ и у всѣхъ гностиковъ—расширяется въ міровой процессъ и который находитъ свое завершеніе въ христіанствѣ, спасающемъ человѣка ²⁾. Даже изъ западныхъ гностиковъ онъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ напоминаетъ Василида, въ особенности въ отношеніи къ церковному канону и въ преклоненіи предъ ученіемъ ап. Павла ³⁾. Средство же Маркіона съ восточными гностиками—съ Кердономъ, Саторниломъ и офитами не подлежитъ сомнѣнію ⁴⁾. Даже

¹⁾ О Маркіонѣ Тертулліанъ (*Adver. Mar. I, c. II*) говоритъ: „Измученный (какъ и теперь многие, особенно еретики) вопросомъ о злѣ «откуда зло» и, когда чувства были утомлены суетнымъ любопытствомъ найдя возвѣщенное Творцомъ (Ис. XLV, 7): „Я произвожу зло“ (бѣдствія),—тѣмъ (силнѣе) онъ предрѣшилъ, что онъ самъ есть и виновникъ зла.—Въ другомъ мѣстѣ Тертулліанъ (*De praescriptionibus, c. VII*) говоритъ, что вопросъ—*unde malum et quare* волновалъ и Валентина вмѣстѣ съ Маркіономъ, т. е гностиковъ вообще.

²⁾ Ср. Tertull. *Adv Marc. I, XVII*

³⁾ См. выше, стр 348, 370.

⁴⁾ См. Möller (*Geschichte der Kosmogonie, S 370. 371. 385*) отмѣчаетъ родство Маркіона съ гностикомъ Іустининомъ и отчасти съ Саторниломъ и офитами. Baur (*Die christliche Gnosis. Tübingen 1835 S. 283, anm.*) подчеркиваетъ сходство Маркіона съ офитами.

Гарнакъ ¹⁾, отказывающій Маркіону въ правѣ именоваться гностикомъ, находитъ въ его системѣ гностическіе слѣды и приписываетъ ихъ, какъ извѣстно, вліянію со стороны Кердона. Однако, что представляла бы собою „система“ Маркіона, хотя и теперь не свободная отъ „многихъ противорѣчій“, если бы она, состоя изъ первоначальнаго ученія Маркіона, будто не имѣющаго ничего общаго съ гностицизмомъ, восприняла въ себя гностическія идеи Кердона! Какое можно представить себѣ соединеніе или систему изъ заблужденій на христіанской почвѣ—антитринитаріевъ или монтеантовъ съ одной стороны и гностической системы, напр. Валентина съ другой!..

Вопреки Гарнаку и его единомышленникамъ, отцы и писатели Церкви знали, что дѣлали, когда они относили Маркіона къ гностикамъ ²⁾. Объ этомъ у насъ уже была рѣчь ³⁾. И новые изслѣдователи гностицизма отдавали себѣ ясный отчетъ, когда они въ этомъ пунктѣ соглашались и соглашались съ древними ересеологами. Таковы, напр. Тильмонъ ⁴⁾, Вальхъ ⁵⁾, Мозгеймъ ⁶⁾, Ав. Неандеръ ⁷⁾, Ф. Бауръ ⁸⁾,

¹⁾ Lehrbuch der Dogmengeschichte. S. 293, anm. 295.

²⁾ См. *W. Bousset*. Hauptprobleme der Gnosis. S. 109. Ср. *Krüger* у Наuck'а. В. XII. S. 272.

³⁾ См. выше, стр 249—251, гдѣ указана и неудачная попытка Гарнака доказать, что, напр., одинъ изъ главнѣйшихъ ересеологовъ древности—св. Иринея не относилъ будто бы Маркіона къ гностикамъ.

⁴⁾ *L. De Tillemont*. Memoires. Т II, p. 123.

⁵⁾ *W F. Walch*. Entwurf einer vollständigen Historie der Kezer ten Leipzig. 1762. S. 523

⁶⁾ *Joh. Laur Moshemii* De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii. Helmstadii. 1753, p. 410.

⁷⁾ *Aug. Neander*. Genetische Entwicklung der vornehmsten gnost. Systeme. Berlin. 1818. S. 287.

⁸⁾ *F. Chr. Bauer* Die christliche Gnosis. Tübingen. 1835, p. 240..

В. Мёллеръ ¹⁾, Липсій ²⁾, Гильгенфельдъ ³⁾, Мансель ⁴⁾, Мидъ ⁵⁾, В. Буссе ⁶⁾ и др.

Доказательствомъ гностической природы лжеученія Маркіона служитъ судьба его дѣла въ послѣдующее за его смертю время

Исторія маркіонитства.

Маркіонъ чрезвычайно много заботился о широкомъ распространеніи своего ученія и объ упроченіи своего дѣла. По свидѣтельству св. Епифанія ⁷⁾, онъ проповѣдывалъ въ Римѣ, въ Италіи, въ Египтѣ, Палестинѣ, Аравіи, Сиріи, на Кипрѣ и въ Фиваидѣ. Свое ученіе Маркіонъ имѣлъ въ виду сдѣлать достояніемъ не немногихъ „избранныхъ“ (гности-ковъ), а цѣлыхъ народныхъ массъ. Поэтому онъ не учреждалъ тайныхъ союзовъ или школъ, а *основывалъ церкви, давая имъ хорошую организацію*. „Имѣетъ открыто, пишетъ Тертуллианъ ⁸⁾ о Маркіонѣ, и его (т. е. свое евангеліе) и

¹⁾ *Möller* (Geschichte der Kosmologie S 375) говоритъ. „безъ связи съ остальными гностиками Маркіонъ не стоитъ, если онъ отличается отъ нѣкоторыхъ, именно валентиніанской системы, то онъ однако раздѣляетъ основное направленіе гносиса“. Ср. S. 399.

²⁾ *Lipsius* особенно въ сочиненіи—Die Quellen der ältest. Ketzergeschichte. Leipzig. 1875 S. 42 . 225...

³⁾ *A. Hilgenfeld*. Die Ketzergeschichte S. 316 .. 522 .

⁴⁾ *H. L. Mansel* (The Gnostic Heresies. London. 1875. p. 203 .. 218—219) считаетъ Маркіона отпрыскомъ (offshoot) сирійскаго гносиса. Маркіонъ, по Манселю, послѣдній изъ всѣхъ гностиковъ; послѣдній оригинальный мыслитель этого класса, и его ученіе представляетъ переходъ, когда христіанская спекуляція направляется отъ философіи къ чистой теологіи.

⁵⁾ *G. A. S. Mead*. Fragments of a Faith forgotten. London. 1906, p. 246.

⁶⁾ *W. Bousset*. Hauptprobleme. S. 109.

⁷⁾ Ерес. XLII, 1.

⁸⁾ Adver. Marc IV, 5 „Habet plane et illud ecclesias, sed suas tam posteras quam adulteras; quarum si censum requiras, facilius apostaticum invenias quam apostolicum, Marcione scilicet conditore, vel aliquo de Marcionis *examine* Faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et marcionitae“

церкви, но свои,—не законныя, а беззаконныя; если хочешь опредѣлить ихъ цѣну, скорѣе найдешь апостатическими, чѣмъ апостольскими, основанными Маркіономъ или кѣмъ либо изъ стада Маркіона. Осы строятъ ячейки, создаютъ церкви и маркіониты“. Основанныя Маркіономъ церкви получили отъ него, по возрѣнію его послѣдователей, будто бы самое истинное ученіе Христа и апостоловъ въ его „евангеліи“ и „апостолѣ“,—очищенныхъ отъ искаженій іудаизма и предохраненныхъ—чрезъ опредѣленіе строгаго канона—отъ какихъ бы то ни было поврежденій и на будущее время. Маркіонъ обратилъ вниманіе и на каноническую или церковно-практическую сторону въ жизни церкви. По-видимому, онъ самъ стоялъ во главѣ основанныхъ имъ церквей, въ качествѣ епископа ¹⁾; отъ него пошелъ цѣлый рядъ епископовъ ²⁾. Извѣстны маркіонитскіе пресвитеры, среди нихъ даже мученики ³⁾. Маркіонъ признавалъ таинства, но, примѣнительно къ своимъ аскетическимъ стремленіямъ, при совершеніи ихъ, употреблялъ воду—вмѣсто, очевидно, вина и елея. При чемъ таинство крещенія могло быть повторено до 3-хъ разъ; совершеніе его позволялось женщинамъ ⁴⁾.

¹⁾ Въ діалогъ *Adamantius* (S. Bakhuyzen, p. 16) Мегевій говоритъ „Μαρκίων ἐπίσκοπος μου ἦν“. *G Salmon* (Smith. A. Dictionary, v. III, p. 817) предполагаетъ, что Маркіонъ былъ епископомъ еще ранѣе отдѣленія отъ церкви и именно въ каеволической церкви, ибо въ своей организаціи маркіониты не допускали новшествъ.

²⁾ По поводу приведенныхъ въ 1-мъ примѣчаніи словъ Мегевія Адаманцій (*Adamantius*—Bakhuyzen, p. 16, 18) говоритъ. „Ἐξ ὅτου Μαρκίων ἐτελεύτησε, τοσοῦτων ἐπισκόπων μᾶλλον δὲ ψευδεπισκόπων, παρ' ὧν διαδοχῆι γεγόνασι διὰ τί μὴ τῶν διαδόχων ἐπωνυμία κέκλησθε, ἀλλὰ τῆ τοῦ σχισματοποιῦ Μαρκίωνος.“

³⁾ Евсевій (Цер. ист IV, 15) упоминаетъ о сожженіи, при Маркѣ Авреліи, маркіонитскаго пресвитера Митродора, а при Діоклетіанѣ о такой же мученической кончинѣ маркіонитскаго епископа Асклепія (о Палест мученикахъ, гл X).

⁴⁾ *Епифаній*, Ерес. XLII, 3—4

Епифаній ¹⁾ и Тертуллианъ ²⁾ дѣлають упрекъ маркіонитамъ въ томъ, что они совершали таинства при оглашенныхъ.— Въ жизни практической Маркіонъ, какъ уже говорилось, выступалъ аскетомъ—запрещалъ бракъ и проповѣдывалъ дѣвство, устанавливалъ посты и, между прочимъ, постъ въ субботу ³⁾.

Но ученики Маркіона, продолжатели его дѣла, не обладали индивидуальною самобытностью своего учителя и, судя по кратчайшимъ свѣдѣніямъ о нихъ, поддались общему гностическому теченію того времени, занялись спорами о принципахъ бытія. Родонъ, ученикъ Татьяна, опровергавшій въ недошедшемъ до насъ сочиненіи въ числѣ другихъ и ересь Маркіона, по свидѣтельству Евсевія ⁴⁾, писалъ, что ересь эта раздробилась на разные толки (εις διαφόρους γνώμας). „потому что они (т. е. виновники—ἐμπλεκτοὶ κρότες) и между собою были несогласны, защищая несостоятельное ученіе. Изъ ихъ толпы Апеллесъ, уважаемый за (его) жизнь и старость, признаетъ одно начало, а пророчества производитъ, повинаясь изреченіямъ одержимой демономъ дѣвицы Филумены,

¹⁾ Ересь XLII, 4. Епифаній видитъ въ этомъ посмѣяніе надъ таинствами.

²⁾ О прескрипціяхъ, гл. XLI—XLII. Въ этихъ главахъ, хотя говорится объ еретикахъ вообще, однако, по характеру повѣствуемаго, думаютъ видѣть изображение маркіон. общины. Ср *Harnack. Zeitschrift f. w. Theologie.* 1876, 1, S. 81.

³⁾ *Епифаній*, Ересь XLII, 4.

⁴⁾ 'Ευσεβίου. 'Εκκλησιαστικὴ ἱστορία. V, 13, 2—4 (Edit. E. Schwartz и Th Mommsen T. 1 Leipzig, 1903, p. 454, 456). „διὰ τοῦτο καὶ παρ' ἑαυτοῖς ἀσύμφωνοι, γέγονασιν, ἀσυστάτου γνώμης ἀντιποιοῦμενοι. ἀπὸ γὰρ τῆς τούτων ἀγέλης Ἀπελλῆς μὲν, ὁ τὴν πολιτείαν σεμνυνόμενος καὶ το γῆρας, μὲν ἀρχὴν, ὁμοιογεῖ, τὰς δὲ γραφικαίας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος, γειθόμενος ἀποφθέγματος παρθένου δαιμονώσης, ὄνομα Φιλουμένης· ἕτεροι δὲ, καθὼς καὶ αὐτὸς ὁ ναυτὴς (Μαρκίων), δύο ἀρχὰς εἰσηγοῦνται· ἀφ' ὧν εἷς Ποτιτὸς τε καὶ Βουλιτικός. καὶ οὗτοι μὲν κατακολουθήσαντες τῷ Ποντικῷ λύκῳ καὶ μὴ εὐρίσκοντες τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων, ὡς οὐδ' ἑκάστος, ἐπὶ τὴν εὐχέρειαν ἐτρόποντο, καὶ δύο ἀρχὰς ἀπεφάναντο· φιλωὺς καὶ ἀναποδείκτως ἄλλοι δὲ πάλιν ἀπ' αὐτῶν ἐπὶ τὸ χεῖρον, ἐξοκειλοντες, οὐ μόνον δύο, ἀλλὰ καὶ τρεῖς ὑποτίθενται φύσεις· ὧν ἕστιν ἀρχηγὸς καὶ προστάτης Συναρωρ, καθὼς οἱ τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ προβαλλόμενοι λέγουσιν“.

отъ противоположнаго духа. Другіе же, какъ и самъ корабельщикъ (Маркіонъ), вводятъ два начала, изъ нихъ извѣстны Потитъ и Василикъ. Слѣдуя понтіійскому волку и не находя различія въ вещахъ, какъ и тотъ, обращаются къ легкому и принимаютъ два начала просто, безъ доказательствъ. А иные, снова и отъ нихъ уклонившись въ сторону, полагаютъ въ основу не только двѣ, но и три природы; изъ нихъ извѣстенъ вождь и начальникъ Синеросъ, какъ называютъ (его) слѣдующіе его ученію¹⁾.

Между послѣдователями Маркіона особенно выдѣлялся одинъ—Апеллесъ. О немъ и его ученіи ересеологи сохранили сравнительно много свѣдѣній.

Тертуллианъ²⁾ рассказываетъ объ Апеллесѣ, что онъ былъ въ Римѣ ученикомъ Маркіона, слѣд. подобно ему отрицалъ бракъ³⁾. Потомъ онъ палъ съ какою-то женщиной и такимъ образомъ онъ сдѣлался „измѣнникомъ Маркіонова воздержанія (desertor continentiae M.)“⁴⁾; вслѣдствіе этого онъ почувствовалъ невозможнымъ оставаться „на глазахъ свѣтѣйшаго учителя“ и удалился въ Александрію⁵⁾. По прошествіи нѣсколькихъ лѣтъ, онъ вернулся въ Римъ (когда уже, по видимому, Маркіона не было въ живыхъ), „нѣсколько не улучшившись, развѣ только въ томъ, что онъ уже не былъ маркіонитомъ“. Здѣсь онъ сошелся съ другою женщи-

¹⁾ Изъ ересеологовъ о послѣдователяхъ Маркіона упоминаютъ: Тертуллианъ—объ *Апеллесѣ* (часто) и *Луканъ* (о воскресеніи плоти—гл. II), *Ps. Tertullianus*—объ Апеллесѣ (с. XIX), Ипполитъ—о *Препонѣ* ассирійскомъ (Refutatio—L. VII, с. 31) и объ *Апеллесѣ* (VI, 12, 38, X, 20), *Епифаній*—о *Лукіанѣ* (Ерес. XLIII) и *Апеллесѣ* (Ерес. XLIV), *Филастри*—весьма кратко о *Луканѣ* (с. XLVI) и объ *Апеллесѣ* (XLVII) и *Теодоритъ* (L. I, с. XXV) объ Апеллесѣ, Потитѣ, Влестѣ (? Василикѣ—ср. *Harnack, Geschichte der altchr. Litteratur. I, 1. S. 191*), Синеросѣ, Препонѣ и Пиеонѣ.

²⁾ О прескрипціяхъ, с. XXX.

³⁾ О прескрипціяхъ, с. XXXIII.

⁴⁾ Ср. *Тертуллианъ*, О плоти Христа, гл. 6

⁵⁾ Ср. *Ps. Tertullian*, с. XIX

ною, дѣвицею Филуменою, выдававшей себя за пророчицу. Откровения ея Апеллесъ записалъ въ книгу „*Φανερώσεως*“. Въ этотъ періодъ его жизни, очевидно, встрѣтилъ Апеллеса въ Римѣ Родонъ и бесѣдовалъ съ нимъ¹⁾.

Уже внѣшнія обстоятельства жизни Апеллеса показываютъ, что онъ выступаетъ—то какъ ученикъ Маркіона, то какъ самостоятельный учитель, основавшій свою школу²⁾. Переменѣ въ воззрѣніяхъ Апеллеса Тертуллианъ ставитъ въ связь съ сближеніемъ его съ дѣвицею Филуменою, иронически замѣчая, что „Апеллесъ былъ обращенъ духомъ къ дѣвицѣ Филуменѣ (и) отъ нея получили повелѣніе проповѣдывать реальную (*solidum*) плоть Христа, безъ рожденія“³⁾.

У псевдо-Тертуллиана (с. XIX), который, по авторитетному заявленію Гарнака⁴⁾, пользовался въ данномъ случаѣ не только синтагмой Ипполита, но и потеряннымъ сочиненіемъ Тертуллиана противъ апелліанъ, —изложено ученіе Апеллеса такъ.

Апеллесъ, ученикъ Маркіона, послѣ того какъ „впалъ въ собственную плоть“, отдѣлился отъ Маркіона. Онъ вводитъ единого бога⁵⁾, находящагося въ безконечно возвышенныхъ частяхъ. Онъ сотворилъ множество ангельскихъ силъ; кромѣ того создалъ и иную силу, которая можетъ быть

¹⁾ *Евсевій*, Цер исторія, V, 13.

²⁾ *Eriphanius*, Haer. XLIV, 1 (Oehler. T. II, p. 692): „Ἀπελλῆς... εἰς τὸ συναγαγεῖν ἐξουτῶ καὶ αὐτὸς σχολὴν πεπλανημένων ἀνθρώπων, τὰ τοιαῦτα βύουεται δογματίζειν“. Оригенъ (*κατὰ Κέλσου*, V, 54.—*Origenes Werke* B. II. Leipzig. 1899, p. 58) пишетъ: „ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἰρέσεως τινος γενόμενος πατήρ“.

³⁾ *De carne Christi*, с. VI.

⁴⁾ *Harnack. Geschichte der altchristlichen Litteratur. Th I, Hälft I, S. 198.*

⁵⁾ По выраженію Епифанія (*haer. XLIV, 1*) „εἷς ἐστὶν ἀγαθὸς θεός, καὶ μία ἀρχή, καὶ μία δύναμις ἀκατονόμαστος“. —Значительное уклоненіе въ этомъ вопросѣ представляетъ Ипполитъ (*Refutatio*, VII, 38. *Duncker*, p. 401). Онъ находитъ у Апеллеса четырехъ боговъ. θεός ἀγαθός, —θ. δίκαιος, θ. πόρνος (бесѣдовавшій съ Моисеемъ) и θ. καθῶν αἰτίος.

названа Господомъ (Dominus) 1), но которой онъ далъ назначеніе ангела. Онъ хотѣлъ, чтобы чрезъ нихъ явился міръ по подражанію высшему міру (ad imitationem mundi superioris). Но онъ раскаялся въ созданіи этого міра, ибо онъ вышелъ не столь совершеннымъ, какъ былъ созданъ высшій міръ.—Законъ и пророковъ онъ (Апеллесъ) отвергалъ. Христость, по нему, вопреки Маркіону, имѣлъ не кажущуюся плоть, но дѣйствительную, какъ учитъ евангеліе. Христость явился изъ высшихъ частей 2) и при самомъ нисшествіи соткалъ себѣ плоть изъ звѣздъ 3) и эфира. При вознесеніи Христа въ верхнія части, плоть его разлагается на свои составные элементы и неба достигаетъ только духъ. Воскресеніе плоти онъ отрицалъ. Онъ пользуется однимъ только (евангелиемъ?) и апостоломъ Маркіона. Но Апеллесъ имѣлъ кромѣ того особья сочиненія—„Фанеросисъ“ дѣвицы Филумены, какъ бы пророчицы, и „Силлогизмы“, въ которыхъ онъ хотеть доказать, что „все, что Моисей написалъ о Богѣ, не истинно, но ложно“ 4).

Изъ сочиненій, принадлежавшихъ собственно Апеллесу, псевдо-Тертуліанъ, какъ мы видѣли, называетъ „Sillologismi“ 5) и „Фанеросисъ“ О содержаніи „Силлогизмовъ“ псевдо-Тертуліанъ кратко замѣчаетъ, что въ нихъ Апеллесъ хотеть до-

1) У Филастрія с XLVII—deus secundus.

2) У Ипполита VII, 38: τὸν δὲ Χριστὸν ἐκ τῆς ὑπερθεῶν δυνάμεως κατα-
ληλυθέναι

3) Ср. О плоти Христа, с VIII

4) *Ps. Tertullianus*, с. XIX „Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed ideo, quod e superioribus partibus descenderet, ipso descensu sideream sibi carnem et aëream contexuisse: hunc in resurrectione singulis quibusque elementis quae in descensu suo mutuata fuissent in ascensu reddidisse. Hic carnis resurrectionem negat. Solo utitur et apostolo, sed Marcionis, id est non toto Animorum solarum dicit salutem“.

5) Ср. *Hippol Refutatio*, VI, 38; X, 20, *Евсевій*, Цер. исторія, V, 13

казать, что все написанное Моисеемъ о Богѣ ложно ¹⁾. Очевидно, это сочиненіе очень важно для системы Апеллеса; оно должно быть поставлено въ параллель съ „антитезами“ Маркіона и вообще говоря развиваетъ его отрицательный взглядъ на ветхій завѣтъ.—У Оригена ²⁾ и Амвросія ³⁾ встрѣчаются фрагменты изъ „Силлогизмовъ“ Апеллеса. У Оригена находится одно извлеченіе; а у Амвросія прежде извѣстно было три, а теперь, благодаря изысканіямъ Гарнака, еще семь ⁴⁾, хотя Амвросій едва ли могъ имѣть „Силлогизмы“ подъ руками и, вѣроятно, сдѣлалъ выдержки изъ нихъ по утраченнымъ для насъ сочиненіямъ Оригена ⁵⁾.

Оригенъ приводитъ слѣдующее разсужденіе Апеллеса. Послѣдній хотѣлъ доказать, что „писанія Моисея совсѣмъ не содержатъ въ себѣ божественной мудрости, ни дѣйствія Духа Святого, и при этомъ онъ такъ преувеличиваетъ сказанное (т. е. въ писаніи) и говоритъ, что никоимъ образомъ не могло быть, чтобы такой небольшой объемъ (т. е. ковчегъ Ноя) могъ вмѣстить столько родовъ животныхъ и пищу для нихъ, которой стало бы на цѣлый годъ... слѣдовательно, ясно, что выдумана басня; а если такъ, то ясно, что это писаніе не отъ Бога“ ⁶⁾.

У Амвросія читаемъ: „многіе, которыхъ учитель (соб. auctor) Апеллесъ—такъ въ 38-томѣ его—предлагаютъ такіе

¹⁾ По своимъ размѣрамъ „Силлогизмы“ были очевидно очень велики. По свидѣтельству Амвросія, уже въ 38 томѣ ихъ обсуждался вопросъ только о значеніи для человѣка райскаго древа жизни. См. дальше въ текстѣ.

^{2—3)} Подробное указаніе всѣхъ мѣстъ у Оригена и Амвросія см. у Harnack'a—*Geschichte der altchr. Litter.* I, 1. S. 199.

⁴⁾ *Texte und Untersuchungen.* B. VI, 1891, Heft III. A. Harnack. Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. SS. 111—120.

⁵⁾ *Texte und Untersuchungen.* B. VI, 1891, Heft III, S. 120. A. Harnack. *Geschichte der altchristl. Litteratur* I, 1. S. 199.

⁶⁾ Ср. Ὁριγενής. Κατὰ Κέλσου V, LIV (Origenes Werke. B. II. Leipzig 1899. P. Koetschau, p. 88): „ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἰρέσεως τινος γενόμενος πᾶτηρ καὶ μῦθον ἤγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα“.

вопросы: какимъ образомъ древо жизни является болѣе дѣйственнымъ, чѣмъ дыханіе божіе?—Затѣмъ, если Богъ не создалъ человѣка совершеннымъ, и каждый чрезъ собственную дѣятельность приобретаетъ себѣ совершенство добродѣтели: не кажется ли, что человѣкъ больше самъ приобретаетъ себѣ, чѣмъ влагаетъ въ него Богъ?—Въ третьихъ, выставляютъ: Если человѣкъ не вкусилъ бы смерти, то—во всякомъ случаѣ, поскольку не вкусилъ бы—не могъ бы знать. Слѣдовательно, если не вкусилъ бы, не зналъ бы (т. е. смерти); если не зналъ бы, не могъ бы бояться. Значитъ, напрасно Богъ угрожалъ бы смертью, которой люди не боялись бы.—Содержаніе новыхъ семи фрагментовъ „Силлогизмовъ“, извлеченныхъ Гарнакомъ изъ творенія Амвросія, въ сокращеніи таково: 1) „не всегда худо не повиноваться заповѣди. Ибо если заповѣдь блага, то нечестиво повиновеніе; но если заповѣдь—не добра, полезно не повиноваться. Слѣд., не всегда худо —не повиноваться заповѣди“. 2) „Кто не знаетъ ни добра, ни зла, нисколько не различается отъ мальчика (a parvulo); мальчикъ же у справедливаго судьи ни въ чемъ не обвиняется“. 3) „Кто не знаетъ ни добра, ни зла, не знаетъ—говсрять также и того, что не повиноваться заповѣди худо; не знаетъ тотъ и блага повиновенія. Слѣд., кто не знаетъ и не повинуется, заслуживаетъ снисхожденія, а не осужденія“. 4) Четвертый силлогизмъ развиваетъ уже извѣстную мысль Апеллеса: если смерть человѣка приписывать натурѣ (свойству) древа, тогда ея плодъ превышаетъ силу дыханія Бога, оживившаго человѣка. 5) „Зналъ или не зналъ Богъ, что Адамъ нарушитъ заповѣдь Его? Если не зналъ, то это утвержденіе не соответствуетъ божественному могуществу; если же зналъ и тѣмъ не менѣе въ пренебреженіи заповѣдалъ, то это недостойно Бога предписывать что-либо излишнее.. ничего напраснаго Богъ не дѣлаетъ; значитъ, писаніе не отъ Бога“. 6) Шестой фрагментъ путемъ силлогистическихъ рассужде-

ній хочеть установити, що „человѣкъ не есть созданіе Бога потому, что Богъ зла не сотворилъ. Между тѣмъ человекъ получилъ понятіе о злѣ, прежде чѣмъ былъ низвергнутъ зломъ“. 7) Наконецъ, 7-й фрагментъ гласитъ: „Какимъ образомъ Богъ—благъ, если онъ не только допустилъ въ этомъ мѣрѣ зло, но даже позволилъ въ такой степени смѣшеніе“?

Приведенные фрагменты изъ „Силлогизмовъ“ Апеллеса подтверждаютъ данное по Ps. Tertullianus'у изложеніе его системы. Здѣсь Апеллесъ выступаетъ дѣйствительно ученикомъ Маркіона. Онъ, какъ и Маркіонъ, отвергалъ Ветхій Завѣтъ (=законъ и пророки). Въ его первыхъ двухъ вопросахъ, приводимыхъ Амвросіемъ, о силѣ древа жизни и значеніи личнаго совершенствованія человекъ—чувствуется глубокое проникновеніе духомъ Маркіона, начитаннаго въ писаніяхъ ап. Павла, хотя и превратно понявшаго его. Положеніе Апеллеса „не всегда худо не повиноваться заповѣди“—стоитъ въ строгомъ согласіи съ ученіемъ Маркіона, ибо послѣдній придавалъ лишь относительное значеніе закону и исполненію его. Разсужденія Апеллеса во 2-мъ изъ новыхъ фрагментовъ о томъ, что мальчикъ, какъ не имѣющій понятія о добромъ и зломъ, долженъ быть оправданъ справедливымъ судьей—вполнѣ согласуется съ противоположеніемъ со стороны Маркіона гибели 42 мальчиковъ въ ветхомъ завѣтѣ (въ исторіи прор. Елисея) съ любовнымъ отношеніемъ къ дѣтямъ со стороны І Христа.—Но въ то время какъ намъ неизвѣстно болѣе подробное развитіе возраженій Маркіона противъ ветхаго завѣта,—изъ фрагментовъ Апеллеса мы узнаемъ о рационалистически-діалектической критикѣ его ветхаго завѣта. Онъ пытается доказать миѣическій характеръ ветхозавѣтныхъ писаній, блестящій примѣръ чего онъ видитъ въ повѣствованіи о потопѣ (о ковчегѣ), фактически (или технически) будто бы нелѣпомъ. Затѣмъ весь этотъ діалектический ходъ разсужденій Апел-

леса по фрагментамъ его „Силлогизмовъ“ указываетъ на рѣзко рационалистическое направленіе его лжеученія. Главное различіе въ ученіи Апеллеса отъ Маркіона—это, разумѣется, въ признаніи имъ, вопреки дуализму Маркіона, единого начала. Есть и другія частныя различія въ изложенной системѣ Апеллеса отъ ученія Маркіона, какъ, напр. по вопросу о плоти Христа.—Значительно иной характеръ принимаетъ ученіе Апеллеса къ концу его жизни. Родонъ, встрѣтившій Апеллеса въ Римѣ, уже по возвращеніи его изъ Египта, такъ передаетъ свою бесѣду съ нимъ: „Старець Апеллесъ, сошедшій съ нами, обличенъ былъ во многихъ лжеученіяхъ, и посему утверждалъ, что не должно испытывать писанія, но что каждый долженъ оставаться, какъ увѣровалъ; ибо спасутся, доказывалъ онъ, лишь надѣющіеся на Распятаго, только если они будутъ совершать добрыя дѣла... Онъ признавалъ одно начало, каково и наше ученіе... Скажи намъ, обращается Родонъ въ этой бесѣдѣ къ Апеллесу, гдѣ у тебя доказательство на это, или какъ ты можешь говорить, что начало одно... Почему начало одно—отвѣчалъ Апеллесъ—не могу сказать, только влекусь къ этой мысли“. О немъ же Родонъ говоритъ: „изъ ихъ толпы (т. е. маркіонитовъ) Апеллесъ, уважаемый за жизнь и старость, признаетъ одно начало, пророчества же производитъ отъ противоположнаго духа, повинуюсь внушеніямъ одержимой демонами дѣвицы, по имени Филумены“¹⁾.—Слѣд., въ послѣдній возрастъ своей жизни, подъ вліяніемъ лжепророчицы Филумены, старикъ Апеллесъ отчасти измѣнилъ своему рационалистическому направленію и сдѣлался

¹⁾ Εὐσεβίου. Ἐκκλ. ἱστορία. V, 13 (Ed. Schwartz и Th. Mommsen p 456): (Ἀπελλῆς) ἔφρασκεν μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάειν τὸν λόγον ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκεν, διαμένειν. σωθῆσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότες ἀπεφαίνετο, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὕρισκονται... ἔλεγεν μὲν γὰρ μίαν ἀρχὴν καθὼς καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος... πῶς δύνασαι λέγειν μίαν ἀρχήν;... τὸ δὲ πῶς ἐστὶν μία ἀρχὴ μὴ γινώσκων ἔλεγεν, οὕτως δε κινεῖσθαι μόνον...

мистикомъ. Правда, онъ попрежнему отрицалъ ветхій завѣтъ (ср. пророчества) и, вѣроятно, попрежнему діалектически ¹⁾ аргументировалъ свое отрицательное отношеніе къ нему; но теперь онъ больше „влекся“ къ другому: „отнюдь не должно испытывать писанія“, очевидно, имѣя въ виду писанія новаго завѣта—евангеліе и апостолъ Маркіона. Теперь не *ratio*, не *γνῶσις* у него на первомъ планѣ, а *πίστις* и *ἐλπίς*.

Гарнакъ въ своемъ тенденціозномъ стремленіи исключить Маркіона изъ числа гностиковъ указываетъ на ученіе его послѣдователя Апеллеса, какъ доказательство своей мысли. Въ этомъ случаѣ онъ придаетъ особенно большое значеніе ученію Апеллеса объ единомъ началѣ (*μία ἀρχή*). Свою диссертацию Гарнакъ озаглавливаетъ „*De Apellis gnosi monarchica*“ (Lipsiae. 1874) и старается въ ней доказать постепенную эволюцію во взглядахъ Апеллеса. Сначала будто-бы онъ выставилъ праведнаго деміурга, какъ противника благого бога, но позже перенесъ его дурныя свойства на особаго бога Израиля и закона. Свои воззрѣнія на свящ. писаніе ветхаго завѣта Апеллесъ долженъ былъ два раза измѣнить: вначалѣ онъ рѣшительно отвергалъ ветхій завѣтъ; затѣмъ, началъ различать въ немъ истинное и ложное, какъ показываютъ его „Силлогизмы“, наконецъ, уже будучи старикомъ, онъ склонился къ своему юношескому отрицанію ветхаго завѣта. Что касается его отношенія къ гносису и вѣрѣ, то онъ сначала признавалъ гносисъ, затѣмъ, подъ вліяніемъ Филумены, впалъ въ мистику и придавалъ все значеніе вѣрѣ. Потерпѣвши крушеніе въ гносисѣ, Апеллесъ сохранилъ вѣру въ единство Бога и во спасеніе, достигаемое

¹⁾ Такъ, относительно пророчествъ старецъ Апеллесъ говорилъ Родову: „пророчества обличаютъ сами себя, ибо не говорятъ нисколько правды; они не согласны между собою, лживы и противорѣчатъ одно другому“ (*Ἐφ' ἣ τὰς μὲν προφητείας ἑαυτὰς ἐλέγχειν διὰ τὸ μῆδεν ὅλως ἀληθὲς εἰρηκέναι· ἀσύμφωνοι γὰρ ὑπάρχουσι καὶ ἐνταῖς ἀντικείμενα*“).

чрезъ вѣру въ Распятаго (pp. 55—92). Въ своемъ послѣднемъ (4-мъ) изданіи „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ (s. 301 и слѣд.) Гарнакъ обращаетъ особое вниманіе на то, что „Апеллесъ, самый значительный ученикъ Маркіона, возвращается къ исповѣданію единаго Бога (*μία ἀρχή*) и понимаетъ деміурга и сатану, какъ ангеловъ его, не измѣняя основнымъ мыслямъ Маркіона, наоборотъ слѣдуя указаніямъ, какія онъ самъ далъ“. И въ примѣчаніи добавляетъ: „Его ученіе потому столь важно, что оно показываетъ, что можно утверждаться на основныхъ мысляхъ Маркіона и не быть дуалистомъ“.—Однако, доказать такую перемѣну во взглядахъ Апеллеса, какую хочетъ видѣть у него Гарнакъ, невозможно¹⁾; въ особенности трудно констатировать хоть нѣкоторое приближеніе Апеллеса къ церковному сознанію. Справедливо говоритъ Де Файе: „пусть не воображаютъ, будто, возвращая ученіе своей секты къ монотеизму, Апеллесъ думалъ сблизиться съ церковью. Это намѣреніе, если даже онъ имѣлъ бы его,—ему совсѣмъ не удалось... Въ поворотѣ Апеллеса къ монотеизму мы, однако, нѣчто цѣнимъ. Мы видимъ въ немъ доказательство независимости духа и особой рефлексіи... Этотъ ученикъ Маркіона имѣлъ талантъ, какого былъ лишень учитель. Онъ былъ діалектикъ“²⁾. Какъ діалектикъ, Апеллесъ, подобно своему современнику Тертуліану³⁾, также славившемуся своею діалектикой, и замѣтилъ логическую несостоятельность дуализма и устранилъ её. Но устраненіе это было *формальнымъ*, въ своемъ родѣ *діалектическимъ*, а не по содержанию. Утверждая на словахъ „монархію“ въ представленіи о божествѣ, Апеллесъ на самомъ дѣлѣ вводитъ въ теогонію и космогонію тѣ же самыя начала, какія обычны для гностиковъ вообще. У него имѣетъ мѣсто

¹⁾ Ср. *Hilgenfeld*. Die Ketzergeschichte, S. 535.

²⁾ *De Faye*. Gnostiques et Gnosticisme, p. 157.

³⁾ Ср. *Adver. Marc.* I, 15.

и единый Богъ (*μία ἀρχή*) и „высшій міръ“ (*mundus superior*), и какой-то „иной міръ“, до котораго не было заботы единому богу¹⁾, и сила, созданная высшимъ богомъ, но названная „вторымъ богомъ“ (*secundus deus*)²⁾, и множество ангельскихъ силъ“; а по Ипполиту³⁾, Апеллесъ признавалъ четырехъ боговъ. Созданный богъ (*secundus deus*) творить міръ „по подражанію“ (*ad imitationem*) высшему міру. Но этотъ міръ оказывается „не добрымъ“⁴⁾. Значитъ, откуда-то взялось зло, и весь ветхій завѣтъ явился заслуживающимъ отверженія. Въ ученіи объ искупленіи, о спасеніи только душъ, Апеллесъ повторяетъ положеніе своего учителя, точнѣе обще-гностическую догму.—Не отказался Апеллесъ отъ гностическихъ воззрѣній и къ концу своей жизни. Правда, онъ сдѣлался болѣе склоннымъ къ мистицизму, чѣмъ къ рационализму. Но вѣдь собственно гностицизмъ вовсе не былъ рационалистическимъ явленіемъ, а скорѣе именно мистическимъ. Затѣмъ, къ концу своей жизни Апеллесъ имѣлъ у себя лжепророчицу и придавалъ большое значеніе ея предсказаніямъ. Въ этомъ случаѣ онъ, конечно, думалъ не о приближеніи къ „великой церкви“, а подчинился общему гностическому духу, воздвигшему лжепророковъ; значитъ, пошелъ дальше своего учителя. Придвинулся ближе къ гностицизму Апеллесъ и въ томъ отношеніи, что, вопреки Маркіону, допускалъ аллегорію⁵⁾.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что стремленіе Гарнака, при исключеніи Маркіона изъ числа гностиковъ, видѣть или находить лишній аргументъ для этого въ ученіи его послѣдователя Апеллеса, будто-бы пришедшаго, не измѣняя основ-

¹⁾ *Ephraïmus*, haer. XLIV, 1 (Oehler. p. 692)... „ἐνὶ θεῷ, ἡγοῦν μὴ ἀρχῆ, οὐδὲν μετέλθει τῶν ἐν ταῦτα ἐν τῷ κόσμῳ τοῦτο γεγενημένων“.

²⁾ *Flavius*, c. XLVII. Ср. *Ephraïmus*. XLIV, 1 „ἄλλος θεός“.

³⁾ *Refutatio*, VII, 38.

⁴⁾ *Ephraïmus*, haer. XLIV, 1.

⁵⁾ Апелліане указывали на заблудшуюся овцу, какъ символъ ангела, создавшаго міръ и въ этомъ раскаявшагося. *Тертуллианъ*, О плотн Христа, VIII.—Гарнакъ также не отрицаетъ въ этомъ мѣстѣ аллегоріа Апеллеса. *Geschichte d. Altchr. Litteratur*, I, s. 198.

нимъ мыслямъ своего учителя, къ исповѣданію единого бога,—положительно несостоятельно. Монархіанство Апеллеса—рѣшительно малоцѣнно; ибо, какъ мы видѣли, оно логически не вяжется съ его системою и есть лишь діалектическое словозвѣтіе. Когда Родонъ, заклиная Апеллеса, просилъ его привести основанія, почему онъ признаетъ начало одно, то послѣдній поклялся, что „не знаетъ, почему нерожденный Богъ одинъ, и однако же вѣруетъ въ это“. Въ другихъ отношеніяхъ Апеллесъ высказываетъ много типичныхъ гностическихъ мыслей, больше, чѣмъ извѣстно изъ системы его учителя Маркіона. Въ виду этого изъ ученія послѣдователей Маркіона и особенно—Апеллеса мы имѣемъ достаточныя основанія заключать о гностической природѣ и гностическомъ характерѣ системы Маркіона. Будь Маркіонъ простымъ „церковнымъ реформаторомъ“, то и въ лицѣ его послѣдователей естественно ожидать встрѣтить христіанскихъ лжеучителей или еретиковъ, въ родѣ антитринитаріевъ или монтанистовъ. Въ дѣйствительности совсѣмъ не то.

Написать исторію маркіонитскихъ общинъ данныхъ нѣтъ. Есть только отрывочныя, весьма краткія указанія на то, что маркіониты существовали до VII в., а нѣкоторые предполагаютъ и до X в.

Лишь отъ одной вѣтви маркіонитства, именно, армянской, сохранился весьма важный памятникъ, относящійся къ V в. и находящійся въ сочиненіи армянскаго епископа Езника ¹⁾: „Ниспроверженіе ересей“ ²⁾. Это сочиненіе распа-

¹⁾ По словамъ Неймана, Езникъ по мѣсту своего рожденія называется Колпенсерскій (Kolpenzer); онъ былъ однимъ изъ замѣчательныхъ учениковъ св. Исаака и Месропа. Онъ получилъ образованіе въ различныхъ учебныхъ заведеніяхъ Сиріи и Греціи и поэтому владѣлъ греческимъ, сирскимъ и персидскимъ языками. Онъ процвѣталъ во 2-й половинѣ V в. и умеръ въ глубокой старости епископомъ въ Пакревантѣ, въ одномъ изъ округовъ армян. провинціи.

²⁾ Достояніемъ печати это сочиненіе, „написанное элегантнымъ армянскимъ стилемъ“,—стало только съ 1816 г. Первымъ переводчи-

дается на четыре отдѣла: первый поражает заблужденія язычниковъ вообще, второй—религіозную систему персовъ, третій—воззрѣнія греческихъ мудрецовъ и четвертый—еретическія положенія Маркіона. Порядокъ у Езника такой: въ началѣ каждаго отдѣла онъ излагаетъ взгляды, которые онъ намѣревается оспаривать—*чисто и безъ постороннихъ добавленій* (rein und ohne fremdartigen Zusatz). Затѣмъ слѣдуетъ весьма пространное опроверженіе этихъ взглядовъ. Благодаря именно такому методу работы изложеніе Маркіон. ученія у Езника и является весьма цѣннымъ для исторіи армянскихъ маркіонитовъ V в. Виндишманъ ¹⁾ высказываетъ даже предположеніе, что Езникъ сдѣлалъ въ данномъ случаѣ извлеченіе изъ „антитезъ“ Маркіона. Гарнакъ ²⁾ же считаетъ болѣе вѣроятнымъ думать, что Езникъ изложилъ ученіе Маркіона „на основаніи очерка маркіонитскаго ученія болѣе поздняго армянскаго ученика (Маркіона?) и собственныхъ свѣдѣній объ этой сектѣ“.

Система Маркіона по Езнику была такова.

1. Лжеучитель Маркіонъ признаетъ Возвышенное (божество) ³⁾, которое совершенно отлично отъ бога закона.

комъ книги Езника съ армянскаго на нѣмецкій языкъ былъ Carl. Friedrich Neumann. Впервые переводъ его появился въ Венеціи въ 1826 г., но доступнымъ для широкой публики онъ сталъ съ тѣхъ поръ, когда былъ напечатанъ въ журналѣ: „Zeitschrift für historische Theologie, 1834. Leipzig. B. IV. Erst. Stück. SS. 71...“ Въ томъ же 1834 г. появился другой нѣмецкій переводъ кв. Езника—Виндишмана, а въ 1853 г. французскій Le Vaillant de Florival. Мы имѣемъ подъ руками переводъ Неймана. Гарнакъ, составляя специальную статью „Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen“ (Zeitschrift für wissen. Theologie 1876 Ers. Heft S. 80..), провѣрилъ переводъ Неймана при помощи своего друга Hübschmann'a. По свидѣтельству Гарнака (S. 87), Гюбшманъ нашелъ нѣкоторыя неточности въ переводѣ Неймана, въ особенности въ отдѣлѣ объ искупленіи.

¹⁾ У Harnack'a. Zeitschrift für w. Theologie. 1876, S. 91.

²⁾ Harnack. Zeitschrift. S. 92.

³⁾ Hübschmann (A. Harnack. Beiträge zur Geschichte. S. 88) переводитъ здѣсь иначе: „признаетъ чуждое (другое, неизвѣстное) суще-

Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ утверждаетъ также, что матерія есть сущее (*die Materie ein Sein sei*) и что существуетъ три различныхъ неба. На одномъ, говоритъ онъ, обитаетъ Чуждый (*der Welt durchaus Fremde*), во второмъ—богъ закона, въ третьемъ находятся его воинства (*Heerschaaren*), а на землѣ есть матерія (*und auf der oder in der Erde ist die Materie*), которую онъ также называетъ силою (или *Wesen der Erde*).

2. Твореніе міра Маркіонъ, по Евнику, представлялъ по-библейски, но будто-бы еще „прибавлялъ, что богъ закона все сотворилъ чрезъ посредство матеріальнаго и что матерія служила ему какъ женская потенція, какъ жена для соединенія (*die Materie ihm gedient als weibliche Potenz, als Weib zur Begattung*)“.—Послѣ созданія міра богъ закона со своими воинствами взошелъ на небо, а матерія со своими сыновьями осталась на землѣ, и каждый господствовалъ въ принадлежащей ему области—матерія на землѣ и богъ закона на небѣ.

3. Когда Богъ закона увидѣлъ, что земля прекрасна, то задумалъ создать человѣка, который обиталъ бы на ней. Поэтому онъ сошелъ къ матеріи на землю и сказалъ ей: дай мнѣ праха (*Staub*), я вдуну въ него духъ мой, и такимъ образомъ мы создадимъ человѣка по моему образу. Матерія согласилась, и созданъ былъ Адамъ. Для него богъ закона сотворилъ жену и поселилъ ихъ въ рай. Они повиновались ему, почитали его, радовались ему, какъ дѣти¹⁾.

4. Адамъ очень понравился богу закона, и онъ рѣшилъ отдалить его отъ матеріи и всецѣло соединить съ собою

ство“ и въ примѣчаніи пишетъ: „армянское слово «*odag*» имѣть двойное значеніе: *ἄλλος* (ср. *Justin Apol. 1, 26. „ἄλλον τινὰ νομίζειν μείζονα*) и *ξένος*, ἄγνωστος“.

¹⁾ *Hübshmann* (S 87) переводитъ: „и они (ср. богъ закона и матерія) всегда приходили и давали приказанія (ср. Адаму) и радовались ему, какъ родители сыну“.

(ihn von der Materie zu entfernen¹⁾), und ganz mit sich zuvereinigen). Отведя Адама въ сторону, онъ сказалъ: Адамъ, я—богъ, и нѣтъ другого бога.. но если ты, кромѣ меня, поклонись другимъ богамъ, знай, что ты умрешь смертью. Тогда такой страхъ объялъ Адама, что онъ мало-по-малу окончательно удалился отъ матеріи (er sich nach und nach ganz von der Materie entfernte). —Когда матерія по своему обыкновению пришла къ Адаму, чтобы служить ему (um ihm zu dienen)²⁾ и увидѣла, что Адамъ невнимательно слушаетъ её..., то поняла, что богъ творенія обманулъ её. Она сказала: „источникъ глаза затемненъ своею водою (Die Quelle des Auges ist durch ihr Wasser verdunkelt)³⁾... Еще Адамъ не имѣетъ дѣтей, и я уже обманута чрезъ того (бога закона)... Такъ какъ онъ не сдержалъ договора со мною, то я создамъ множество боговъ и наполню ими міръ, чтобы не могли находить истиннаго бога, ища его“.—Свое рѣшеніе матерія привела въ исполненіе: создала много боговъ. Между множествомъ именъ боговъ затерялось имя бога, господя творенія. Вслѣдствіе этого потомки Адама попали на ложные пути (auf Irrwege) и не поклонялись богу творенія, потому матерія привлекла ихъ всѣхъ къ себѣ Разгнѣванный богъ творенія направилъ (соб. schleuderte—побросалъ) ихъ всѣхъ, по смерти, въ адъ, и они оставались въ аду 29 столѣтій.

4. Когда благой богъ высочайшій⁴⁾, который живетъ на третьемъ небѣ, увидѣлъ, что народы чрезъ злое дѣло⁵⁾

¹⁾ *Hübshmann* переводить (s. 88). „красть (zu stehlen) его у матеріи“

²⁾ Вѣрнѣе, конечно, переводить *Hübshmann*: „um ihm zu befehlen (приказывать ему)

³⁾ Эту мысль, выраженную образно, лучше передаетъ *Hübshmann*: „Von dem Anfang der Quelle her ist das Wasser derselben getrübt (отъ начала источника вода его становится мутною).

⁴⁾ *Hübshmann* .. *Unbekannte* (andere) Gott..

⁵⁾ *Hübshmann*: „das Menschengeschlecht zwischen zwei Betrügnern gequält werde“.

(durch die Bosheit) обоихъ—демиурга и матеріи—испорчены и направлены въ адъ; то онъ почувствовалъ состраданіе къ осужденнымъ и мучимымъ огнемъ. Поэтому онъ послалъ своего сына, чтобы спасти ихъ и повелѣлъ ему принять образъ раба и явиться между сынами бога закона въ видѣ челоуѣка (in der Form eines Menschen). Исцѣли, сказалъ онъ, ихъ раны¹⁾, воскреси ихъ умершихъ, отверзи глаза ихъ слѣзцамъ, соверши между ними даромъ величайшія чудеса (Heilungen), пока не увидитъ тебя богъ закона, и не позавидуетъ, и не заставитъ тебя умереть на крестѣ. По смерти ты сойдешь въ адъ и выведешь оттуда умершихъ, и пусть впредь не будетъ ада между живущими.—Сынъ божій сдѣлалъ все по слову отца; сойдя въ адъ, онъ взялъ души (die Geister), которыя тамъ были, и принесъ ихъ на третье небо, къ своему отцу.—Богъ закона сильно разгнѣвался: въ ярости онъ разорвалъ свои одежды... онъ помрачилъ свое солнце и окуталъ свой міръ мракомъ—и такимъ образомъ оставался онъ долгое время въ печали.—Тогда Иисусъ сошелъ во второй разъ и явился въ образѣ своего божества предъ богомъ закона, чтобы свести съ нимъ счеты за свою смерть (um mit ihm zu rechten wegen seines (Jesu) Todes)... Иисусъ сказалъ богу созданія: не ты ли написалъ въ твоихъ законахъ: кто убьетъ челоуѣка, тотъ долженъ умереть, и кто проливаетъ кровь праведнаго, его кровь должна быть пролита?.. Когда богъ творенія увидѣлъ, что онъ побѣжденъ.., тогда онъ опустился въ адъ и обратился съ просьбою²⁾ къ Иисусу: такъ какъ я грѣшенъ и умертвилъ тебя по невѣдѣнію, ибо я не зналъ, что ты богъ, посчиталъ тебя за челоуѣка, то я позволяю тебѣ всякую месть по отношенію ко мнѣ, какой (и) я могъ

¹⁾ У *Hübschmann'a*—ихъ прокаженныхъ (Aussätzigen).

²⁾ У *Hübschmann'a* (S. 90) нѣтъ упоминанія объ удаленіи бога закона во адъ и объ обращеніи его сказано: „da bat er flehentlich, т. е. „тогда онъ умолялъ“ его

подвергнуть тебя, если ты также благословляешь? 1). Послѣ этого оставилъ (verliess) его Иисусъ, отправился къ Павлу, открывъ ему учение вѣры и послалъ его возвѣщать, какимъ путемъ мы должны идти. Всѣ, которые вѣруютъ во Христа передаются этому праведному и благому (wurden diesem Gerechten und Guten übergeben) 2).

Этимъ кончается изложеніе системы Маркіона у Езника. Переводчикъ Нейманъ говоритъ 3): „Езникъ присоединяетъ, что это есть только начало заблужденій Маркіона, и онъ оставлялъ всякую другую рѣчь, такъ какъ то не всѣ (т. е. принимали), но только нѣкоторые приверженцы Маркіона знали и между собою передавали лишь устно (unter sich bloss mündlich mittheilten). Они говорили именно: „мы идемъ путемъ высшаго бога, далеко отъ бога творенія. Но какъ и какимъ образомъ это должно произойти,—этого не знаютъ всѣ“ 4).

Послѣ этого, по Нейману 5), слѣдуетъ въ армянскомъ текстѣ опроверженіе положеній Маркіона, которое обнимаетъ

1) Это мѣсто очень темное по обоимъ переводамъ и передается различно: у *Неймана*: so erlasse ich dir jede Rache, mit der ich dich heimsuchen wollte, wo du auch immer segest. У *Гюбшмана*: dafür gebe ich dir zur Genugthung alle jene, welche an dich glauben werden, dass da mit ihnen thun kannst, was da wilt (поэтому я представляю тебѣ для удовлетворенія всѣхъ тѣхъ, которые увѣруютъ въ тебя, чтобы ты могъ сдѣлать съ ними все, что ты хочешь).—Переводъ Гюбшмана дѣлаетъ понятнымъ по крайней мѣрѣ переходъ къ дальнѣйшему—къ проповѣди Иисуса или Павла. Тогда какъ при переводѣ Неймана онъ непонятенъ: ожидаешь приговора Иисуса богу закона, и вдругъ... „оставилъ его Иисусъ“..

2) Мѣсто также трудное для пониманія. У *Гюбшмана*: Павелъ проповѣдуетъ: „мы куплены цѣною и всѣ, которые вѣруютъ въ Иисуса, покупаются у этого праведнаго для благого“. *Виндшманн*. „освобождаются отъ праведнаго бога чрезъ благого“.

3) Zeitschrift für hist. Theologie. 1884. B. IV. S. 76.

4) „Wir gehen den Weg des höchsten Gottes, fern von dem Gotte der Geschöpfe. Wie aber und auf welche Weise dieses geschehen solle,—diess wissen nicht Alle“.

5) Zeitschrift f. h. Th. 1834. B. IV. S. 76.

14 главъ, а 15-ая и послѣдняя глава 4-й книги и всего сочиненія гласить слѣдующее: „этотъ Маркіонъ происходилъ изъ провинцій Понта и былъ сынъ епископа (идеть рассказъ по Епифанію)... Онъ утверждалъ, что „есть три основныхъ принципа—*добрый, праведный и дурной или злой* (drei Grundprinzipre gebe—*das gute, das gerechte und das schlechte oder böse*). Онъ признавалъ, что новый завѣтъ рѣшительно отличенъ отъ ветхаго“ и т. д. повтореніе того, что уже извѣстно о Маркіонѣ—изъ Тертуліана и Епифанія.

Нѣкоторые изслѣдователи, какъ напр. Салмонъ ¹⁾, вырываютъ цѣлую пропасть между древней системой Маркіона, извѣстной по источникамъ главнымъ образомъ II и III в., и системой его, изложенной у Езника. Салмонъ говоритъ: „эта мистическая система столь разнится отъ ученія Маркіона (извѣстнаго) по древнимъ источникамъ, что мы должны абсолютно отвергнуть её“.—Безспорно, отличіе системы, приписываемой Езникомъ Маркіону, отъ первоначальной системы Маркіона есть. Оно касается главнымъ образомъ представленія о матеріи, какъ *личною* началъ, и состоитъ въ *ясно выраженномъ* ученіи *о трехъ принципахъ* бытія. Второстепенное отличіе можно видѣть въ перенесеніи или точнѣе расширеніи Маркіоновой борьбы изъ-за человѣка между благимъ богомъ и богомъ ветхаго завѣта и на дохристіанскій періодъ, гдѣ борьба велась между матеріей и праведнымъ богомъ. Но эти различія не столь уже существенны, чтобы изъ-за нихъ отрицать всякую связь между двумя

¹⁾ A Dictionary of Christian Biography. W. Smith. v. III, p. 821—822. Салмонъ говоритъ. „Система, описанная у Езника—болѣе мистическаго, чѣмъ раціоналистическаго характера, и если мы примемъ ее за оригинальную форму маркіонизма, то Маркіонъ болѣе былъ бы обязанъ древнимъ гностикамъ, чѣмъ иначе мы могли бы предполагать. Однако эта система мистическая столь разнится отъ ученія Маркіона по древнимъ источникамъ, что мы должны абсолютно отвергнуть ее; ибо она вовсе не соединима съ гнозисомъ Маркіона, или гностикъ его вѣка не могъ такъ мыслить“.

системами. По крайней мѣрѣ, распространіе борьбы изъ-за человѣка на дохристіанскій періодъ, по справедливому замѣчанію Гарнака¹⁾, сдѣлано всецѣло въ *духъ* Маркіона, ибо лишь человѣкъ ригористически-настроенный и нравственно-последовательный могъ созерцать въ дохристіанской исторіи „только тѣни и грѣхъ“. Что касается главнаго различія двухъ системъ—относительно одушевленной, личной матеріи и 3-хъ началъ, то собственно и у Маркіона имѣли мѣсто всѣ эти три начала съ тѣмъ только различіемъ, что онъ отгнѣялъ преимущественно дуалистическую борьбу въ христіанской исторіи между благимъ и праведнымъ богомъ. Въ концѣ концовъ остается лишь одно важное отличіе системы Маркіона по Езнику отъ той же системы по древнимъ источникамъ—это превращеніе матеріи изъ инертнаго въ живое дѣятельное начало. За то мы имѣемъ много тождественныхъ чертъ въ ученіи Маркіона по Езнику и по древнимъ источникамъ, напр. въ противоположеніи двухъ завѣтовъ, въ ученіи о воскресеніи лишь духа, о многократномъ крещеніи, предоставленіи права крестить и женщинамъ и т. п.

Въ виду сказаннаго, мы присоединяемся къ заключенію Гарнака²⁾ о Маркіоновской системѣ по Езнику: „Немногія стороны, по которымъ пытается дать Езникъ очеркъ маркіонитской системы,—въ дѣйствительности весьма цѣнные источники для установленія, правда, не прямого ученія самого главы, но одной вѣтви его школы, которая вѣрнѣе сохранила первоначальныя мысли Маркіона, чѣмъ маркіониты Сиріи и Персіи“.—Между тѣмъ признаніе тѣснаго родства между двумя системами является новымъ и сильнымъ дока-

¹⁾ Zur Geschichte d. mark. Kirchen (Zeitschrift f. w. Theologie. 1876, S. 95).

²⁾ Ibidem. S. 85.

зательствомъ гностической природы и характера системы Маркіона. „Всегда сомнѣвались, говорить Мидъ ¹⁾, нужно ли относить Маркіона къ гностикамъ, однако теперь благодаря сочиненію Езника (или Езнига) сомнѣніе устраняется“.

¹⁾ *G. R. S. Mead. Fragments of a faith forgotten*, p. 246 — *W. Möller. Geschichte der Kosmogonie*. S. 378. Cp. *G. Salmon. A Dictionary. Smith*. III, p. 821.

VI. Вардесанъ.

Послѣднимъ ¹⁾ значительнымъ гностикомъ на востокѣ считается Вардесанъ (154—222).

Вардесанъ былъ выдающеюся личностью среди позднѣйшихъ гностиковъ какъ по внѣшнимъ условіямъ жизни, такъ и по личной талантливости и энергичной дѣятельности. Человѣкъ высоко-аристократическаго рода, сотоварищъ наслѣдника престола, а потомъ другъ Едесскаго князя, въ совершенствѣ постигшій халдейскую мудрость, знакомый (если вѣрить Епифанію) и съ эллинскою наукою, великій астрологъ и ученикъ языческаго жреца, Вардесанъ по принятіи христіанства на 25 году жизни сдѣлался ревностнымъ миссіонеромъ, просвѣтившимъ по преданію княжество Едесское, выдающимся историкомъ и церковнымъ писателемъ, полеми-

¹⁾ Мы опускаемъ Татьяна, по популярному мнѣнію, сирійскаго гностика, время рожденія котораго опредѣляется только приблизительно, 110—125 (См. *O. Bardenhewer. Geschichte d. altkirchl. Litteratur. B. I, S. 244, an. 2*), а время смерти совсѣмъ неизвѣстно. Нѣтъ основаній причислять къ гностикамъ этого ученика христіанскаго мученика св. Іустина (*Ириней, I, 27*; ср. *Евсевій, Цер. Ист. IV, 24*; *Епифаній, ерес. XLVI, 1*; *Ипполитъ, Refutatio, VIII, 16*; *X, 18*) и учителя христіанскаго писателя противъ ересей, особенно противъ гностиковъ—Родона (*Евсевій, Цер. Ист. V, 13*), хотя въ числѣ его заблужденій, указываемыхъ св. Иринеємъ и Епифаніемъ, есть и гностическія (Ср. *Bardenhewer. B. I, S. 259, 261*).—Неандеръ и Вауръ не даютъ Татьяну мѣста среди гностиковъ. Липсій въ своемъ обзорѣни гностицизма (*Allgemeine Encyclopädie. I, S. 302...*) приводитъ его, но лишь за тѣмъ, чтобы защитить отъ обвиненій въ ереси. Гильгенфельдъ тоже не причисляетъ Татьяна къ какой либо гностической школѣ, а только указываетъ на его заблужденія (*Die Ketzergeschichte. SS. 384—397*). У новѣйшихъ ересеологовъ Татьяна не разсматривается среди гностиковъ.

зировавшимъ противъ еретиковъ,—и почти исповѣдникомъ, а къ концу жизни самъ становится въ ряды гностиковъ, пріобрѣтаетъ себѣ много послѣдователей, среди которыхъ былъ и его талантливый сынъ Гармоній, полагаетъ начало сирской церковной поэзіи, излагаетъ свое ученіе въ гимнахъ, распѣвавшихся ничего не подозревавшими въ нихъ ху-дого христіанами, и умираетъ маститымъ старцемъ, оставивъ по себѣ память „перваго христіанскаго историка культуры“ и посредника между мудростью востока и образованностью запада.

Было бы важно изложить жизнь, ученіе и дѣятельность Вардесана по его собственнымъ сочиненіямъ, которыхъ при-писывается ему очень много. Но сдѣлать это весьма затруд-нительно въ виду того, что одни изъ важнѣйшихъ сочине-ній Вардесана утрачены, другія искажены, третьи сомнитель-ны. Церковный историкъ Евсевій говоритъ ¹⁾: „(Вардесанъ) написалъ на своемъ (отечественномъ—τῆ οἰκείᾳ) языкѣ діалоги противъ послѣдователей Маркіона и нѣкоторыхъ другихъ, вводящихъ разныя ученія (πρὸς τοὺς κατὰ Μαρκίωνα καὶ τινὰς ἑτέροους διαφόρων προιστάμενος δογμάτων διαλόγους), послѣ написалъ великое множество иныхъ сочиненій, которыя ученики (γυμνάσιοι) перевели съ сирскаго на греческій языкъ. Между ними есть его весьма достойный (ἰκανώτατος) діалогъ о судьбѣ (περὶ εἰμαρμένης) къ Антонину, много и другихъ сочиненій, говорятъ, онъ написалъ и по поводу быв-шаго тогда гоненія“. Въ Praepar. evangel. VI, 9 ²⁾ Евсевій упоминаетъ о діалогахъ Вардесана, написанныхъ съ учени-ками (ἐν τοῖς πρὸς τοὺς ἑτέροους Διαλόγοις,—quos ad disciplinae so-cios scripsit Dialogis) и дѣлаетъ изъ нихъ дальше обширное

¹⁾ Ἐκκλησιαστ. ἱστορίαι, IV, 30 (Eusebius Werke B. II, p. 392). Русскій переводчикъ (стр. 223) неправильно относитъ послѣднія слова въ при-ведеваемомъ нами текстѣ къ діалогу „(сочиненіе) написанное имъ, какъ говорятъ, по поводу бывшаго въ то время гоненія“. Въ текстѣ стоитъ: (περὶ εἰμαρμένης διάλογος), ὅσα τε ἄλλα ψισὶν αὐτὸν προφάσει τοῦ τότε διωγμοῦ συγγράψαι.

²⁾ Migne. T. XXI, с. 463.

извлечение (с. X, сс. 463—478). Также большое извлечение изъ этихъ діалоговъ имѣеть мѣсто въ псевдо-климентовыхъ „Recognitionibus“—L. IX, с. XIX—XXIX ¹⁾. О многочисленныхъ сочиненіяхъ Вардесана упоминають Епифаній ²⁾ и Θεодоритъ ³⁾, при чемъ Θεодоритъ замѣчаетъ, что среди нихъ онъ нашелъ между прочимъ и—κατὰ εἰσαρήννης, *adversus fatum*; о томъ, чтобы это былъ діалогъ, направленный къ Антонину, рѣчи нѣтъ; а Епифаній совсѣмъ не называетъ этого сочиненія, онъ замѣчаетъ только, что Вардесанъ „состязался много съ астрономомъ Авидею противъ (ученія о) судьбы“ (κατὰ εἰσαρήννης, *contra fatum*)⁴⁾. Въ 1855 г. Cureton издалъ сирійскую рукопись, открытую вмѣстѣ съ другими въ 1843 г. въ сир. нитр. монастырѣ архид. Таттамомъ, содержащую діалогъ Вардесана, подъ заглавіемъ „Liber legum regionum“, и отождествилъ его съ упоминаемыми—оо. и писателями церкви—діалогами о „судьбѣ“. Нѣмецкій переводчикъ этого діалога Мерх согласился съ Куретономъ⁴⁾. Но такъ какъ діалогъ „Liber legum regionum“ явно не можетъ принадлежать Вардесану, а написанъ его ученикомъ Филиппомъ или неизвѣстнымъ лицомъ, что признають Куретонъ и Мерксъ, то отсюда дѣлали выводъ о недоброкачественности отеческихъ свидѣтельствъ, приписывающихъ въ данномъ случаѣ Вардесану не принадлежащее ему сочиненіе ⁵⁾. Француз. ученый Нб ⁶⁾ доказалъ, что ошибаются въ этомъ вопросѣ не отцы Церкви, а сами изслѣдователи. *Harnack* ⁷⁾ призналъ доказательную силу за разсужденіями Нб, а Феликсъ Газе въ упомянутомъ изслѣдованіи обстоятельно развилъ ихъ и популяризовалъ.

¹⁾ Migne. T. I, ser. graec. сс. 1409—1419.

²⁾ Haeres. LVI, 1 (*Oehler. Corpus. II, 2, p. 144*).

³⁾ Haeret. fabul. I, 22 (*Migne, Ser. graec. t. LXXXIII, с. 371*).

⁴⁾ Ср. также Mansel p. 140—141.

⁵⁾ *Felix Haase. Zur Bardesanischen Gnosis. Leipzig. 1910. S. 1—2. 9—10.*

⁶⁾ Bardesan l'astrologue. Le livre des lois des pays. Paris. 1899.

⁷⁾ *Harnack Geschichte der altchr. Litteratur bis Eusebius. Theil II. Die Chronologie, B. II. Leipzig. 1904. S. 130.*

Но и Газе указали на то, что церковные писатели нигдѣ не упоминають, чтобы Вардесанъ написалъ діалогъ „Liber legum regionum“. Евсевій приписываетъ Вардесану діалогъ περί εἰρ., называетъ діалоги Вардесана съ учениками, а Θεодоритъ говоритъ о діалогѣ καθ' εἰρημότητος. Повидимому, былъ не одинъ діалогъ о судьбѣ, связанный съ именемъ Вардесана. При этомъ чрезвычайно важно слѣдующее обстоятельство. Самъ Вардесанъ въ діалогѣ „Liber legum“ заявляетъ ¹⁾, что онъ нѣкогда съ любовью занимался искусствомъ халдеевъ, т. е. астрологіей и объ этомъ написалъ книгу, изъ которой цитируетъ далѣе отрывокъ. Газе думаетъ, что раня́йшее писаніе, цитируемое Вардесаномъ, есть его діалогъ περί εἰρημότητος, въ *доказательство* судьбы, въ защиту астрологическаго ученія, (діалогъ) который могъ быть написанъ имъ въ молодости и поданъ императору-философу М. Аврелію ²⁾. Діалогъ же „Liber legum“, наоборотъ, написанъ *противъ* судьбы, т. е. противъ астрологическаго ученія и главнаго представителя его Авиды. Въ такомъ случаѣ есть основаніе сблизать его „съ діалогами Вардесана съ учениками“ и съ діалогомъ καθ' εἰρημότητος (ибо κατά имѣетъ значеніе *противъ*, =лат. contra, adversus), тѣмъ болѣе Епифаній какъ разъ и упоминаетъ объ астрологѣ Авидѣ, съ которымъ состязался Вардесанъ. Діалогъ „Liber legum“, какъ воспроизведеніе полемической бесѣды Вардесана и его учениковъ съ Авидою, написанъ по-сирски, а затѣмъ пере-

¹⁾ Liber legum regionum c. XVIII: „Scio (sc. Bardesanes) esse homines qui chaldaei vocantur, et alios qui scientiam huius artis dilexerunt sicut etiam ego olim eam dilexi. Quaemadmodum a me dictum est alio loco“... Переводъ Nau. Patrologia syriaca. Pars pr. Tom. secun. p. 565.

²⁾ Harnack (Geschichte d. altchr. Litteratur. II. Die Chronologie. B. II. S. 130, anm. 3; ср. II, 1, S. 522...) высказываетъ предположеніе, что Вардес. діалогъ περί εἰρημότητος слѣдуетъ отождествить съ псевдо-мелитоновскою апологіей. Haase (Zur Bardes. Gnosis, S. 67—72) и особенно цитируемый имъ (S. 72, anm. 3) Jülicher скептически относятся къ его догадкѣ.

веденъ на греческій языкъ его учениками или ученикомъ, по всей вѣроятности, Филиппомъ. Греческимъ переводомъ воспользовались Евсевій и Recognitiones. Судьба сирскаго подлинника неизвѣстна. Но вскорѣ явилась вторая редакція діалога „*Libet legum*“, она-то и лежитъ въ основѣ изданнаго Куретономъ діалога ¹⁾, который могъ явиться въ началѣ III в. и не позже половины его ²⁾.—Кромѣ діалоговъ, Ефремъ Сиринъ ³⁾ приписываетъ Вардесану книгу 150 псалмовъ или гимновъ, которыми Вардесанъ, какъ новый Давидъ, пытался увлечь сердца народа. Правда, Созомень ⁴⁾ и Θεодоритъ ⁵⁾ говорятъ, что образованный по-эллиниски сынъ Вардесана Гармоній первый усвоилъ для сирійскаго языка метрическія формы и музыкальные аккомпанименты; они не упоминаютъ о Вардесанѣ, какъ, напротивъ, Ефремъ не упоминаетъ о Гармоніи. Противорѣчіе думаютъ примирить такимъ образомъ: или Гармоній собралъ и редактировалъ гимны отца ⁶⁾ или что гимны написаны Гармоніемъ по внушенію и при жизни от-

¹⁾ F. Haase. Zur Bardesanischen Gnosis. S. 1... 10—16. 48.

²⁾ См., напр., Harnack. Geschichte altchr. Litteratur. B. I, 1. S. 190.

³⁾ S. Patris nostri Ephraemi syri opera omnia. Tomus secundus—syriace et latine. Romae. 1740 (Editio S. Ev. Assemani) Sermo LIII, p. 554B. „Davidem sibi imitandum proposuit... Scripsit itaque Psalmos quinquaginta centum“. Ср Acta S. Ephraemi. XXXIII. Syr. T. III (1743) p. LII—LIII.

⁴⁾ Sozom. hist. eccl. III, 16: „Ὁὐκ ἀγνωσθὲ δὲ, ὡς καὶ πάλαι ἐλλογιμώτατος τοῦτον τὸν τρόπον παρὰ Ὀροσηνοῖς ἐγένοντο, Βαρδησάνης τε, ὃς τὴν παρ' αὐτοῦ καλουμένην αἴρεσιν συνεστήσατο, καὶ Ἀρμόνιος ὁ Βαρδησάνου παῖς, ὃν ψασι διὰ τῶν παρ' Ἑλλήσι λόγων ἀχθέντα πρῶτον μέτροις καὶ νόμοις μουσικοῖς τὴν πάτριον φωνὴν ὑπαγαγεῖν καὶ χοροῖς παραδοῦναι, καθάπερ καὶ νῦν πολλὰκις οἱ Σύροι ψάλλουσιν, οὐ τοῖς Ἀρμονίου σογγράμμασιν, ἀλλὰ τοῖς μέλεσι χρώμενοι“ (Migne, Patrologiae cursus, ser. gr. T. LXVII, c. 1⁰89) рус. пер. 207.

⁵⁾ Theodoret. Hist. eccl. IV, 29, 2: „ἐπειδὴ Ἀρμόνιος, ὁ Βαρδησάνου, ἰδὼς τινὰς συνθεθεῖκε πάλαι καὶ τῆ τοῦ μέλους ἡδονῇ τὴν ἀσέβειαν κεράσας κατεκῆλει τοὺς ἀκούοντας καὶ πρὸς ἄλεθρον ἤγγραυε τὴν ἁρμονίαν τοῦ μέλους ἐκείθεν λαβὼν ἀνέμιξε τὴν εὐσέβειαν καὶ προσήνοχε τοῖς ἀκούουσιν ἤδιστον ὁμοῦ καὶ ὄνησιφόρον φάρμακον“. Die gr. christ. Schriftsteller. Theodoret. Kirchengeschichte. Von L. Parmentier. Leipzig. 1911, p. 269, рус. пер. 295.

⁶⁾ Harnack. Geschichte der altchr. Litteratur. I, 1. S. 187.

ца 1).—Вардесанъ, во время своего удаленія въ Арменію, написалъ историческое сочиненіе объ армянскихъ князьяхъ Вагерсѣ и его сынѣ Косру, каковымъ сочиненіемъ пользовался Моисей Хоренъ 2). Отъ Порфирія мы узнаемъ, что Вардесанъ написалъ сочиненіе объ Индіи на основаніи свѣдѣній, полученныхъ отъ посольства изъ Индіи къ Гелиогабалу (218—222), воспитывавшемуся въ Эмесѣ 3).—Въ приложеніяхъ къ актамъ Θомы, которые сами происходятъ, повидимому, изъ Вардесановыхъ кружковъ 4), имѣютъ мѣсто нѣкоторыя произведенія, по изслѣдованіямъ ученыхъ 5), принадлежащія Вардесану: это гимнъ о душѣ, ода о Софіи и двѣ священныхъ молитвы 6).—Георгъ, арабскій епископъ, цитируетъ сочиненіе Вардесана „о сборищахъ небесныхъ звѣздъ“ 7).

1) *Hort*. Въ „A Dictionary“... Smith. V. I, p. 252.

2) *F. Nau*. Dictionnaire de theolog. cathol. Vacant. Paris. 1903. T II, с. 392. 394. Ср. *Harnack*. Geschichte. I, 1. S. 188.

3) *F. Nau*. Patrologia syriaca. Par. I, T. II, p. 493—494.

4) *Krüger*. У *Hauck'a*. B. II. S. 401.

5) *Noeldeke* (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft*. T. XXV, p. 676). См. *Nau*. Patrologia syriaca. Pars. T. II, p. 495: *Thilo* и *Macke*. См. *Lipsius*. Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. B. I. Braunschweig. 1883, SS. 292—321. *Mead*. Fragments of a fait forgotten, p. 396.

6) По словамъ *Lipsius'a* (Die Apokryphen. S. 292...), *гимнъ о душѣ* есть подлинно гностическая пѣснь, которая первоначально во всякомъ случаѣ была написана по-сирійски и оказалась приложенною къ актамъ Θомы, къ которымъ она не принадлежитъ на самомъ дѣлѣ,—лишь по счастливому случаю. Гимнъ изображаетъ судьбу души, которая была послана изъ своей небесной родины, чтобы достать перлы, хранимые амѣю; но она забыла внизу о своемъ посольствѣ, пока не напомнило ей письмо отца, матери и брата; тогда она исполнила свое порученіе, получила обратно свою блестящую одежду, какую она нѣкогда носила, и возвращается на родину Текстъ см. у *Lipsius'a* S. 292—296.—II. *Ода Софіи* была написана тоже по-сирійски. Это есть пѣснь о бракѣ Софіи, которая соединилась со Христомъ, своимъ женихомъ, и снова вводится въ высшее царство свѣта. Текстъ у *Lipsius'a*. S. 301—303, а также въ специальномъ изданіи *E. Preuschen* Zwei gnostischen Hymnen. Gieszen. 1904—III. Двѣ свящ. молитвы родственны указаннымъ памятникамъ. Текстъ у *Lipsius'a*, S. 311—313.

7) *Nau*. Patrologia syriaca. I, II, с. 513. 612 614.

Фиристъ говоритъ ¹⁾: «Ибнъ Дейсанъ есть авторъ книги: „Свѣтъ и мракъ“,—„Духовная сущность истины“—„Движущееся и пребывающее“» ²⁾.

Какъ видно, Вардесанъ былъ довольно плодовитый писатель. Но, къ сожалѣнію, сочиненія Вардесана очень плохо сохранились. Правда, мы имѣемъ цѣлый открытый Куретонномъ діалогъ—*Liber legum regionum*. Однако Вардесанъ не авторъ его ³⁾; онъ написанъ, вѣроятно, уже послѣ смерти Вардесана ⁴⁾. Конечно, Вардесанъ принималъ участіе въ этомъ „діалогѣ съ учениками“ въ ихъ спорѣ противъ астролога Авиды. Это твердо засвидѣтельствовано ⁵⁾. Однако, редакція діалога принадлежитъ ученикамъ Вардесана, по всей вѣроятности, Филиппу, и рѣшить вопросъ,—что собственно составляетъ ученіе Вардесана и что представляетъ добавленіе или измѣненіе его учениковъ—(рѣшить) очень трудно ⁶⁾ Намъ кажется, нужно согласиться съ оцѣнкою этого діалога Гильгенфельдомъ, что онъ представляетъ собою „болѣе позднее преобразование подлиннаго ученія Вардесана“; хотя Ф. Газе ⁷⁾ оспариваетъ его и считаетъ діалогъ имѣющимъ право на достовѣрность только въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ совпадаетъ съ фрагментами изъ него Евсевія и *Recognitionum*.—Сочиненія, приписываемыя новыми изслѣдователями Вардесану, изъ актовъ *Θομης*—гимнъ о душѣ и другія, однако, не надписываются его именемъ. Поэтому они не могутъ быть

¹⁾ *G. Flügel*. Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig. 1862 S. 162.

²⁾ *Hort* (A Dictionary... Smith. U. I, p. 256) и *Krüger* (Realen-cyklopädie, B. II. Nauck. S. 401) не считаютъ указанныя сочиненія подлинно-Вардесановскими и относятъ ихъ къ тому періоду, когда секта подверглась персидскому и маних. вліянію.

³⁾ *Harnack* Geschichte, I, 1. S 190.

⁴⁾ *Hilgenfeld*. Bardesanes, der letzte Gnostiker. Leipzig. 1864 S. 28—29

⁵⁾ *Harnack*. Geschichte. I, 1. S. 190—191.

⁶⁾ См. Упомянаніе Евсевія „о діалогахъ съ учениками“ (*Praeparatio*. VI, 10); ср. *Recognitiones*. IX, 19... Епифаній—ересъ LVI, 1.

⁷⁾ *Haase*. Zur Bardesanischen Gnosis S. 75.

прямыми источниками для изображенія системы Вардесана, ибо ихъ принадлежность Вардесану *только доказывается* сходствомъ содержащагося въ нихъ ученія съ подлиннымъ ученіемъ Вардесана ¹⁾.—Самое важное сочиненіе Вардесана—его гимны,—гдѣ излагалось его ученіе,—не сохранились .

Такимъ образомъ мы видимъ, что нѣтъ никакой возможности изобразить не только жизнь и дѣятельность, но хоть ученіе Вардесана на основаніи его сочиненій.

Главнымъ источникомъ для возстановленія системы Вардесана и отчасти его жизни справедливо считаются творенія св. Ефрема Сирива ²⁾, гимны, или, какъ они названы въ изданіи Assemani, „*Sermones Polemici adversus hereses—LVI*“ ³⁾. Особенно важны послѣднія рѣчи или гимны. Затѣмъ имѣютъ значеніе акты св. Ефрема, напечатанные въ началѣ III латиносир. тома изданія Ассемани (XXII—LXIII).—Церковные историки Евсевій ⁴⁾, Созомень ⁵⁾, Θεодоритъ ⁶⁾ и ересеологи Ипполитъ ⁷⁾, Епифаній ⁸⁾ не говорятъ о Вардесанѣ ничего цѣннаго и новаго сравнительно съ Ефремомъ, за исключеніемъ общихъ и не вполне вразумительныхъ указаній на его литературно-полемическую дѣятельность. Блаж. Іеронимъ ⁹⁾ въ своемъ изложеніи о Вардесанѣ слѣдуетъ Евсевию.

¹⁾ См. *Lipsius*. Die Apokryphen SS. 300—319.

²⁾ *Harnack*. Geschichte I, 1. S. 185—186; *Hort*. A Dictionary. Smith I, 252. *Krüger*. Realencyklopädie—Hauck'a. B. II. S. 401.—*Nau*, T. *Haase* (Zur Bard. Gnosis, 72—73) и отчасти *Krüger* (S. 402), не смѣя отрицать конечно главенство источника, все-таки обвиняютъ Ефрема въ недостаткѣ объективности и полемическомъ задорѣ. Однако Нб приписываетъ Ефрему заслугу часто правильнаго пониманія Вардесана (qui (sc. Ephraem) cut le mérite de comprendre souvent Bardesane—*y Haase* S. 72, ann 4).

³⁾ T. II. Syriace et latine. p. XXVIII, 437..

⁴⁾ Церков. Истоп. IV, 30; ср. Праерар. еван VI, 9

⁵⁾ Цер. Ист. III, 16.

⁶⁾ Церк. Истоп. IV, 26; haer. fab. I, 22.

⁷⁾ Refutatio, VI, 35, VII, 31.

⁸⁾ Ерес. LVI.

⁹⁾ De vir. illustr. 33 и нѣк. др. мѣста.

Есть нѣкоторые другіе источники, содержащіе отрывочныя свѣдѣнія о жизни, дѣятельности и ученіи Вардесана или его учениковъ. Они собраны у Harnack'a ¹⁾ и Nau ²⁾.

По свидѣтельству Михаила сирскаго³⁾, патріарха Антіох., родители Вардесана Нугама и Назирамъ (Nuhamā и Nahsirām) переселились изъ Персіи или Парсіи въ 144 г. въ правленіе Ману VIII (139—163, 167—179) въ Едессу, расположенную вблизи рѣки Десана (Daisan). Здѣсь у нихъ родился въ 154 г. ⁴⁾ сынъ, котораго они назвали по имени рѣки—Ibn Daisan, Bar—Daisan, передѣланное потомъ въ греческое Βαρδαιάνης. На иностранное происхожденіе Вардесана указываютъ наименованія его пареяниномъ (Βαρδαιάνης ὁ Πάρθος) ⁵⁾ и вавилоняниномъ (ἄνθρωπος Βαβυλώνιος) ⁶⁾. По объясненію Нб ⁷⁾, „мужъ вавилонянинъ“ означаетъ халдеянина, т. е. человѣка, искуснаго въ астрологіи. Названіе Вардесана у Ипполита ⁸⁾ „армениномъ“ (Bar. τὸν Ἀρμένιον—Armenicum) объясняется

¹⁾ Geschichte der altchr. Litteratur. I, 1. S. 184—191.

²⁾ Patrologia syriaca I, II, p. 492—535.

³⁾ См. Nau. Patrologia syriaca, I, II, 523. Ср. Bar Hebraeus—Patr. syriac. p. 526.

⁴⁾ Edessenische Chronik: „Am II Tammuz des Jahres 465 wurde Bardesanes geboren=11 Juli 154 (L. Hallier. Texte und Unters. IX, 1, S 90). Свидѣтельство относится къ VI-му вѣку. То же ср. и у Bar Hebraeus'a (Patr. syriac. 526): „Vixit Bardesanes annos 68 et obiit anno 533 (=222); слѣд. рожденъ въ 154 г. Michael Syrus (Patr. syr. p. 524): „Et mortuus est Bardesanes anno 533, sexaginta et octo annos natus“.—Ho Elias Nisibenus (въ X в Patr. syr. p. 510) говоритъ: Bardesanem natum esse 11 Tammuz anno 445 Graecorum (=134) Последняя дата считается ошибкою (Ср. Harnack. Geschichte I, 1, S. 190; Edes chron. Hallier, S. 90, находящей себѣ объясненіе въ смѣшеніи Антолиновъ. Möller. Kirchengeschichte I, S. 165.

⁵⁾ Юлій Африканъ въ не сохранив. сочиненіи „Кестои“. См. Harnack. Geschichte, I, 1, S. 184.

⁶⁾ У Порфирія въ его сочиненіи „De abstinentia“ IV, 17. Онъ же называетъ Вардесана происходящимъ „ἐκ Μεσοποταμίας“. См. Harnack. Geschichte I, 1. S. 184—185.

⁷⁾ Patrologia syr. I, II, p. 492.

⁸⁾ Refutatio VII, 31.

сообщеніемъ Михаила Хорена ¹⁾ о проповѣди Вардесана въ Арменіи.—Родители Вардесана были люди высокаго рода и, повидимому, играли немалую политическую роль ²⁾. Въ Едессѣ они были приняты при дворѣ, гдѣ ихъ сынъ получилъ воспитаніе съ наслѣднымъ принцемъ Авгаремъ ³⁾. По свидѣтельству Юлія Африкана ⁴⁾, современника Вардесана, послѣдній славился въ особенности какъ стрѣлокъ изъ лука. По словамъ Елифанія ⁵⁾, Вардесанъ зналъ два языка—сирскій и греческій—и, значить, получилъ вообще эллинское образованіе.—Это извѣстіе находитъ себѣ подтвержденіе у Михаила Сирійскаго ⁶⁾. По его словамъ, родители Вардесана изъ Едессы „отправились въ Іераполь или Мабугъ и поселились въ домѣ жреца Анудузбара. Онъ принялъ (ассерит) ⁷⁾ Вардесана, воспиталъ и научилъ языческимъ гимнамъ“. Въ діалогѣ „*Liber legum regionum*“ ⁸⁾ самъ Вардесанъ приглашаетъ своего оппонента прочитатъ книги халдейскія или вавилонскія и египетскія, а потомъ заявляетъ, что ученіе обѣихъ

¹⁾ *Garnack. Geschichte*, I, 1. S. 188.

²⁾ Ихъ переселеніе въ Едессу, а поздыѣе въ Мабугъ или Іераполь, повидимому, стояло въ связи съ какимъ то революціонно-политическимъ движеніемъ (Ср. *Nau. Vacant*, II, с. 391).

³⁾ Елифаній. Ер. LVI, 1; ср. свидѣтельство Юлія Афр.

⁴⁾ „Εἶδον καὶ αὐτὸς ἐν Ἀβγάρον τοῦ βασιλέως Μάννου τοῦ παιδὸς αὐτοῦ πολλὰς περὰ σοντος ἐμοῦ ὑψηλῆσωνμένου. Τεξότης οὕτω θεῖνός ἦν, ὥστε θήρας ποτὲ ἡμῖν οὐσης ἀμφὶ ρεσημβρίαν... ἦν δὲ ἀρα ἀσφὸς τεξότης Βαρδισάνης εἰπερ τις ἕτερος... ἐθαυμάζομεν δὲ ὄρωντες“,—у Hilgenfeld'a. *Der letzte Gnostiker*. S. 14—15, anm. 6.

⁵⁾ Haerz. LVI: λόγιός τις ὢν ἐν ταῖς διὰ γλώσσαις — Ἑλληνικῇ τε διαλέκτῳ καὶ τῇ τῶν Σύρων φωνῇ.

⁶⁾ *Patrologia syriaca*, I, II, p. 523. Ср. *Var Hebraeus. Patr. syr.* I, II, p. 826.

⁷⁾ „Asserit“—*Nau* понимаетъ въ смыслѣ усыновленія („adopta“). Это могло произойти вслѣдствіе внезапной смерти родителей Вардесана, въ связи съ революціоннымъ движеніемъ въ Едессѣ, гдѣ они находились въ близкихъ отношеніяхъ къ прежнему князю. Ср. *A. Vacant. Dictionnaire*, II, с. 391

⁸⁾ Переводъ *Nau. Patrologia syr.* I, II, 25; с. 581.

странъ (Вавилонія и Египта) одно и то же. По Евсевію ¹⁾, Вардесанъ прекрасно владѣлъ сирскимъ языкомъ и достигъ совершенства въ халдейской мудрости.—Въ возрастѣ 25-ти лѣтъ, т. е. въ 179 г., по порученію пріютившаго его жреца Мабугейскаго, Вардесанъ отправляется въ Едессу для покупки домашнихъ вещей. Здѣсь ему случайно пришлось услышать проповѣдь епископа Гистаспа, объяснявшаго народу Св. Писаніе. Разсужденія епископа понравились Вардесану, и онъ просилъ Гистаспа научить его тайнамъ (mysteria) христіанскимъ. Епископъ исполнилъ его желаніе. Вардесанъ пожелалъ креститься; крещеніе совершается, и Вардесанъ поставляется во діакона ²⁾.—Къ этому времени, т. е. къ 179 г. от. носится и воцареніе Авгаря IX, бывшаго товарища по воспитанію и друга Вардесана. Какъ человѣкъ по натурѣ энергичный, талантливый и увлекающійся, Вардесанъ съ жаромъ отдался на служеніе новой религіи. Онъ проповѣдуетъ въ Едессѣ, по Вар Хебраеусу ³⁾, христіанское ученіе. И вѣроятно, его талантливость, краснорѣчіе, воодушевленіе и высокое положеніе при дворѣ доставили ему полный успѣхъ ⁴⁾: Едесса сдѣлалась христіанскимъ царствомъ и Авгаръ IX (179—216)—первымъ христ. княземъ или царемъ ⁵⁾. Христіанской миссіей Вардесанъ не ограничился. Онъ выступаетъ и какъ полемистъ ⁶⁾ противъ различныхъ еретиковъ

¹⁾ Цер. ист. IV, 30. Праер. ev. VI, 9: ἐπ' ἄκρον δὲ τῆς χαλδαϊκῆς ἐπιστήμης ἐληλαχότος. Patrologiae cursus compl. ser. gr. t XXI, с. 464.

²⁾ Michael Syrus. Patrologia syriaca. I, II, p. 523.

³⁾ Var Hebraeus: „imo doctrinam Ecclesiae docuit Edessae“. Patrologia syr. p. 526.

⁴⁾ Ср. *Нан*. Vacant Dictionnaire. II, с. 392. *Mead*. Fragments, p. 393.

⁵⁾ Rubens Duval. Histoire d' Edesse Paris, 1892, p. 48. 64—65. См. Vacant. II с. 393. Ср. *Николаевъ Ю*. Въ поискахъ за божествомъ, стр. 335.

⁶⁾ *Евсевій*. Цер. ист. IV, 30; *Епифаній*. Ерес. LVI, 1; *Θεοδωριτῆς*. Haer. fab. I, 22: Var Hebraeus.—Patrol. syr. p. 526 Michael Syrus. Patrol. syr. p. 523. Изъ маркіонитовъ, вѣроятно, Вардесанъ писалъ противъ Препона, такъ какъ послѣдній, по Ипполиту II (VII, 31), полемизировалъ съ Вардесаномъ.

маркионитовъ, валентинианъ и др. Вѣроятно, ко времени же скорѣ послѣ обращенія нужно относить діалогъ его „*περὶ εἰσαρμόνης*“, поданный им. Марку Аврелію ¹⁾.—Что касается христіанскихъ воззрѣній Вардесана, то они, по справедливому замѣчанію Евсевія ²⁾, по всей вѣроятности, никогда не отличались чистотою. Сдѣлавшись христіаниномъ, Вардесанъ, повидимому, не былъ въ состояніи рѣшительно разстаться съ прежними взглядами, а такъ или иначе приспособилъ къ нимъ новыя, что такъ обычно было въ тогдашнее синкретическое время ³⁾. Въ такомъ представленіи дѣла находятъ для себя примиреніе на первый взглядъ противорѣчивыя извѣстія съ одной стороны Епифанія ⁴⁾, Михаила Сир. ⁵⁾ и Теодора баръ Куни (9-го в.) ⁶⁾—о томъ, что Вардесанъ уклонился къ ереси Валентина отъ чистаго христіанскаго ученія, а съ другой—Евсевія, что увлеченіе Валентиномъ предшествовало обращенію къ истинному христіанскому исповѣданію. Ибо

¹⁾ Вопросъ о діалогѣ „*περὶ εἰσαρμόνης*“ и его отношеніи къ діалогу „*καθ' εἰσαρμόνης*“, какъ мы уже видѣли выше, очень запутанный и спорный. Неясность въ дѣло вноситъ и то обстоятельство, что по Евсевію діалогъ назначенъ Антонию (*ὁ πρὸς Ἀυτωνίνου ἰκανώτατος... περὶ εἰσαρμόνης διάλογος*—Ц. И. IV, 30). Но какому Антонию? Это имя носили многіе или даже почти всѣ несаари, современники Вардесана—Луцій Антонинъ Веръ, Маркъ Аврелій (161—180), Елагабалъ или Маркъ Авр. Антонинъ Шій (218—222) и Каракалла (211—217). Гильгенфельдъ (*Bardesanes. S. 18—19*) и Липсій (*Zur Quellenkritik. S. 24*) подъ адресатомъ діалога, опираясь на Епифанія (LVI, 1), хотя онъ объ этомъ ничего не говоритъ, понимаютъ имп. Каракаллу; Nau (*Vacant. II, с. 393*)—Каракаллу или Елагабала. Мы слѣдуемъ въ данномъ случаѣ Ф. Гаае (*Zur Bard. Gnosis. S. 13—15*) и считаемъ адресатомъ діалога имп. Марка Аврелія (такъ бл. Иеронимъ—*0* знам. мужаць, 33). Это на томъ основаніи, что діалогъ *περὶ εἰσαρ.* былъ написанъ въ доказательство ученія о судьбѣ; между тѣмъ въ діал. *Libri legum regionum* (Nau, с. 18, с. 565) это ученіе представляется, какъ уже давно оставленное („*Olim*“).

²⁾ Ц. И. IV, 22... „*ὅδ' ἤνυ καὶ πιντελῶς γε ἀπερρόψητο τὸν τῆς παλαιᾶς αἰρέσεως ῥῆπον*“.

³⁾ Ср. *Nau. Vacant II, с. 392*

⁴⁾ Ерес. LVI, 1.

⁵⁾ *Patrologia syr. I, II, p. 523.*

⁶⁾ *Patrologia syr. I, II, p. 526.*

во всякій періодъ жизни Вардесана, уже обратившагося къ христіан. Церкви, можно было находить въ его воззрѣніяхъ и валентиніановы и др., напр. офитскія, заблужденія.—Періодъ миссіонерской и полемической дѣятельности смѣнился у Вардесана дѣятельностью пастырскою—проповѣдническою, дидактическою. Свое ученіе Вардесанъ изложилъ въ 150 псалмахъ, какъ свидѣтельствуесть св. Ефремъ ¹⁾, и ввелъ ихъ въ богослужебное обращеніе. Поэтическая форма и ритмъ гимновъ Вардесана увлекла народъ, ихъ стали распѣвать не только его ближайшіе послѣдователи, но и всѣ едес. христіане. Въ книгѣ Rubens'a Duval'я „Histoire d'Edesse“ 1892, р. 170... читаемъ: „Проклятый Вардесанъ нѣкогда привлекъ къ себѣ, благодаря хитрости и сладости своихъ пѣсень, всѣхъ важнѣйшихъ лицъ въ городѣ“ ²⁾. По Михаилу Сирійскому ³⁾, преемникъ епис. Гистаспа Апи отлучилъ отъ Церкви Вардесана. По Θεодору баръ Куни ⁴⁾, Вардесанъ самъ оставилъ Церковь, когда не удалось ему сдѣлаться епископомъ. Насколько нужно вѣрить этимъ свидѣтельствамъ—сказать трудно. Но ⁵⁾ не довѣряетъ имъ, находя ихъ не соответствующими съ высокимъ положеніемъ Вардесана при дворѣ. По его мнѣнію, св. Ефремъ Сиринъ (306—373)—первый противникъ вардесанитовъ, тогда всемогущихъ въ Едессѣ. Весь будто бы рассказъ объ уклоненіи Вардесана къ валентиніанству выдуманъ, „чтобы найти здѣсь происхожденіе послѣдующей ереси вардесанитовъ“.—Дѣятельность Вардесана въ Едессѣ была прервана въ 216—217, когда сюда вступилъ Каракалла. Вѣроятно къ этому времени нужно относить

¹⁾ Omnia oroga. T. II Syriace et latine, p. 554 В См. о догматическихъ предметахъ, которые могли быть содержаніемъ гимновъ Вардесана, въ „Acta S. Ephraemi“. T. III. Syr. et lat., p. LII—LIII.

²⁾ Patrologia syr. I, II, p. 524.

³⁾ См. Garnack. Geschichte. I, 1, S. 188.

⁴⁾ Patrologia syr. I, II, p. 517.

⁵⁾ Vacant. II, c. 393. Ср. Krüger. Hauck. II. S. 401, 41

извѣстіе Епифанія ¹⁾, что Вардесанъ едва не сдѣлался исповѣдникомъ, вслѣдствіе разрыва съ другомъ Антонина, Аполлоніемъ ²⁾, безуспѣшно склонявшимъ его къ отреченію отъ христіанства. Вардесанъ бѣжалъ въ Арменію, гдѣ выступилъ съ христіанскою проповѣдью, и, хотя успѣха не имѣлъ, все-таки пребываніе его въ Арменіи не было безплоднымъ: Вардесанъ, воспользовавшись храмовыми архивами и присоединивши свои личныя наблюденія, написалъ исторію Арменіи ³⁾. Быть можетъ въ слѣдующемъ году, т. е. въ 218, Вардесанъ возвратился на родину, ибо онъ интервьюируетъ индійскихъ пословъ, очевидно, посѣщавшихъ Антонина изъ Емессы, т. е. Елагабала, по поводу его воцаренія (218—222). Услышанное отъ индійскаго посольства Вардесанъ записалъ въ особое сочиненіе ⁴⁾.—Послѣ этого Вардесанъ не долго жилъ. Смерть его относится къ 222 году ⁵⁾.

Вардесанъ оставилъ послѣ себя много искреннихъ приверженцевъ, душою которыхъ могъ быть на первыхъ порахъ даровитый, хорошо свѣдущій и въ греческой философіи его сынъ и соратникъ Гармоній ⁶⁾. По смерти Вардесана количество лицъ, исповѣдывавшихъ его ученіе, умножалось. Ясное свидѣтельство о громадномъ значеніи вардесанитовъ въ Едессѣ во 2-й половинѣ IV в. мы имѣемъ въ жизнеописаніи св. Ефрема, касающемся его дѣятельности въ означенномъ городѣ. Въ Едессу Ефремъ могъ попасть только пос

¹⁾ Haeg LVI, 1. „'Απολλωνίῳ δὲ τῷ τοῦ Ἀντωνίου ἐταίρῳ ἀντὶ τοῦ παρανομήνους ἀρνήσαντι τὸ χριστιανὸν αὐτὸν λέγειν. Ὁ δὲ σχεδὸν ἐν τίσσι ὁμολογίας κατέστη“.

²⁾ Ср. *Hilgenfeld* Bardesanes, p. 19. Haase (Zur Bar. Gnosis. S. 15) возражаетъ противъ такого пониманія, ибо Аполлоній стоялъ, воспитатель М. Аврелія, былъ уже слишкомъ старъ къ 216—217 гг. Но вѣдь могъ быть и у Каракаллы другъ, по имени Аполлоній.

³⁾ Moses Choren. Hist. Arm. II, с. 63; у Harnack'a Geschichte, I, 1. S. 188.

⁴⁾ Какъ свидѣтельствуеетъ Порфирій. См. Harnack Geschichte. 184—85

⁵⁾ Michael Syr. и Bar Hebraeus См. Patrologia syr. I, II, p. 524 526.

⁶⁾ Созоменъ, Цер. Исторія. III, 16

лѣ 363 г. Жизнеописатель говоритъ, что „въ то время въ Эдессѣ начала получать силу ересь вардесанитовъ, которую долго и широко сѣялъ виновникъ (ея) Вардесанъ посредствомъ различныхъ увлекательныхъ пѣсней“¹⁾. „Я нашелъ, говоритъ св. Ефремъ²⁾, книгу Вардесана и смущень былъ на время скорбію, потому что она осквернила мой служъ и сердце зловоніемъ своихъ хуленій. Я услышалъ въ стихахъ его хулы, и въ его чтеніяхъ злословія“. Жизнеописатель рассказываетъ, къ какимъ мѣрамъ или противоядію прибѣгъ Ефремъ, что бы воспрепятствовать широкому распространенію заблужденій³⁾.— Свидѣтельства о существованіи ереси Вардесана въ Эдессѣ въ 1-й половинѣ V в. имѣются также въ одномъ письмѣ блаж. Θεодорита⁴⁾ и въ жизнеописаніи Равулы, епископа Едесскаго (412—435)⁵⁾.

Дать полную систему религіозныхъ воззрѣній и ученія Вардесана нѣтъ возможности; даже нельзя представить ихъ въ положеніяхъ ясныхъ, безспорныхъ, не возбуждающихъ разногласій. Причина этого заключается, разумѣется, прежде всего въ скудости или даже отсутствіи прямыхъ источниковъ—т. е. сочиненій самого Вардесана. Съ другой стороны, повидимому, и въ подлинномъ ученіи самого Вардесана далеко не было полной ясности. Уже древнѣйшій нашъ свидѣтель св. Ефремъ Сиринъ отмѣчаетъ это. Онъ говоритъ: „Вардесанъ признаетъ вмѣстѣ съ Маркіономъ дуализмъ, хотя хочетъ (и) отвергнуть“⁶⁾. Нѣсколько ниже св. Ефремъ продолжаетъ: „Вардесанъ, который спорить, что не существуетъ многихъ боговъ, тѣмъ не менѣе учитъ о многихъ

1) Acta S. Ephraemi, c. XXXII, p. LI. Omnia opera. T. III. Syr. et lat.

2) Ibidem, p. L.

3) Ibidem, p. LI, c. XXXII—XXXIII.

4) Patrologiae cursus. ser. gr. T. LXXXIII. Cp. 145, c. 1375—1376.

5) Bedjan. Acta martyrum et sanctorum, t. IV, p. 431—432. См. Patrologia syr. I, II, p. 511.

6) Omnia opera. T. II syr. et lat p. 443D: „Asseruit Bardesanes cum Marcione dualitatem Deorum, etsi rejecisse videri velit“.

эонахъ, т. е. субстанціяхъ вѣчныхъ,—такимъ образомъ, тотъ-часъ признаетъ, что отвергалъ¹⁾. Новое противорѣчіе у Вардесана св. отецъ усматриваетъ въ томъ, что Вардесанъ и вардесаниты, уча о субстанціяхъ, какъ вѣчныхъ (сущностяхъ), въ то же время ограничиваютъ ихъ дѣятельность²⁾. Эти противорѣчія въ ученіи о божествѣ у Вардесана и его послѣдователей, отмѣченныя Ефремомъ Сир., нельзя устранить такимъ образомъ, чтобы эоны, субстанціи считать за простыя „силы“ божества, въ смыслѣ Филона, какъ это дѣлаетъ Норт³⁾. Равнымъ образомъ нельзя согласиться и съ Ф. Газе⁴⁾, который подчиняетъ въ ученіи Вардесана эоны, субстанціи, верховному божеству, слѣдуя діалогу „Liber legum reg.“ (С.—19). Самъ же онъ называетъ сужденіе св. Ефрема по данному вопросу „объективнымъ“, а діалогу усвоетъ очень не важное значеніе въ качествѣ источника для ученія Вардесана. Вообще трудно допустить, чтобы св. отецъ, изучавшій систему Вардесана по подлиннымъ его книгамъ и живымъ

1) Omnia opera. T. II, syr. p. 443E: „Bardesanes itaque, qui contendit plures Deos esse non posse, si docet plures nihilominus esse αἰώνας, i. e. substantias per se sempiternas, jam admittit quod rejiciebat.“

2) Omnia opera. II, syr. p. 555A: „Вогъ различнымъ существамъ далъ различныя имена, „proprium tamen certum (по F. Haase—unum) et singulare nomen Aeonos nemini nusquam communicasse, ut videlicet inde examinam ejus benignitatem, hinc sempiternae ejus naturae nomen apprehenderemus“. Если имя αἰών, по Вардесану, есть „извѣстное и единственное, никому никогда не сообщавшееся“, то какъ съ этимъ примирить упоминаемое въ другомъ мѣстѣ (р. 443E) „множество αἰώνας“? Немного ниже, въ гимнѣ 54 (555 E), св. Ефремъ говоритъ объ ограниченности вѣчныхъ эоновъ по Вардесану. „si propria substantiae sempiternae persequi non possunt“.. Мало того, Вардесанъ еще училъ о 4-хъ началахъ „вѣчныхъ, не рожденныхъ“. „Alius (sc. Bardesanes 532—E—F) alios excogitavit Deos, principia quaedam, aeterna ingenita aërem, ignem, aquam... umbram, tenebras... Моисей баръ Кефа († 903) такихъ началъ приписываетъ Вардесану пять (Patrologia syr. I, II, p. 514). Эти αἰώνες, principia—въ діалогѣ „Liber legum“ называются „Itie“ id est entia (см. Patrologia syr. p. 502), а на лат. языкъ переводятся у насъ „elementa“, греч. στοιχεῖα.

3) A Dictionary. Smith, v. I, p. 252.

4) F. Haase. Zur Bard. Gnosis. S. 78, 75.

источникамъ (вардесанитамъ), не смогъ разобраться въ такихъ пунктахъ, о какихъ сравнительно такъ легко и ясно рассуждаютъ изслѣдователи XIX и XX в. Значить, по нашему мнѣнiю, нужно признать, что дѣйствительно Вардесанъ противорѣчиво училъ о божествѣ. Отрицая дуализмъ на словахъ, онъ въ то же время вводилъ его въ свою систему.— Доказательствомъ дуализма Вардесана служить его учение о матерiи и діаволѣ. „Отъ грековъ получили ненавистное слово матерiя (по перев. Assemani—„*damnatum Hyles vocabulum*“, т. е. греч. *ἄμορφος ὕλη*), говоритъ Ефремъ. Сходятся между собою все сыны лжи, которые писали, что существуетъ единая матерiя (по Assemani—*Hylem esse quandam substantiam aeternam incorruptam*). И Маркіонъ училъ, правда, что она (*ὕλη*) отъ творца далеко отстоитъ, вносилъ ее въ дѣло творенiя даже Вардесанъ“¹⁾. Діавола Вардесанъ считалъ „источникомъ начала мрака“²⁾, а матерiю (*ὕλη*) называлъ „зломъ и мракомъ“³⁾. Это учение нѣсколько позже развивается вардесанитомъ Мариномъ въ смыслѣ самаго яснаго дуализма: признанiя двухъ корней—злого и добраго⁴⁾.—Попытка Ф. Газе⁵⁾ ослабить значенiе выраженiй, приписываемыхъ св. Ефремомъ Вардесану, несостоятельна, ибо не имѣеть

¹⁾ *Omnia opera* II, syr. p. 468D (по перев. Nau.—*Patrol. syr.* I, II, 502): *E Graecis acceperunt vocabulum odiosum materiae turpis... Similes visi sunt inter se omnes filii mendacii qui scripserunt illam (materiam) entitatem esse. Et hanc quidem a Creatore dissidere tradidit Marcion, adscripsit illam etiam Bardesanes in facto creationis; Manes autem Babylonius in carcerem comegit cum deliraret.*

²⁾ *Omnia opera.* II syr. p. 504C. „*Daemonem sedimentum esse credis illius principii, quod tenebras appellas.*“ Или Hahn переводитъ: „*Satanas callidus e sententia adversariri vocatur faex principii tenebrarum.*“ См. Hilgenfeld. *Bardesanes.* S. 33.

³⁾ P. 553 F... „*corpora nostra ab eo, quod malum principium appellant...*“ Cp. *Sermo XXI*, p. 482 B—C.

⁴⁾ „*Ἐγὼ τὸν διάβολον αὐτοφῶη λογίζομαι καὶ αὐτογένητον, καὶ δύο ρίζαι: οἶδα, πονηρὰν καὶ ἀγαθὴν.*—*Der Dialog des Adamantius.* Bakhyzen. p. 118. Cp. 116.

⁵⁾ *F. Haase.* *Zur Bard. Gnosis.* S. 78—79.

въ пользу себя никакихъ основаній. Въ самомъ дѣлѣ, какое значеніе можетъ имѣть заявленіе Газе, что св. Ефремъ приводитъ (468 D—E) только „единственное извѣстіе“ (die einzige Notiz), какъ училъ о матеріи Вардесанъ? Вѣдь замѣчаніе св. Ефрема не случайное: онъ вообще уподобляетъ Вардесана Маркіону и недоумѣваетъ, какъ можетъ Вардесанъ говорить еще о единствѣ божества. Относительно приписываемаго Вардесану ученія о сатанѣ, какъ принципѣ мрака, слѣд. зла, Газе¹⁾ замѣчаетъ, что оно „не можетъ съ очевидностью относиться къ Вардесану“.—Между тѣмъ XXIX-я рѣчь Ефрема, откуда взято изреченіе о сатанѣ, ясно имѣетъ въ виду лжеученіе Вардесана. Затѣмъ ученіе о діаволѣ, какъ источникѣ мрака, соотвѣтствуетъ и другимъ пунктамъ системы Вардесана, напр., какъ уже указано, представленію о матеріи, какъ принципѣ зла²⁾,—словомъ, все согласуется съ пониманіемъ системы Вардесана, какъ системы дуалистической. Здѣсь заслуживаетъ полнаго вниманія замѣчаніе Фирриста³⁾, что Вардесанъ написалъ книгу „о свѣтѣ и мракѣ“.—Кромѣ дуализма, въ теогоніи у Вардесана явно выражень эманатизмъ. Епифаній говоритъ⁴⁾, что самъ Вардесанъ „училъ о многихъ и различныхъ началахъ и истеченіяхъ“ (ἀρχάς καὶ προβολάς) и „кажется неразрѣшимымъ, замѣчаетъ объ ученіи Вардесана св. Ефремъ⁵⁾, какъ нѣчто, отдѣлившись отъ отца живыхъ, снизошло на землю, отсюда мать восприняла неизвѣстнаго сына и рожденнаго назвала сыномъ жизни“. Нѣсколько ниже въ томъ же 55 гимнѣ у Ефрема Сири-

¹⁾ Ibidem. S. 79.

²⁾ P. 553 F. 482 B—C

³⁾ G. *Flugel*. Mani. S. 162.

⁴⁾ LVI. 2. Oehler, II, 2, p. 146.

⁵⁾ Serm. LV, p. 557 B: „Inexplicabile quoddam imaginantur, quod a Patre viventium delapsus in terrae descendit ignotam prolem concepit inde Mater, natum viventis filium appellavit“.

на ¹⁾ читаемъ: „Св. Духъ родилъ близнецовъ дочерей. (Ибо привносятъ) Св. Духъ такъ ласкалъ своихъ дочерей: дочь твоей ноги—мнѣ дочь, тебѣ сестра... Отъ Св. Духа, какъ я сказалъ, они утверждаютъ, родились сестры—близнецы, одна поставляется въ связь съ землею, откуда оскверняется, другая—съ водою, отъ которой восприняла нѣкій образъ“. Самъ Вардесанъ, сообщаетъ немного дальше св. Ефремъ, такъ обращается къ Св. Духу: „Когда мы будемъ возлежать на твоёмъ пиру, пусть будетъ позволено созерцать дочерей, ту дѣвочку, какою ты, сидящую на колѣняхъ, обыкновенно ласкаешь и услаждаешь своимъ пѣніемъ“. Въ приведенныхъ словахъ идетъ рѣчь о двухъ парахъ или сицигіяхъ: отца и матери живущихъ и двухъ дочеряхъ близнецахъ Св. Духа.

¹⁾ Serm. LV, p. 557 D. „*Spiritus sanctum geminas generasse puellas. Sic enim Spiritum sanctum suis blandientem filiabus inducunt. Quae te nascendo proxime subsecuta est, mihi filiam, tibi sororem habeto... Geminas, ut modo dicebam, sorores a spiritu sancto genitas affirmant, et alteram quidem Terrae attulisse unde incestaretur, alteram vero Aquae, unde imaginem quandam exprimeret*“. По-видимому, это мѣсто чрезвычайно трудно для перевода и для пониманія. Авторъ латинскаго перевода, по словамъ Но (Patrol. суг. I, II, p. 504, 1), не понялъ этихъ словъ. Незавѣстно, говоритъ Но, самъ то св. Ефремъ понималъ строки вардесанитовъ и сумѣлъ ли выразить ихъ смыслъ... Наиболѣе трудное мѣсто *Assemani* передаетъ, какъ мы уже видѣли, такъ. *Quae te nascendo proxime subsecuta est. Nau* исправляетъ эти слова по буквальному переводу такъ: *Filia pedis tui (femoris tui?) erit mihi filia et tibi soror*. Выраженіе „дочь твоей ноги“, по-видимому, ясно передаетъ мысль подлинника. Она какъ разъ отвѣчаетъ библейскому представленію и выраженію. Въ кн. Быт. (XXV, 26) читаемъ о томъ, что Іаковъ вышелъ изъ матери, держась за пяту Исава. Лично для насъ непонятно въ переводѣ *Nau* лишь поясненіе *res*—словомъ *femur*. Если *femur* означаетъ верхнюю часть ногъ, чресла; тогда вужно поставить опредѣленіе и этому слову не *tui*, а *mei* (дочь моихъ чреселъ). *Hort* (A Dictionary. Smith. I, p. 253) въ переносномъ смыслѣ такъ переводитъ. „Let her who comes after thee, позволь, пропусти ту, которая идетъ позади тебя“.— По мнѣнію Горта, наименованіе второй дочери Духа „образъ воды“ указываетъ на „идола воды“ (*idol of the Water*), которому совершалось поклоненіе въ сосѣднемъ съ Хараномъ городѣ. По *Hilgenfeld'y* (S. 41)—первая дочь означаетъ нечистую страсть первосущества; вторая—павшую Софію валеят...

При чемъ Св. Духъ это есть только другое названіе для матери жизни ¹⁾. Значить, мать жизни, кромѣ неизвѣстнаго сына, произвела изъ себя еще двухъ дочерей. Въ смыслѣ эманатизма нужно понимать и такое представленіе вардесанитовъ, по которому вслѣдствіе брака отца и матери жизни явилось множество сѣмянъ и всякое изобиліе вообще ²⁾.— Если въ теогоніи Вардесанъ училъ о многихъ „истеченіяхъ“ (*προβολάς*), то въ космогонію вводилъ много „началь“ (*ἀρχάς*). Св. Ефремъ пишетъ ³⁾: „Уже въ Вардесанѣ ожила старая ошибка грековъ, учившихъ, что міръ созданъ и упорядоченъ многими вѣчными силами“,—и нѣсколько дальше: „Маркіонъ и Вардесанъ нечестиво утверждаютъ, что не одинъ создатель вещей, т. е. дѣло высшаго художника приписываютъ силамъ (соб. *rebus*), созданнымъ имъ“ ⁴⁾. Вардесанъ прежде всего признавалъ четыре вѣчныхъ, несозданныхъ принципа—воздухъ, огонь, воду и мракъ ⁵⁾, число которыхъ, повидимому, онъ значительно расширялъ ⁶⁾. Мать жизни или Св. Духъ, родившій двухъ дочерей близнецовъ, имѣвшихъ отношеніе къ сушѣ и водѣ, очевидно, представляется устройте-лемъ неба и твореній ⁷⁾. Небо съ его солнцемъ, луною и пятью планетами, словомъ „семь“ стоятъ у Вардесана во главѣ творенія. „Не будемъ возлагать наши надежды, увѣщаваешь св. Ефремъ ⁸⁾, на семь планетъ, въ которыя вѣрилъ

¹⁾ См. *Hilgenfeld*, *Bardesianes*. S. 40; *Hort* (*A Dictionary*, I, p. 253).

²⁾ LV, p. 558 C. „*Pater et Mater rerum, suo concubitu sata ei (sc. Paradiso) dederunt, plantas passibus*“.

³⁾ Ser. III, p. 444 A: „*Jamque revixit in Bardesane vetus Graecorum error, docentium a pluribus sempiternis mundum conditum et constitutum fuisse*“.

⁴⁾ Ser. III, p. 444 B: „*Marcion et Bardesianes impie affirmant non unum esse conditorem: summi scilicet Opificis opera rebus ab eo factis attribuerunt*“

⁵⁾ См. выше стр. 449, прим. 2.

⁶⁾ P. 443 E. См. выше стр. 449, прим. 1.

⁷⁾ Ср. *Hilgenfeld*, *Bardesianes*, S. 52.

⁸⁾ *Acta S. Ephraemi* (T. III, syr. et lat. p. LIII) c. XXXIII: „*Nec spes locamus nostras in septem Planetas, in quos Bardesianes credit*“.—

Вардесанъ“. Солнце и луна являются у Вардесана чувственнымъ отраженіемъ отца и матери живущихъ ¹⁾). Астрономія и астрологія—эти халдейскія искусства, въ которыхъ, какъ мы видѣли, по свидѣтельству Евсевія ²⁾), Вардесанъ достигъ совершенства,—имѣють широкое приложеніе къ его системѣ ³⁾).—Что касается антропологии Вардесана, то объ этомъ мы встрѣчаемъ у св. Ефрема краткія, но очень опредѣленные свѣдѣнія. По ученію Вардесана и его послѣдователей, какъ свидѣтельствуеть св. Ефремъ ⁴⁾), тѣло человѣческое происходитъ отъ злого принципа, а душа отъ высшихъ семи началъ; поэтому тѣлеснаго воскресенія быть не можетъ ⁵⁾). Въ душѣ человѣческой Вардесанъ различалъ высшее и низшее начала ⁶⁾) и слѣд. училъ о трехъ-частномъ составѣ человѣка ⁷⁾). Какъ первый астрологъ, Вардесанъ училъ о вліяніи небесныхъ свѣтилъ (о гороскопахъ, часѣ рожденія) на жизнь человѣка ⁸⁾). Этотъ вопросъ является главнымъ предметомъ

T. II. Syr et lat. Ser. 53, p. 553 F: „animos vero a septem principis existire et produci“,— p 550CD.

¹⁾ Ser. LV, d. 558 D—E. „Solis Lunaque motus admiratus, nonne rerum Matrem imaginatus est, illum Patrem“.

²⁾ Praeparatio evang. VI, 9; См. выше стр. 444, прим. 4.

³⁾ Св. Ефремъ Сиринъ (Omnia opera t. II. Syr. et lat. p. 439 E) жалуется, что Вардесанъ не читалъ пророковъ, учениковъ истины, но изучалъ „книги, трактующія о знакахъ зодіака“ (libros de signis Zodiaci).—Всѣ мѣста изъ рѣчей св. Ефрема Сир., избличающія Вардесана въ астрологіи, собраны Но.—См. Patrologia syr. I, II, p. 499...

⁴⁾—⁵⁾ Ser. LIII, p. 553 F: „corpora nostra ab eo, quod malum principium appellant, compacta fuisse docuerunt, negant autem ea post casum aliquando resurrectura; animos vero a septem principis existere et produci“.

⁶⁾ Какъ въ діалогѣ legum reg. сказано: mens liber и anima—Nau c. XIII. Patrol. syr. I, II, c. 554.

⁷⁾ LII, p. 551B—ex tribus formis... ex triplici forma (anima, mens, earumque cithara, corpus)

⁸⁾ Cp. Ser. VI, p. 452 E—F;—LI, p. 550 C. D.: „signa Zodiaci praedicavit et observavit horoscopus, septenaria laudavit et cooptavit horas“ .. Михаилъ Сирскій свидѣтельствуеть, будто Вардесанъ „говорилъ, что Христосъ, Сынъ Божій, рожденъ подъ (планетою, или въ часѣ) Юпитера“ (Patrologia syr. I, II, p 524).

діалога „*Liber legum r.*“ Вардесанъ признаетъ существованіе судьбы, ибо опытъ подтверждаетъ это. Но онъ объясняетъ, что какъ господство естественныхъ законовъ ограничено, такъ и судьба имѣетъ силу далеко не надъ всѣми вещами. Судьба не можетъ измѣнить естественнаго назначенія, но можетъ помогать ему или препятствовать. Такъ даже и свободное самоопредѣленіе человѣка порой можетъ быть стѣснено судьбою. Подъ вліяніемъ судьбы собственно находится только внѣшняя, натуральная, тѣлесная¹⁾ жизнь человѣка. „Человѣческая свобода не управляется необходимостью семи (планетъ), а насколько управляется, можетъ повести противъ тѣхъ, кто ее ведетъ“²⁾.—Какъ училъ Вардесанъ объ І. Христі, на это мы находимъ указаніе у послѣдователя его, вѣроятно, изъ перваго поколѣнія, Марина. Онъ отвергалъ церковное ученіе, что І. Христось „воспринялъ плоть отъ субстанціи нашей натуры“. „Мы исповѣдуемъ, говоритъ Маринъ, что (Христось рожденъ) чрезъ Марію, но не отъ Маріи (*διὰ Μαρίας, ἀλλὰ οὐκ ἐκ Μαρίας*); ибо какъ вода проходитъ чрезъ трубу, ничего отъ нея не получая, такъ и слово“. Христось имѣлъ „небесное тѣло“ (*οὐράνιον σῶμα*). Поэтому Онъ не страдалъ, а только казался страждущимъ (*δοκίμασεν ὡς ἄνθρωπος*)³⁾.

Нужно ли Вардесана относить къ гностикамъ? Этотъ вопросъ необходимо поставить въ виду исключенія Вардесана въ новое время изслѣдователями (Nau, Hort, De Faye и др.) изъ числа гностиковъ.

¹⁾ По Михаилу Сирскому, Вардесанъ училъ „правительствующіе создали человѣка, высшіе дали ему душу, а низшіе—тѣло. Солнце дало нервы, Юпитерь—кости, Меркурій—мускулы, Марсь—кровь, Венера—мясо“. *Patrol syr S. 523.*

²⁾ *Liber legum regionum. c. XLVI (Nau, p. 609): Sicum libertas hominum necessitate septenorum (planetarum) non regitur, et quando regitur, potest duci adversus eos qui eam ducunt.*

³⁾ *Der Dialog des Adamantius Ed. Bakhuyzen, p. 168. 190. 170. 184.* Написаніе этого діалога относится къ концу III в. и во всякомъ случаѣ не позже 20-хъ г IV в. См. выше, стр 384.

Древніе (Евсевій, Епифаній), какъ мы знаемъ, причисляли Вардесана къ гностикамъ, близкимъ къ Валентину. Ипполитъ II ¹⁾ называетъ Вардесана наряду съ неизвѣстнымъ Аксіоникомъ, представителемъ восточной школы Валентина. И до послѣдняго времени и не думали сомнѣваться въ гностическомъ характерѣ ученія Вардесана. Только Неандеръ ²⁾ усомнился въ правильности классификаціи древнихъ: по его мнѣнію, Вардесанъ гораздо болѣе имѣетъ сходства съ офитами, чѣмъ съ Валентиномъ. Это мнѣніе принялъ и подробно обосновалъ Липсіи ³⁾. Къ нему склонился и Крюгеръ ⁴⁾. Но извѣстный изслѣдователь гностицизма и особенно гносиса Вардесана Гильгенфельдъ ⁵⁾ и Мидъ ⁶⁾ защищаютъ древній взглядъ на гносисъ Вардесана, какъ вѣтвь валентиніановой школы.—Насколько мы знаемъ, Гортъ ⁷⁾ первый сдѣлалъ упрекъ изслѣдователямъ гносиса Вардесана—Гану, Мерксу, Гильгенфельду и Липсіусу, что они „всѣ болѣе или менѣе искажаютъ (ученіе) Вардесана произвольными и неосновательными попытками примѣнить къ его доктринамъ гностическія схемы“. Но находить, что настоящее имя Вардесану не гностикъ, а астрологъ ⁸⁾. Новѣйшій изслѣдователь гностицизма De Faye ⁹⁾ вполне примыкаетъ къ Но. Мансель ¹⁰⁾ „только отчасти“ (only partially) считаетъ возможнымъ

¹⁾ Refutatio, VI, 35: „Καὶ γέγονεν ἐντεῦθεν ἡ διδασκαλία αὐτῶν (т. е. валентиніанъ) διηρημένη καὶ καλεῖται ἡ μὲν ἀνατολική τις διδασκαλία κατ' αὐτοῦς ἡ δὲ Ἰταλιωτικῆ... Οἱδ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὧν ἐστὶν Ἀξιόνικος καὶ Ἀρθησιάνης“.

²⁾ A. Neander. Genetische Entwicklung. S. 192...

³⁾ Lipsius Gnosticismus. Allhemeine Encyclopädie. I sec. S. 272... 303.—Zeitschrift f. Wiss. Theologie. 1862. H. IV. S. 435.

⁴⁾ Krüger u Hauck'a. II. S. 401.

⁵⁾ Hilgenfeld. Bardesanes, der letzte Gnostiker. Leipzig. 1864. S 30... (passim); Die Ketzergeschichte. S. 290. 320, 517...

⁶⁾ Mead. Fragments of a fait forgotten, p. 394—395.

⁷⁾ Hort. A Dictionary. Smith. V. I, p. 260.

⁸⁾ Hau Dictionaire de Theologie catholique. Vacant. I, c. 397. Patrologia syriac I, II, p. 535.

⁹⁾ De Faye Gnostiques et Gnosticisme. Paris. 1913. App. III, p 475.

¹⁰⁾ H. I. Mansel. The Gnostic Heresies, p. 140

разсматривать Вардесана, какъ гностика. Ф. Газе ¹⁾ занимаетъ въ данномъ вопросѣ особое положеніе. Прежде всего, онъ соглашается съ Евсевиємъ, что *„Вардесанъ былъ первоначально ученикомъ Валентина, затѣмъ обратился къ правой вѣрѣ, не оставляя окончательно своихъ старыхъ заблужденій“*. Проницательный умъ Вардесана понялъ слабости валентиніановой, слѣд., гностической системы и создалъ поэтому особое ученіе на основаніи своихъ собственныхъ философскихъ, теологическихъ и астрономическихъ познаній. Въ виду этого напрасенъ трудъ вычитать въ этомъ ученіи „гностическіе“ элементы; и *Нб и Гортъ имѣютъ полное право, протестуя противъ причисленія Вардесана къ гностикамъ въ обычномъ смыслѣ“*. Въ концѣ концовъ Газе замѣчаетъ, что ученіе Вардесана трудно квалифицировать; *„достаточно установить, что особая астрономія и гностическое вліяніе составляютъ основные элементы его системы. Вардесанъ есть и останется еретикомъ и со стороны формальной поставленіе его древними и новыми историками въ ряды „гностиковъ“ нельзя назвать произволомъ“*.

Вполнѣ соглашаясь съ Нб ²⁾ и Газе ³⁾, что чрезвычайно трудно дать точное опредѣленіе гностицизма или указать существенные обще-принятые признаки его, мы считаемъ однако несправедливымъ этотъ почти обще-признанный фактъ всею тяжестью своею направлять именно противъ Вардесана. Дуализмъ (деміургизмъ), эволюціонизмъ, трихотомія въ уче-

¹⁾ F. Haase. Zur Bard. Gnosis. S. 88—89. Курсивъ Газе

²⁾ Patrologia суг. I, II, p. 535: „Если имя гностиковъ носятъ тѣ, которые занимались перенесеніемъ языческихъ знаній въ христіанскіе догматы въ первые вѣка нашей эры, то въ такомъ случаѣ Вардесанъ былъ гностикомъ; если же признаки гностицизма опредѣляются, какъ *дуализмъ* и *эманатизмъ*, при чемъ принимается вѣрно взвѣшенное свидѣтельство древнихъ, то ни самъ Вардесанъ, ни его ученики, кажется, не были гностиками“.

³⁾ Zur Bard. Gnosis, S. 86: „Опредѣленія гностицизма нѣтъ и никогда не можетъ быть“.

ни о человекѣ, докетизмъ въ воззрѣннн на лицо І. Христа, отрицаніе тѣлеснаго воскресенія—вотъ главнѣйшіе пункты въ заблужденіяхъ Вардесана, которые съ древнѣйшихъ временъ считаются признаками гностическихъ системъ. Что касается астрологическихъ воззрѣній Вардесана, то и они свойственны гностицизму, въ особенности восточному, офитскому гносису.—Въ виду сказаннаго мы становимся на сторону тѣхъ, которые причисляютъ Вардесана къ гностикамъ. Но и здѣсь среди изслѣдователей существуетъ разногласіе: одни, глав. обр., Гильгенфельдъ—сближаютъ Вардесана съ Валентиномъ, другіе, напр. Липсіи—съ офитами. Изъ древнихъ ересеологовъ, какъ мы видѣли ¹⁾, Ипполитъ, не указывая особыхъ основаній, считаетъ Вардесана ввсточною вѣтвью школы Валентина. Ученикомъ Валентина, въ теченіе болѣе или менѣе продолжительнаго времени, называютъ Вардесана и Евсеіи ²⁾ съ Епифаніемъ ³⁾. Гильгенфельдъ указываетъ пункты, въ которыхъ, по его мнѣнію, ученіе Вардесана совпадаетъ съ системою Валентина. „Вся система его—говоритъ Гильгенфельдъ, начинается противоположеніемъ вѣчнаго, невѣдомаго первосушества, валентиніановскаго Виэоса, и несозданной матеріи“. Эманатизмъ въ системѣ Вардесана Гильгенфельдъ возводитъ на „валентиніановскую теорію о сицигіяхъ“. Въ частности, вторая дочь Св. Духа—дочь дочери—Tochter-Tochter, по выраженію Гильгенфельда, довольно ясно указываетъ на павшую Софію, или офитскую Софію-Прунику, валентиніановскую Софію Ахамонтъ“. Также и въ астрологическомъ ученіи и въ ученіи о судьбѣ, по воззрѣнію Гильгенфельда, нужно смотрѣть на Вардесана, какъ „представителя восточнаго валентиніанства“ ⁴⁾.—Намъ пред-

¹⁾ См. выше, стр. 456. прим. 1.

²⁾ Цер. Исторія, IV, 30.

³⁾ Ерес. LVІ, 1, 2.

⁴⁾ *Hilgenfeld. Bardesanes. SS. 31, 37, 40, 58—59. Die Ketzergeschichte. SS 287. 290 336 517. 542*

ставляются эти параллели и сближенія довольно насильственными, во всякомъ случаѣ искусственными и нисколько не убѣждающими въ особомъ средствѣ двухъ названныхъ системъ. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть общаго, напр, между богато развитымъ ученіемъ Валентина объ зонахъ и сицигіяхъ и столь несложною эманацией Вардесана? Какъ можно навязать Валентину такую замысловатую и широко развитую астрологию, какую мы видимъ у Вардесана? Замѣчаніе св. Иринея (*Adv. haer.* I, 15, 6) о валентиніанинѣ Маркѣ, что онъ ἀστρολογικῆς ἔμπειρος¹⁾—слишкомъ ничтожное основаніе для этого, чтобы о немъ говорить серьезно.—Мы примыкаемъ къ выводамъ Неандера, Липсія и Буссе, что «ученіе Вардесана во всемъ существенномъ совпадаетъ съ данными Иринея объ „офитахъ“». Совершенно какъ офиты, Вардесанъ говоритъ объ оплодотвореніи Матери всякой жизни или Св. Духа отъ Отца всего живого и рожденія отъ нея Христа. Изъ свѣта, истекшаго въ хаосъ, образуется, по тому и другому ученію, Ахамоть или Хакмутъ, которая должна составить одну сицигію со Христомъ. Христось же приводится къ сознанию своего божественнаго происхожденія и спасается Ахамоть, какъ высшимъ, сильнѣйшимъ мужскимъ принципомъ. Ниже ихъ у Вардесана и офитовъ стоятъ четыре элемента—ἔβωρ, σκότος, ἀβυσσος, χάος; а дальше начинается видимый міръ съ солнцемъ и луною, какъ отображеніемъ отца и матери жизни,—царство 7 планетъ, подъ которыми стоятъ 12 духовъ зодіака и 36 декокъ²⁾.—Общій типъ и характеръ системы Вардесана—дуалистическій, а не монистическій, религіозный, астрологическій, а не философскій эллинистическій—говорить за ея восточное происхождение

¹⁾ См. *Hilgenfeld.* Bardesanes. S. 58 - 59.

²⁾ *Lipsius* (*Gnosticismus. Allgem. Encyclopädie* I, S. 372—273, 303 и *Zeitschrift für wissensch Theologie.* 1863, IV, S. 435 .) подробно останавливается на параллеляхъ между ученіемъ Вардесана и офитскимъ. Ср. *Bousset.* Hauptprobleme der Gnosis. 1907, S. 97—98.

ніе. Правда, дуализм Вардесана и вардесанитовъ отнюдь нельзя называть абсолютнымъ „грубымъ“, какъ выражается Буссе ¹⁾; у него дуализмъ имѣетъ мѣсто въ формѣ смягченной. Онъ напоминаетъ собою дуализмъ сиро-халдейскій, а не персидскій ²⁾. Насколько ученіе Вардесана коренится въ идейномъ кругѣ его родины, доказываетъ также извѣстный діалогъ „*Legum region.*“, содержащій ученіе о судьбѣ и вообще подробно занимающійся астрологическими изслѣдованіями ³⁾. Правда, нѣкоторые ученые, какъ Поль и Венландъ, говорятъ ⁴⁾, что „діалогъ *Legum region.* во всемъ своемъ объемѣ и ходѣ мыслей въ существенномъ воспроизводитъ аргументацію Карнеада противъ астрологіи“; что греческіе философы вообще были свѣдуци въ астрологіи, что Платонъ и Аристотель смотрѣли на свѣтила, какъ на боговъ, что стоикъ Хризиппъ различаетъ между *εἰραρμένη* и *ἀνάγκη*. Однако эти мнѣнія слишкомъ исключительны и одиноки, чтобы придавать имъ серьезное значеніе. А главное то, если и имѣли мѣсто въ воззрѣніяхъ грековъ астрологическіе элементы, то они были получены съ востока, а не наоборотъ.

Вардесану усвояютъ весьма большое религіозно-культурно-историческое значеніе. Вардесанъ считается просвѣтителемъ Едесскаго княжества; ему же приписываются попытки распространить христіанство въ Арменіи; его гимны распѣвались въ Едесской церкви въ теченіе цѣлыхъ столѣтій. Св. Ефремъ Сиринъ ставитъ его наряду съ Маркіономъ и Манесомъ. Въ виду этого нѣкоторые изслѣдователи смотрятъ на его систему и особенно его послѣдователей ⁵⁾, какъ

¹⁾ *W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis S. 97, 98.*

²⁾ *Neander. Genetische Entwicklung. S. 192... Lipsius. Gnosticismus Allgem. Encyclopädie. I, S. 272..*

³⁾ *Ср. Lipsius. Ibidem. S. 272.*

⁴⁾ *См. у Haase. Zur Bard. Gnosis. SS. 89—90.*

⁵⁾ *Ср. Mansel. The Gnostic Heresies, p. 143.*

на переходную стадію отъ гностицизма къ манихейству.— Но этого мало. Едесса во II в. и въ началѣ III в. была культурнымъ центромъ востока и находилась въ сношеніяхъ съ различными странами. Неудивительно, если такой богато одаренный человекъ, какъ Вардесанъ, являлся лучшимъ представителемъ просвѣщенія своего мѣста и времени, впитавшимъ въ себя мудрость восточныхъ народовъ, до индійцевъ включительно. Свои разнообразныя познанія Вардесанъ изложилъ въ различныхъ сочиненіяхъ на сирскомъ языкѣ, но обычно вскорѣ же переводимыхъ его учениками на греческій языкъ. Слѣдовательно, и западъ ознакомился чрезъ сочиненія Вардесана съ восточнымъ просвѣщеніемъ. Одинъ изслѣдователь ¹⁾ доказываетъ, что вліяніе буддизма на христіанскую (конечно, еретическую) литературу должно быть возводимо именно къ Вардесану. Другой изслѣдователь ²⁾ такъ образно опредѣляетъ въ культурномъ отношеніи значеніе Вардесана: „Онъ есть каналъ, чрезъ который мудрость востока переливалась на западъ“—Въ частности или въ особенности въ литературной дѣятельности Вардесана нужно обратить вниманіе на его любовь къ историческимъ сочиненіямъ. Онъ написалъ исторію Арменіи и исторію Индіи,—произведенія, какъ извѣстно, до насъ не дошедшія. Среди гностиковъ и вообще церковныхъ писателей—это былъ первый примѣръ написанія исторіи христіанскимъ, хотя бы и неправомыслящимъ авторомъ. Только что упомянутый изслѣдователь ³⁾ говоритъ: „*Вардесанъ былъ первымъ христіанскимъ культурнымъ историкомъ*“.

¹⁾ *Gutschmidt*. Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, у *Haase* S. 95.

²⁾ *Haase*. Zur Bard. Gnosis, S. 95. „Er ist der Kanal, durch den die Weisheit des Morgenlandes nach dem Westen gekommen ist.“

³⁾ *Haase*, *Ibidem*. „Es muss betont werden, dass *Bardesanes* der erste christliche Kulturhistoriker gemessen ist“ (Курсивъ автора).

1. Карпократъ.

Учение Карпократа является чрезвычайно типичнымъ для всего гностицизма вообще и западнаго или александрийскаго въ особенности. Не даромъ послѣдователи Карпократа только самихъ себя называли гностиками ²⁾, а одинъ св. отецъ отъ нихъ ведетъ начало гностиковъ ³⁾. Одни изслѣдователи поставляютъ систему Карпократа въ связь съ учениемъ Симона мага ⁴⁾, другіе—Керинеа ⁵⁾, третьи—съ учениемъ Саторнила и Василида ⁶⁾; по мнѣнію четвертыхъ ⁷⁾, учение Карпократа имѣетъ сходство одновременно съ системами Симона и Менандра, николаитовъ и каинитовъ; наконецъ, нѣкоторые ⁸⁾ неразрывно связанное съ карпократовымъ учение сына его Епифанія ставятъ въ зависимость отъ валентиніанъ. Система Карпократа отличается синкретическимъ характеромъ въ высшей степени ⁹⁾; но наиболѣе отличитель-

¹⁾ Къ западнымъ или александрийскимъ системамъ мы относимъ системы *Pistis Sophia* и кн. *Jeu* (стр. 308—315, ср. 259, 269), систему Василида по Ипполиту (стр. 340, 346—7, 356—363), а затѣмъ Карпократа и Валентина.

²⁾ *S. Irenaei. Contra Haereses* L. I, XXV, 5. „Gnosticos se autem vocant“.

³⁾ *S. Epiphani.* Panag. haer. XXVII, 6: και εἶθεν γέγονεν ἡ ἀρχὴ τῶν γνωστικῶν τῶν καλομένων.

⁴⁾ *W. Möller. Geschichte der Kosmologie.* S. 335 *G. Bareille, Dictionnaire de Theologie Catholique.* Vacant, T. II, c. 1801.

⁵⁾ *H L. Mansel. The Gnostic Heresies,* p. 117.

⁶⁾ *Amelineau. Annales du Musée Guimet.* T. XIV, p. 158. *G. Salmon. A Dictionary of christ. Biography.* V. 1, 407 409.

⁷⁾ *Matter. Histoire critique du Gnosticisme* T. II, p. 186, Ср. *G Salmon,* p. 408.

⁸⁾ *Епифаній* Ерес. XXXII, 5. *Matter.* T. II, p 192. Ср. *Mansel. The Gnostic Heresies,* p. 122—3.

⁹⁾ „Никакая гностическая школа, говоритъ Маттеръ (Т II, p. 182—83), не имѣетъ дѣла съ большимъ количествомъ источниковъ, какъ школа Карпократа, и никакая школа не обнаруживаетъ лучше источниковъ, какими она пользуется“. Ср. *Krüger. Realencyklopädie.* Nauck. V. III. S. 98.

ною чертою, по отзывамъ всѣхъ изслѣдователей, служить проникновеніе ея платоническими идеями.

Собственныхъ сочиненій Карпократа не сохранилось, хотя они несомнѣнно были у него ¹⁾, и древніе ересологи пользовались ими ²⁾; только у Климента Алекс. ³⁾ находятся извлеченія изъ сочиненія „О справедливости“ (Περὶ δικαιοσύνης) сына Карпократа Епифанія. Въ виду этого главнымъ источникомъ для воспроизведенія ученія карпократіанъ являются труды ересологическіе, именно: творенія св. Иринея Ліонскаго ⁴⁾, Климента Алекс. ⁵⁾, Ипполита ⁶⁾, псевдо-Тертуллиана ⁷⁾, Филастрія ⁸⁾, Епифанія ⁹⁾, Θεодорита¹⁰⁾, отчасти Тертуллиана ¹¹⁾, Оригена ¹²⁾, Евсевія ¹³⁾, Августина ¹⁴⁾, и книга Предистината ¹⁵⁾. За исключеніемъ „Строматъ“ Климента Алекс., въ основѣ названныхъ трудовъ лежатъ два источника: одинъ—дошедшій до насъ—твореніе св. Иринея, а дру-

¹⁾ Св. Иринея упоминаетъ о „συγγράμματα“ карпократіанъ (I, XXV, 5), также говоритъ Епифаній (Ерес. XXVII, 4) и Θεодоритъ—(haer. fab. I, 5).

²⁾ Св. Иринея несомнѣнно имѣлъ подъ руками манускрипты карпократіанъ (Harnack. Geschichte der althchr. Litteratur. I, 1. S. 161; Mead. Fragments of a faith forgotten, p. 231 и др.) и, напр., ученіе карпократіанъ о душепереселеніи основываетъ (I, XXV, 4) на буквальной выпискѣ изъ толкованій на ев. текстъ—Мѣ. V, 25 (ср. Лк. XII, 58...). Тертуллианъ также могъ имѣть подъ руками сочиненія карпократіанъ—см. о душѣ, гл. 35. Ср. Епифаній—ерес. XXVII, 3, 4, 5.

³⁾ Строматы, кв. III, гл. 2. См. также нѣкоторыя выдержки—уже упомянутыя (прим. 2)—у св. Иринея I, XXV, 4.

⁴⁾ Противъ ересей. Кн. I, XXV, 1—6; XXVI, 2; XXVIII, 2; II, XXXI—XXXII

⁵⁾ Строматы, III, 2

⁶⁾ Refutatio, VII, 32.

⁷⁾ Pn.-Tertullianus-Leibellus. c. IX

⁸⁾ Philastr. De haeres XXXV, LVII.

⁹⁾ Haer. XXVII, XXXII, 3—6, LXIII, 1.

¹⁰⁾ Haer. fab. I, 5.

¹¹⁾ О душѣ гл. XXXIII, XXXV.

¹²⁾ Contra Cels. V, 62, 64.

¹³⁾ Цер. Ист. IV, 7.

¹⁴⁾ De haer. c. VII.

¹⁵⁾ Praedist. c. VII.

гой не извѣстный намъ, или извѣстный лишь по авторамъ, которые имъ пользовались—это синтагма Ипполита. При чемъ Тертуллианъ, Ипполитъ II и Феодоритъ стоятъ ближе къ св. Иринею, а Ипполитъ II и вовсе представляетъ почти параллельный греческій текстъ къ латинскому Иринея съ нѣкоторыми лишь выпусками¹⁾; псевдо-Тертуллианъ и Филастрій основываются на синтагмѣ Ипполита, а Енифаній тчетъ свое повѣствованіе, пользуясь книгами св. Иринея и синтагмою св. Ипполита²⁾.

1) Это обстоятельство доказываетъ, что, при написаніи своего перваго прозвѣденія, Ипполитъ не имѣлъ подъ руками труда знаменитаго епископа Люккаго. Ср. *Salmon. A Dictionary. V. I, p. 409.*

2) Такъ—и совершенно основательно—рѣшаетъ вопросъ объ отношеніи ересологическихъ сочиненій Lipsius (*Zur Quellenkritik des Eriphanios. S. 109—114*). Амелино (*Annales p. 155*) возражаетъ противъ того положенія Липсія, чтобы книги Иринея противъ ересей и синтагма Ипполита значительно могли различаться между собою и чтобы можно было говорить о нихъ, какъ двухъ различныхъ источникахъ; вотъ почему, по его мнѣнію, „ни у пс.-Тертуллиана, ни у Филастрія не находится никакой значительной разницы въ сравненіи съ св. Иринеемъ“.—Это заявленіе Амелино рѣшительно несправедливо. Если сравнивать повѣствованіе св. Иринея о Карпократѣ съ сообщеніями о немъ у пс.-Тертуллиана и Филастрія, то окажется, что послѣдніе отличаются отъ перваго въ слѣдующихъ четырехъ пунктахъ: 1) они выразительно отмѣчаютъ единство перваго принципа у Карпократа, тогда какъ у Иринея этого нѣтъ; 2) говорятъ объ его эманацияхъ—ангеловъ и силъ; 3) превосходство Іисуса предъ прочими людьми понимаютъ нѣсколько иначе, чѣмъ Иринея: они указываютъ на его праведность и цѣломудріе, тогда какъ Иринея говорятъ лишь о превосходствѣ по душѣ, и 4) наконецъ, приписываютъ Карпократу отрицаніе воскресенія плоти, чего нѣтъ у Иринея.—Значитъ, вопреки Амелино, св. Ипполитъ при написаніи своего трактата располагалъ иными источниками, чѣмъ св. Иринея. Св. Иринея, какъ видно изъ его сообщенія (I, XXV, 4, 5), имѣлъ въ рукахъ сочиненія карпократіанъ, при составленіи своихъ книгъ; а затѣмъ, такъ какъ онъ писалъ въ 70-хъ—80-хъ годахъ свое сочиненіе въ Римѣ съ полемическою цѣлью, то онъ, разумѣется, имѣлъ въ виду ученіе и состроеніе карпократіанъ въ его время въ Римѣ, гдѣ въ началѣ 2 й половины II в. подвизалась знаменитая Марцеллина. Очень вѣроятно, что ученіе Карпократа у его послѣдователей нѣсколько видоизмѣнилось. Отсюда слѣдуетъ, что у Ипполита I въ его синтагмѣ, по всей вѣроятности, запечатлѣнъ древнѣйшій видъ карпократіанства, какъ онъ могъ быть изображенъ въ извѣстной синтагмѣ Іустина; а у св. Иринея отра-

О жизни Карпократа свѣдѣній сохранилось очень мало. Имя его въ разныхъ источникахъ читается нѣсколько различно: у св. Иринея—*Карпоκράτης*, Епифанія и Филастрия—*Карпоκρᾶς*—вѣроятно взято изъ синтагмы Ипполита; у Оригена—*Ἀρποκράτης*,—по Гарнаку ¹⁾, вѣроятно, вмѣсто *Карпоκράτης*, а по Миду ²⁾, *Ἀρποκρ.*, *Harpokrates* есть совершенно правильная форма имени, ибо *Ἀρποκράτης* было греческою формою для *Норус*, бога мистерій. Карпократъ родился въ Александρίи ³⁾, былъ женатъ и имѣлъ сына Епифанія ⁴⁾. Жена его, по имени Александра ⁵⁾, происходила съ о. Кефалоніи. Карпократъ былъ не только родителемъ Епифанія, но и отцомъ, т. е. духовнымъ руководителемъ и воспитателемъ. Климентъ Алекс. ⁶⁾ замѣчаетъ, что Епифаній „подъ руководствомъ отца усвоилъ кругъ отроческихъ знаній и философію Платона, училъ о монадахъ, отсюда и ересь Карпократа“. Изъ приведеннаго мѣста съ наглядною ясностью слѣдуетъ, что ученіе Карпократа и Епифанія было въ сущности тождественно, и оба они создали одну ересь, ибо сынъ все заимствовалъ отъ отца. Поэтому свидѣтельство св. Епифанія ⁷⁾

зались уже и позднѣйшія измѣненія въ развитіи секты. Ср. *Salmon Dictionary*. V. I, p. 409.

¹⁾ *Harnack*. Geschichte der altchr. Litteratur. I, 1. S. 161.

²⁾ *Mead*, Fragments of a fait forgotten, p. 233.

³⁾ *Theodoretus*. Haer. fabular. compendium. I, 5: „Ὁ δὲ Καρποκράτης, Ἀλεξανδρεὺς ὢν το γένος“.. Ср. *Epiphanius*. Haer. XXXII, 3. Ср. *Stromata*. III, 2.

^{4)–5)} *Clemens*. *Stromata* III, 2, 5: „Ἐπιφάνης οὗτος... υἱὸς ἦν Καρποκράτους καὶ μητρὸς Ἀλεξανδρείας τοῦνομα, τὰ μὲν πρὸς πατρὸς Ἀλεξανδρεὺς, ἀπὸ δὲ μητρὸς κεφαλληνεύς“. Die griechischen chr. Schriftsteller. *Clemens Alexandr.* V. II, p. 197.—*Valch* (Entwurf einer vollständigen Historie. S. 312) считаетъ весьма вѣроятнымъ, что въ данномъ случаѣ перемѣшали имена, и мать названа по мѣсту происхожденія отца, а Липсій (*Zur Quellenkritik*. S. 161, anm.) прямо говоритъ: мать „Александрія“ есть городъ этого имени.

⁶⁾ *Stromata*. III, 2, 5: „Ἐπαίδευσθι μὲν οὖν παρὰ τῷ πατρὶ τὴν τε ἐνκόχλιον παιδείαν καὶ τὰ Πλάτωνος, καθηγήσατο δὲ τῆς μοναδικῆς γνῶσεως, ἀφ' οὗ καὶ ἡ τῶν Καρποκρατιανῶν αἵρεσις“. V. II, p. 197.

⁷⁾ Ерес. XXXII, 3, 5. Епифаній поставляетъ Епифанія въ ближайшую связь съ валентин. Секундомъ и Исидоромъ. Древнѣе изслѣдова-

о принадлежности сына Карпократа, Епифанія школъ Валентина—должно быть заподозрѣно въ своей фактической вѣрности.—Епифаній умеръ 17-ти лѣтъ, написавши между прочимъ книгу „*Περὶ δικαιοσύνης*“, гдѣ онъ выступаетъ рѣшительнымъ социалистомъ. Въ кефалонскомъ городѣ Самахъ онъ былъ почитаемъ за бога. Въ честь его воздвигнутъ былъ храмъ, и въ каждое новолуніе приносились въ немъ жертвы ему, устраивались пиршества и распѣвались въ честь его гимны. День рожденія Епифанія чествовался какъ день его апогеозы¹⁾. Чтобы кончить о немногихъ выдающихся

тели (Pegason, Dodwele, Grabe и Massuet) думали, что Епифаній въ данномъ случаѣ основывается на свидѣтельствѣ св Иринея I, XI, 3. „*Alius vero quidam, qui et clarus est magister ipsorum*“, которое въ подлинникѣ звучало: „*Ἄλλος δὲ τις, ὁ καὶ Ἐπιφανῆς διδάσκαλος αὐτῶν*“ (Ср. у Ипполита. *Refut.* VI, 3. 8). См. у *W. Möller'a*.—*Geschichte der Kosmologie.* S. 336, анн. Мёллеръ присоединяется къ этому мнѣнію.—Однако едва ли латинскій переводчикъ могъ допустить такую ошибку—передать собственное имя подлинника Ἐπιφανῆς—нарицательнымъ—clarus. *Гарнакс* (*Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus.* S. 63, анн.) и *Гильменфельдс* (*Die Ketzergeschichte* S. 54—55, анн 74) думаютъ, что въ данномъ мѣстѣ Иринея говорить отнюдь не объ Епифаніи, сынѣ Карпократа, а объ валентинѣ. Гераклеонѣ, упоминаніе о которомъ въ II, 4, 1 предполагаетъ, что онъ уже извѣстенъ читателю труда Иринея.

¹⁾ *Clemens Stromata* III, 2, 5 (*Die gr. chr. Schriftsteller.* B. II, p. 197) „*Ἐπιφάνης... ἔζησε δὲ τὰ πάντα ἐτη ἑπτακαίδεκα καὶ θεὸς ἐν Σάμῃ τῆς Κεφαλληνίας τετίμηται, ἔνθα αὐτῷ ἱερὸν ῥυτῶν λίθων... συνιόντες εἰς τὸ ἱερὸν οἱ κεφαλλῆνες κατὰ νομορμίαν γενέθλιον ἀποθέωσιν θύουσιν Ἐπιφάνει, σπένδουσι τε καὶ εὐχοῦνται καὶ ὕμνοι ᾄδονται*“—Еще Могеимъ (*J. L. Moshemii. De rebus christianorum... commentarii.* Helmstadii 1753, p. 370) заподозрилъ свидѣтельство Климента и Епифанія объ обоготвореніи Епифанія. По его мнѣнію, они здѣсь впадаютъ такъ же въ ошибку, какъ св. Иустинъ по поводу обоготворенія Симона. Фолькмаръ (*Volkmar. Monatschr des wissensch. Vereins in Zürich* 1858, 276 f. у *Nauck'a.* B. X, S. 98) дѣлаетъ попытку изъяснить эту „ошибку“. По его мнѣнію, „черты бога луны (точнѣе богини), почитаемаго въ Самѣ какъ θεὸς ἐπιφανῆς, были перенесены на мнимаго гностика“. Липсій (*Lipsius. Zur Quellenkritik.* S 161—162 анн) держится такого же воззрѣнія и особенно подчеркиваетъ выраженіе κατὰ νομορμίαν, какъ бы не оставляющее сомнѣнія въ вѣрности догадки. Въ новѣйшее время Мидъ (*G. R. S. Mead. Fragments of a faith forgotten.* 1906, p 233—234) сказаніе объ Епифаніи рѣшительно считаетъ легендарнымъ и исполненнымъ противорѣчій. „Это невѣроятно, говоритъ

представителях школы Карпократы, намъ остается еще упомянуть о знаменитой Марцеллинѣ, „которая при Аникитѣ пришла въ Римъ. Такъ какъ она держалась этого ученія (т. е. Карпократы), то изгнала (т. е. изъ церкви=увлекла) многихъ“¹⁾. Благодаря такому указанію св. Иринея, можно довольно точно установить прибытіе Марцеллины—между 155=166 г. г.²⁾, во время правленія епископа Аникиты. Дѣятельность Карпократы и Епифанія протекла въ Александріи и относится, конечно, къ раннѣйшему времени. Бл. Теодоритъ³⁾ полагаетъ дѣятельность Карпократы и Епифанія въ правленіе Адріана, что согласуется съ каталогомъ Егезиппа⁴⁾ (Иустина?), помѣщающаго карпократіанъ раньше валентиніанъ, василидіанъ и сатурниліанъ; затѣмъ и Климентъ Александр.⁵⁾ относитъ выступленіе гностиковъ глав. обр. къ царствованію Адріана.

онъ, чтобы 17-ти лѣтній мальчикъ могъ составить отвлеченное сужденіе о справедливости.—Названнымъ ученымъ и ихъ единомышленникамъ кажется очень легкимъ оперировать надъ рассказомъ объ Епифаніи ересеолога Епифанія, къ обширнымъ повѣствованіямъ котораго объ еретикахъ у многихъ принято относиться съ недоверіемъ и даже съ нѣкоторой ироніей. Но какъ заподозрить въ историч. достовѣрности сообщеніе Климента Алекс., жившаго во 2-й половинѣ II в. и не только упоминающаго объ Епифаніи, но и дѣлающаго выдержку изъ его сочиненія? Что же касается „невѣроятности для 17-лѣтняго мальчика писать отвлеченные трактаты, то справедливо вспоминаютъ о Меланхтонѣ, 17-лѣт. магистрѣ и профессорѣ, о Паскалѣ и о др. феноменальныхъ юношахъ. За вѣроятность обоготворенія юноши Епифанія въ томъ вѣкѣ—говоритъ фактъ обоготворенія Антиноя при Адрианѣ. Историческій характеръ всего повѣствованія объ Епифаніи признаютъ—*Hilgenfeld* (Die Ketzergeschichte S. 403), *Harnack* (Die Chronologie I, S. 296—7)

¹⁾ *Irenaeus* Ср. Epiphanius: I, XXV, 6. „Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, cum esset ejus doctrinae, multos exterminavit“

²⁾ *R. A. Lipsius*. Chronologie der römischen Bischöfe. S. 184 Ср. *Harnack*, Die Chronologie. B. I. 296—297

³⁾ Haeret. fabul. compendium. I, 5. „Ἀδριανοῦ δὲ καὶ οὗτοι (т. е. Карпократы и Епифаній) βασιλεύοντος τὰς πονηρὰς αἱρέσεις ἐκράτουσαν“.

⁴⁾ Евсевій. Цер. Ист. IV, 22.

⁵⁾ Строматы. VII, 17. Гарнакъ (Chronologie I, S. 297) расцвѣтъ секты относитъ ко временамъ Пія (140—155). Mansel (The Gnostic heres.

Ученіе Карпократъ и Епифанія, къ сожалѣнію, не сохранилось до насъ въ полнотѣ. Въ теогоніи, космогоніи, сотериологіи—повсюду большіе пробѣлы.

Климентъ Алекс.¹⁾ характеризуетъ ученіе Карпократъ и Епифанія, какъ *ἑνὸς μοναδική*. Во главѣ бытія стоитъ одинъ богъ, называемый *Ingenitus* у Иринея, *Ἄγνωστος* у св. Епифанія. Но, какъ справедливо замѣчаетъ В. Меллеръ²⁾, этимъ не исключается существованіе, согласно платоновской философіи, безобразнаго бытія *μη ὄν*, которое затѣмъ развивается въ міровое множество. Стоящая во главѣ монада дѣлается принципомъ эманациі—сначала существъ духовныхъ и высшихъ, а потомъ, значительно ниже—ангеловъ и силъ, которые создали міръ³⁾. Міръ высшихъ эманаций—должно думать—обнимается въ понятіи—*ἡ περιφορὰ τοῦ ἀγνώστου Πατρὸς*—сферы нерожденного отца⁴⁾. Амелино⁵⁾ высказываетъ весьма вѣроятное предположеніе, что подъ этою „сферою невѣдомаго отца“ нужно понимать длинную цѣпь эманациі, можетъ быть всѣ 365 небесъ Василида.—По аналогіи съ другими гностическими системами, нужно полагать, что

р. 117) считаетъ возможнымъ отнести дѣятельность Карпократъ къ концу I-го вѣка. Но Salmon (*A Dictionary*. V. I, p. 409) предостерегаетъ отъ всякихъ попытокъ точно фиксировать время жизни и дѣятельности Карпократъ, ибо онѣ безосновательны.

¹⁾ *Stromata* III, 2, 5. Die gr. ehr. Schriftsteller. Clemens. B. II, p. 197. Сужденіе Крюгера (См. Nauck. B. X. S. 98), что первовиновникомъ (*Urheber*) *ἑνὸς ἁ μὴ ὄν* былъ Епифаній—не оправдывается контекстомъ рѣчи у Климента. Этотъ гносісъ приписывается и Карпократу, который поучалъ ему, и Епифанію. См. стр. 465, прим. 6.

²⁾ *W. Möller*. *Geschichte der Kosmologie*. S. 336

³⁾ *Ps.-Tertullian* c. IX. „Unam esse dicit (т. е. Карпократъ) virtutem, in superioribus principalem, ex hac prolatos angelos atque virtutes, quos distantes longe a superioribus virtutibus mundum istum in inferioribus partibus condidisse“. *S. Hippolytus Refutatio* VII, 32; *Епифаній*. Ерес. XXVII, 2.

⁴⁾ По Иринею (I, 25, 1), по Ипполиту (*Refutatio*, VII, 32) и по Епифанію (XXVII, 2) душа Іисуса пребывала именно „*ἐν τῇ περιφορᾷ τοῦ ἀγνώστου Πατρὸς*“.

⁵⁾ *Amelineau*. *Annales du Musée Guimet*. XIV, p. 156—157.

ангелы-деміурги, ἄγγελοι κοσμοποιοι—были разсматриваемы Карпократомъ, какъ тиранны, которые, вопреки волѣ бога, подчинили себѣ людей и наложили на нихъ тяжелое ярмо. Отсюда явилась необходимость божественнаго посредничества для низверженія этого ярма и избавленія людей.

Дѣло божеств. миссіи возлагается *на Иисуса* 1).

Иисусъ не богъ. Онъ, подобно всѣмъ людямъ, родился отъ сѣмени Іосифа и Маріи; но только отличался отъ прочихъ справедливостію и честностію въ жизни 2), а также имѣлъ душу „твердую и чистую“, которая хорошо помнила о томъ, что она видѣла въ „сферѣ нерожденнаго отца“ 3). Какъ іудей по происхожденію, Іисусъ былъ воспитанъ въ іудейскихъ обычаяхъ и подчинялся общечеловѣческимъ установленіямъ и порядкамъ. Но душѣ Іисуса была послана отъ бога сила, благодаря чему онъ презиралъ іудейскіе законы и разрушалъ всѣ установленія міроздателей 4). Вслѣдствіе этого душа Іисуса освободилась отъ міроздателей и вознеслась опять въ сферу невѣдомаго отца 5). Тѣло же Іисуса снизошло въ землю, ибо тѣла не могутъ воскресать, т. е. спастись 6).

1) Для насъ непонятно, какимъ образомъ *Ю. Николаевъ* (Въ поискахъ за божествомъ, стр. 277) можетъ говорить, что христология забираетъ у Карпократа „лишь второстепенное мѣсто“.

2) *Filastrius XXXV (VII)*: „Christum autem dicit non de Maria virgine et divino spiritu natum, sed de semine Joseph hominem.. sicut omnes homines“. *Ps-Tertullianus* c IX: „prae ceteris justitiae cultu, vitae integritate meliorem“.

3) *S. Irenaeus* I, XXV, 1 „Jesum . distasse a reliquis secundum id, quod anima ejus firma et munda cum esset, commemorata fuerit, quae vinito Deo“. Ср. *Hippolytus*. *Refutatio VII*, 32

4) *Refutatio VII*, 32: „Τὴν δὲ τοῦ Ἰησοῦ λέγουσι ψυχὴν ἐννόμως ἡσκημένην ἐν Ἰουδαίκοις ἔθεσι καταφρονῆσαι αὐτῶν, καὶ διὰ τοῦτο δυνάμεις εἰληφέναι, δι' ὧν κατήργησε τὰ ἐπὶ κολάσει πύθη προσόντα τοῖς ἀνθρώποις“

5) *Irenaeus*. I, XXV, 1 „...per omnes transgressa et in omnibus liberata, ascenderet ad eum (sc. ingentum Deum)“.

6) *Filastrius XXXV* „carnem vero in terram dimissam aestimant . carnis non fieri salutem opinantur“.

По поводу происхожденія и образа спасенія самихъ людей мы не имѣемъ опредѣленныхъ указаній въ сохранившемся ученіи Карпократата. Объ этомъ мы можемъ заключать лишь путемъ аналогіи со сказаннымъ объ Иисусѣ. Какъ Иисусъ, подобный во всемъ людямъ, имѣлъ тѣло изъ земли, которое поэтому возвратилось въ землю, такъ какъ не могло воскреснуть и спастись; точно такъ же, значить, и всѣ люди носятъ тѣла, принадлежащія землѣ, низшему міру. Вслѣдствіе этого тѣло разсматривалось у карпократіанъ, какъ темница души (*corpus enim dicunt esse carcerem*)¹⁾. Души же людей происходятъ оттуда же, откуда и душа Иисуса, изъ „сферы нерожденнаго отца“²⁾. Спасаются души людей путемъ противленія существующимъ порядкамъ, нарушая законы міроздателей, т. е. такъ же, какъ и душа Иисуса³⁾. При этомъ, замѣчаетъ св. Иринеѣ⁴⁾, „они зашли въ своемъ высокоуміи такъ далеко, что нѣкоторые говорили, что они подобны Иисусу; другіе же говорили, что они въ нѣкоторомъ отношеніи могущественнѣе Его, а иные почитали себя превосходнѣе Его учениковъ“. Здѣсь указанъ принципъ спасенія⁵⁾, возвышенія души къ нерожденному отцу. Путь же, какимъ должна идти душа къ своей цѣли,— это самый богатый и разнообразный жизненный опытъ: душа должна пережить всѣ возможные состоянія и положенія въ жизни, чтобы повсюду нарушить законы и разрушить дѣла міроздателей. Конечно, въ такомъ случаѣ срокъ жизни одного человѣка безконечно малъ и однообразенъ,

1) *I. Irenaeus*. Ll. XXV, 4; Ср. *Tertullianus*. De anima с. XXXV.

2) *Иринеѣ*. I, XXV, 2.

3) *Hippolytus*. Refutatio. VII, 32 „Τὴν οὖν ὁμοίως ἐκείνῃ τῇ τοῦ Χριστοῦ ψυχῇ δυναμένην κατὰφρονῆσαι τῶν κοσμοποιῶν ἀρχόντων ὁμοίως λαμβάνειν δύναμιν πρὸς τὸ πράξει τὰ ὅμοια“.

4) *Иринеѣ*. I. XXV, 2. См рус. пер. 92.

5) Въ то же время карпократіане въ качествѣ таинственнаго преданія отъ І. Христа и Его апостоловъ передавали, что люди „διὰ πίστεως γὰρ καὶ ἀγάπης σώζονται“ *Irenaeus* I, XXV, 5

чтобы душа могла совершить все, назначенное ей. Отсюда развилось у карпократіанъ ученіе о метампсихозѣ, или многочисленныхъ и разнообразныхъ переселеніяхъ души. По словамъ Тертуліана 1), Карпократъ утверждалъ, что „души должны возвращаться въ тѣла для того, чтобы совершилось полнѣйшее ниспроверженіе божественнаго и человѣческаго порядка... Душа столько разъ должна возвращаться, сколько разъ она не доплатитъ чего-либо... Она ввергается въ темницу тѣла до тѣхъ поръ, пока не уплатитъ долга до послѣдней копѣйки“. Сюда примѣняли карпократіане притчу Спасителя о противникѣ, ведущемъ должника къ судѣ, чтобы получить отъ него все, до послѣдней копѣйки (Мѣ. V, 26—27; Лк. XII, 58) 2).

При такомъ взглядѣ на задачи пребыванія души въ тѣлѣ или вѣрнѣе въ тѣлахъ въ этомъ мірѣ, нельзя измѣрять ея дѣйствій обычными понятіями о добромъ и зломъ. „Позволительно имѣть въ обладаніи и дѣлать все безбожное и нечестивое, говорятъ они, ибо только по человѣческому мнѣнію есть худыя и добрыя дѣла“ 3)... „по природѣ же ничто не худо“ 4). Таковы этическіе принципы карпократіанъ.

Ученіе Епифанія, развитое въ его сочиненіи „О справедливости“,—представляетъ собою только логическіе выводы въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ изъ выше изложенной системы, требующей низверженія всѣхъ законовъ—и соціальныхъ и моральныхъ. Вотъ какъ, по Клименту Алекс. 5), между прочимъ разсуждалъ феноменальный юноша Епифаній: „Бо-

1) О душѣ, гл. XXXV, рус. пер. Н. Н. Щеглова, стр. 69.

2) Св. Иринея. I. XXV, 4.

3) *Irenaeus* I, XXV, 4 „omnia quaecunque sunt irreligiosa et impia, in potestate habere et operari se dicant. Sola enim humana opinione negatia mala et bona dicunt“.

4) *S. Epiphanius*. Haer. XXVII, 4: „Φασι γάρ ὅτι ὅσα νομίζεσθαι παρὰ ἀνθρώποις κακὰ εἶναι, οὐ κακὰ ὑπάρχει, ἀλλὰ φύσει καλὰ“.

5) *Stromata*. III, 2, 5- 8. Die gr. chr. Schriftsteller Clemens Al. B. II, p. 197—199, Русскій перевъ стр. 309—312.

жественная справедливость есть общеніе, въ основаніи имѣющее равенство (τὴν δικαιοσύνην τοῦ-θεοῦ κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος). Не одинаково ли со всѣхъ сторонъ небо распространяется и не всю ли землю оно обнимаетъ своимъ кругомъ? Не одинаково ли для всѣхъ блестятъ ночью всѣ звѣзды? Не одинаково ли на всѣхъ, которые могутъ видѣть, Господь изливаетъ свыше лучи солнца, которое состоитъ источникомъ дня и отцомъ свѣта? И не всѣ ли равно могутъ наслаждаться созерцаніемъ сего свѣтила? Ибо богъ не различаетъ бѣдняка отъ богача и отъ сильнаго сего міра, глупца отъ умнаго, женщину отъ мужчины, хозяина отъ раба. Даже и въ отношеніи къ животнымъ Онъ дѣйствуетъ не иначе... Одинаковая и общая для всѣхъ животныхъ пища покрываетъ поверхность земли; здѣсь они и пасутся безъ всякаго различія... Такова была воля Его. Meum et tuum, говорятъ, проникли обманомъ посредствомъ законовъ, лишившихъ (людей) наслажденія общеніемъ, (пользованія) землею, приобрѣтенымъ, но также и бракомъ (ибо все общее) (τὸ τε ἐμὸν καὶ τὸ σὸν φησι διὰ τῶν νόμων παρεισελθεῖν, μηκέτι εἰς κοινότητα (κοινὰ τε γὰρ) καρπουμένων μήτε γῆν μήτε κτήματα, ἀλλὰ μητὲ γάμον)... Нарушеніе общенія и равенства породило воровъ домашнихъ животныхъ и плодовъ (ἡ δὲ κοινωνία παρανομηθεῖτα καὶ τὰ τῆς ἰσότητος ἐγέννησε θρεμμάτων καὶ καρπῶν κλέπτην). Богъ же, все создавая на общую пользу, сближая оба пола брачнымъ союзомъ и такимъ образомъ соединяя живыя существа, провозглашалъ какъ высшіе правосудіе, общеніе и равенство (τὴν δικαιοσύνην ἀνέφηγεν κοινωνίαν μετ' ἰσότητος)... Поэтому смѣшнымъ нужно считать это слово законодателя „не пожелай“... и еще смѣшнѣе .. „*имущества твоего ближню*“. Развѣ не Онъ же вложилъ въ насъ это пожеланіе, какъ обусловливающее собою развитіе? А тутъ Онъ же Самъ намъ повелѣваетъ это желаніе укрощать, тогда какъ ни у одного изъ животныхъ его не отнять. И эти слова... *жены твоего ближ-*

нлю“, чрезъ которыя Онъ общее достояніе переводитъ въ частную собственность,—еще не смѣшите ли“?

Мы наложили систему карпократіанъ и видимъ, что свидѣтельства старыхъ и новыхъ ересеологовъ о зависимости Карпократа и Епифанія отъ платоническихъ возрѣвій вполне оправдываются. Въ теогоніи карпократіане рѣшительно высказываются за монизмъ; но уже въ космогоніи у нихъ выступаетъ метафизическій дуализмъ, наряду съ единымъ богомъ—нѣчто платоновское $\mu\eta\ \delta\upsilon$; ибо откуда-то является діаволь 1), враждебные ангелы міроздатели, тѣло разсматривается, какъ темница души. Въ особенности явное заимствованіе,—и собственно у самаго Платона, изъ его діалога Фэдръ —обнаруживаютъ карпократіане въ учении о душѣ или душахъ, до своего появленія въ тѣлахъ обитающихъ „въ сферѣ нерожденнаго отца“. Съ точки зрѣнія дуализма представляется рѣшительно непонятнымъ, какъ могли избѣжать карпократіане докетизма, какимъ образомъ они могли учить о происхожденіи Иисуса Христа, какъ Керинеѣ и евіониты, т. е. что Иисусъ родился подобно всѣмъ людямъ... Но было бы большою ошибкою причислять Карпократа на этомъ основаніи къ іудействующимъ еретикамъ; наоборотъ, его система является существенно антиіудейскою. По-видимому, не рѣшаясь отрицать историческаго факта, что І. Христосъ родился среди іудеевъ, Карпократъ утверждаетъ, что душа Его достигаетъ совершенства именно *презрѣніемъ* къ обрядамъ іудейства; въ этикѣ Карпократъ и Епифаній издѣваются надъ заповѣдями іудейскаго законодателя, напр., надъ 10-ю, защищающею между прочимъ пожеланіе чужого имущества и чужой жены 2).—Что епи-

1) У св. Иринея I, XXV, 4.

2) Изъ изслѣдователей, характеризующихъ систему карпократіанъ, какъ антиіудейскую, можно указать—*Matter'a*. *Histoire critique du gnosticisme* T. II, p. 180. *Amelineau*. *Annales du Musée Guimet*. T. XIV, p. 188; *Krüger* у *Nauck'a*. В. X, S. 99. *G. Bareille* усматриваетъ у Карпократа „дикую ненависть ко всему, что касается закона Моисея“ (*Vasant*. *Dictionnaire* T. II, с. 1801).

фанъевскій и карпократовскій коммунизмъ, въ ученіи объ общихъ женахъ, находится въ прямой зависимости отъ сочиненія Платона „о государствѣ“ (кн. V),—это очевидно и уже отмѣчено самимъ Климентомъ Алекс. ¹⁾, излагающимъ указанное ученіе Елифанія.—Обычно ересеологи приписываютъ карпократіанамъ самую безнравственную жизнь, что кажется не удивительнымъ, ибо вполне соответствуетъ выдвинутымъ ими моральнымъ принципамъ. Но какъ не рѣдко случается, отрицающіе свободу воли бываютъ весьма воспитанными, сдержанными людьми, а проповѣдующіе социализмъ съ уваженіемъ относятся къ правамъ чужой собственности, такъ, по-видимому, обстояло дѣло и въ данномъ случаѣ: либертинисты по теоретическимъ убѣжденіямъ не были развратными людьми въ жизни. По крайней мѣрѣ св. Иринея ²⁾ замѣчаетъ о карпократіанахъ: „И если у нихъ совершается что нечестивое, неправедное и запрещенное (т. е. очевидно, по словамъ другихъ), я не вѣрю этому“.

Мы изложили систему карпократіанъ и дали общую характеристику ея, но далеко не исчерпали тѣхъ данныхъ, о нихъ, которыя содержатся въ древнѣйшемъ источникѣ, у св. Иринея, ибо трудно эти данныя связать съ представленной системой, да и самъ Иринея помѣщаетъ ихъ отдѣльно. Это обстоятельство между прочимъ доказываетъ ту мысль, что наши древнѣйшіе ересеологи не изучали гностицизма, такъ сказать, эсотерическимъ образомъ, изнутри, но подходили къ нему съ извѣстными заданіями, съ опредѣленными вопросами, на которые искали отвѣта; вопросы эти касались преимущественно теоретической стороны ученія и отчасти моральной. Вотъ почему и въ данномъ случаѣ произошло такъ, что Иринея, рассматривая явленіе съ извѣстныхъ точекъ зрѣнія, какъ бы мимоходомъ замѣтилъ такія черты, которыя не уложились въ его систему.—Такъ, напр., св. Иринея свидѣтельствуетъ, что карпократіане (по-

¹⁾ Stromata III, 2, 5.

²⁾ I, XXV.

добно другимъ гностикамъ) ссылались на тайное учение Христа и апостоловъ. Но съ точки зрѣнія изложенной системы это является не вполнѣ понятнымъ. Кажется, карпократіане вовсе не смотрѣли на христіанство, какъ завершительную абсолютную религію. Ибо Іисусъ для нихъ простой человѣкъ, каждый гностикъ можетъ сравняться съ Нимъ и даже стать выше Его; въ числѣ своихъ изображеній *наряду* со Христомъ они ставили, по словамъ того же Иринея, Пиеагора, Платона, Аристотеля и прочихъ, при чемъ выражали имъ всѣмъ знаки почтенія. Затѣмъ Ириной сообщаетъ о карпократіанахъ: „они занимаются искусствомъ охвovanja и заклинанія, употребляютъ любовные напитки, прибѣгаютъ къ своимъ духамъ и наводящимъ сонъ демонамъ и къ другимъ хитростямъ“. Опять таки и при этомъ Ириной не выясняетъ, какъ всѣ подобныя дѣйствія вязались съ воззрѣніями карпократіанъ. Наконецъ, Ириной передаетъ объ одной довольно курьезной подробности быта карпократіанъ, будто нѣкоторые изъ нихъ прижигали для отличенія своихъ учениковъ заднюю часть выпуклости праваго уха ¹⁾.

Съ точки зрѣнія культурно-исторической учение карпократіанъ замѣчательно тѣмъ, что одинъ изъ ихъ учителей высказывалъ такія мысли, которыя повторяются современными коммунистами и предвосхищаютъ по идеѣ извѣстный афоризмъ Прудона: „la propriete' c'est le vol“.

Съ точки зрѣнія церковно-исторической слѣдуетъ отмѣтить употребленіе среди карпократіанъ иконографической живописи; при чемъ были изображенія не только нарисованныя, но, по-видимому, рѣзные, изваянные или мозаическія. Въ особенности останавливаетъ на себѣ вниманіе такое странное сообщеніе, будто карпократіане говорили, что образъ Христа сдѣланъ былъ Пилатомъ въ то время, когда Онъ жилъ съ людьми.

¹⁾ I, XXV, 5. 6. 3. 6.

II. Валентинъ и валентиніанство.

Валентинъ является самымъ яркимъ выразителемъ западнаго или александрійскаго гностицизма и, быть можетъ, весьма характернымъ представителемъ, какъ и Карпократъ, гностицизма вообще. По крайней мѣрѣ Ипполитъ II¹⁾ свидѣтельствуесть, что школа Валентина распалась на западную, италійскую, и восточную. Значить, въ ней лежали зародыши и восточнаго гностицизма. И св. Иринеѣ²⁾ приписываетъ Валентину какую-то особую роль въ исторіи гностицизма, говоря, что „Валентинъ—первый, измѣняя древнія ученія гностической ереси въ (систему съ) особый характеръ, училъ такъ“.., и между прочимъ самъ производитъ ученіе Валентина отъ восточныхъ гностиковъ, офитовъ³⁾. По представленію Иринея⁴⁾, валентиніанство есть „сокращеніе всѣхъ еретиковъ“ (*recapitulatio omnium haereticorum*), и тотъ, кто поразитъ его, опровергнетъ всякую ересь.—Что касается личности Валентина, то, какъ видно, хотя и изъ немногихъ сохранившихся его фрагментовъ, и изъ усвояемой ему системы,—это былъ человѣкъ

¹⁾ *Refutatio*. L. VI, c. 35. „Καὶ γέγονεν ἐντεῦθεν ἡ διδασκαλία αὐτῶν (т. е. валентиніанъ) διηρημένη καὶ καλεῖται ἡ μὲν ἀνατολικὴ τις διδασκαλία κατ' αὐτοῦς, ἡ δὲ Ἰταλιωτικὴ“. Ed. Duncker, p. 287.

²⁾ *Contra haereses*. L. I, c. 11, 1 „Qui enim est primus, ab ea, quae dicitur Gnostica haeresis, antiquas in suum characterem doctrinas transferens Valentinus sic definivit“... Или правильноѣ передаетъ это мѣсто св. Епифаній (*Haer XXXI*, c. 34) въ греческ. текстѣ: „Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἵρέσεως τὰς ἀρχαὶς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείων μεταρμόσας Οὐαλεντίνος οὕτως ἐξαφόρισεν“.

³⁾ *Contra haereses*. L. I, c. 31, 3.

⁴⁾ *Contra haereses*. L. IV, praefacio, c. 2.

столь богато и разнообразно одаренный, что едвали даже среди гностиковъ, какъ извѣстно, людей вообще талантливыхъ, были ему равные. Онъ былъ глубокомысленнымъ философомъ, напоеннымъ преимущественно духомъ и идеями Платона, а отчасти Пифагора¹⁾,—проникновеннымъ моралистомъ, исходившимъ изъ вопроса о злѣ и грѣхѣ въ постепенномъ восхожденіи, обнимавшемъ весь универсъ, доказывалъ въ этомъ случаѣ свое знакомство съ ученіемъ ап. Павла, основной этической проблемы котораго онъ не понималъ,—ораторомъ, не лишеннымъ помазанія²⁾, и наконецъ—рѣдкимъ властителемъ думъ и руководителемъ совѣсти другихъ. Какъ личность привлекательная и притягивавшая къ себѣ, Валентинъ имѣлъ многочисленныхъ послѣдователей во всѣхъ странахъ міра³⁾. Но, по-видимому, извѣстный афоризмъ одного изъ своихъ учителей (Василида): „ты знай всѣхъ, а тебя пусть никто не знаетъ“ Валентинъ провелъ послѣдовательно въ жизнь. Онъ оставался неизвѣстною величиною загадкою для массъ своихъ послѣдователей. По выраженію одного изъ изслѣдователей гностицизма (Мида), „позади валентиніановскаго движенія стоитъ страдальческій, полный таинственности образъ Валентина... (этого) великаго неизвѣстнаго гностицизма“. Только немногіе отчасти предугадывали цѣль, къ которой стремился Валентинъ; но и они, должно быть, не проникали въ сокровенныя мысли своего учителя. Св. Иринея⁴⁾ жалуется, что среди послѣдователей Валентина нельзя встрѣтить двухъ или трехъ, чтобы они объ одномъ и томъ же говорили одно и то же и не противорѣчили другъ другу не только въ именахъ, но и сущности. Очевидно, сѣмя, изъ котораго развилась вся система Валентина, осталось сокрытымъ даже для близкихъ учениковъ

¹⁾ Ср. *Refutatio*. VI, 21.

²⁾ „Дарованіе“ (*ingenium*) и въ частности „краснорѣчіе“ (*eloquium*) Валентина признаетъ даже Тертуллианъ (*Adv. Valent* с IV).

³⁾ См. напр. *Епифаній*, *Ерес.* XXXI, 7.

⁴⁾ Кн. I, гл 11, 1 ср.—гл. 21, 5.

его. Вотъ почему каждый изъ нихъ, выдавая себя за послѣдователя Валентина, въ то же время раскрываетъ въ сущности свое собственное ученіе.

Источниками для знакомства съ ученіемъ Валентина и съ личностью его прежде всего должны служить, конечно, его сочиненія, а потомъ уже труды ересеологовъ.

Въ сочиненіи Климента Алекс. 1) *περὶ προνοίας*, или *de providentia*, во фрагментѣ, открытомъ Mercati, упоминается 1) сочиненіе Валентина „о трехъ природахъ“ (*περὶ τῶν τριῶν φύσεων*), фрагментъ изъ котораго 2), вѣроятно, имѣется у Евлогія Алек. 3). О содержаніи названнаго сочиненія Валентина судить трудно; можно предполагать, что оно посвящено обзорѣнню плиромы, кеномы и матеріи, а въ частности въ небольшомъ фрагментѣ, находимомъ у Евлогія Ал., рѣчь идетъ о природѣ I. Христа И едвали есть необходимость вмѣстѣ съ Гарнакомъ 4) отвергать подлинность его на томъ основаніи, что въ немъ идетъ рѣчь о природахъ I. Христа, т. е. вопросѣ, которымъ занимались преимущественно въ IV в. Какъ извѣстно, во 2-й половинѣ II в. появилась ересь антитринитаріевъ. Въ борьбѣ съ ними затрагивался вопросъ и о природѣ I Христа. Такъ, напр. Тертуліанъ 5) въ своемъ

1) „Ὁ δὲ ἀλεξανδρινὸς ὁ αἰρεσιάρχης πρῶτος ἐπενόησεν ἐν τῷ βιβλίῳ τῷ ἐπιγεγραμμένῳ περὶ τῶν τριῶν φύσεων“. См. Preuschen у Hauck'a XX, s 398.

2) Гарнакъ относительно его замѣчаетъ (*Geschichte*. I, 1, S. 183): „ни по содержанію, ни по формѣ фрагментъ не можетъ происходить отъ Валентина, во принадлежить самое раннее IV в.“. Но относительно „содержанія“ Гильгенфельдъ основательно доказалъ, что во фрагментѣ ничего нѣтъ несообразнаго со II-мъ вѣкомъ—*Die Ketzergeschichte* S. 302—303

3) *Patrologiae cursus*. Migne CIII, ser gr cc. 1044—1045—*Ἐβλόγιος*. „ты обрати вниманіе и на болѣе древнюю путаницу (въ этомъ вопросѣ) Ибо Валентинъ къ слову такъ говоритъ: „*Τῶν Γαλλιλαιῶν ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων π/ατὸν καταχέουμεν γέλωτα ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου ρίαν εἶναι τὴν φύσιν φαρέν*“ (Курсивъ у Мина).

4) *Geschichte* I, 1. S 183

5) *Liber adversus Praxeam*, с XXIX (*Patrologiae cursus*. Migne T II, ser lat с 194). „cum duae substantiae censeantur in Christo

сочиненіи „Противъ Праксея“ говорить о двухъ субстанціяхъ І. Христа—божественной и человѣческой, одной безсмертной, другой—смертной. Мелитонъ Сардійскій ¹⁾ пишетъ третье слово о *плоти Христа* (*περί σαρκώσεως Χριστού*). Есть подобныя выраженія и у Иринея, и у Оригена ²⁾.—2) Псевдо-Тертуллианъ ³⁾ говорить, что Валентинъ „имѣлъ даже свое евангеліе помимо нашихъ“, которое у Иринея ⁴⁾ называется, вѣроятно по его заглавію, „евангеліемъ истины“. Это извѣстіе, какъ болѣе никѣмъ и ничѣмъ не подтверждаемое, считается недостовернымъ (напр. Липсіемъ, Прејшпенномъ и др.). „Однако нельзя ли допустить,—въ вопросительной формѣ хотеть дать положительный отвѣтъ Мидъ ⁵⁾,—что евангеліе здѣсь употреблено въ василидіанскомъ смыслѣ, въ смыслѣ изложенія гносиса или познанія о потустороннемъ мірѣ“? Важно въ данномъ случаѣ заключеніе авторитетнаго изслѣдователя канона—Цана ⁶⁾, что школа Валентина только въ послѣдующее время, т. е. по смерти своего основателя, пришла къ тому, чтобы поставить рядомъ съ церковн. евангеліями свое собственное.—3) Еще изъ сочиненій общаго, теоретическаго, теософскаго характера приписывается Валентину нѣкоторыми изслѣдователями, преимущественно французскими и англійскими ⁷⁾, сочиненіе Sophia, поводъ къ чему дается въ словахъ Тертуллиана ⁸⁾: „Лицо Бога открывается въ простотѣ изслѣдованія“, какъ учить сама премуд-

Jesu, divina et humana, constet autem immortalem esse divinam, sicut mortalem quae humana sit“.

¹⁾ См. *Harnack*. Geschichte. I, 1. S. 250.

²⁾ См. у *Hilgenfeld'a*. Die Ketzergeschichte. SS. 302—303.

³⁾ *Ps. Tertullianus*, c. XII. „Evangelium habet etiam suum praeter haec nostra“.

⁴⁾ *Adver. haeres.* III, 11, 9.

⁵⁾ *G. R. S. Mead*. Fragments of a fait forgotten. 1906. London p. 298

⁶⁾ Geschichte d neutest. Kanons. B. I. s. 750.

⁷⁾ См. выше, стр. 259.

⁸⁾ *Adversus Valentinianos*. c II. *Migne*, T. II, c. 544.

рость, конечно не Валентина, а Соломона (*docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis*)⁴. Намъ кажется, справедливо утверждаютъ, напр Липсій¹) и Прейшенъ²), что ошибочно видѣть въ приведенныхъ словахъ Тертуллиана указаніе на отдѣльное сочиненіе Валентина, а не на его гностическое мудрствованіе вообще³).—4) Равнымъ образомъ неосновательно видѣть указаніе на сочиненіе Валентина въ діалогѣ Adamantius „*Περὶ τῆς εἰς Θεὸν ὀρθῆς πίστεως*“ въ слѣдующихъ словахъ. На предложеніе Адаманція избрять въ началѣ одного диспута предметъ обсуждения валентиніанинъ Дрозерій говоритъ, что онъ предлагаетъ *Δόγμα... τοῦ Ὁθαλεντίου, σφόδρα ὀρθοτάτου* и продолжаетъ: *Ἔχω, τὸν Ὅρον Ὁθαλεντίου καὶ ἀναγινώσκω*. Язычникъ Евтропій проситъ читать „*τὸ δόγμα Ὁθαλεντίου*“⁴). Въ прежнее время и существовало мнѣніе, что подѣ *Δόγμα* или *Ὅρος Ὁθαλ.* нужно разумѣть сочиненіе Валентина и здѣсь видѣть фрагментъ его.—Но теперь уже обнаружено, что приписываемое здѣсь Валентину заимствовано изъ сочиненія Мееодія „*Περὶ ἀβτεξουσίου*“⁵).—5) Ипполитъ II упоминаетъ⁶) о „видѣніи (*δραμα*)“ Валентина, на которомъ основывался его „*τραγικὸς μῦθος*“ и вся его ересь. Нужно ли подѣ *δραμα* и *τρ. μῦθος* подразумѣвать лишь устные рассказы. Валентина или здѣсь имѣются въ виду и его записи—сказать трудно.—Если названныя сочиненія—подлинныя или не подлинныя—заняты, по-видимому, вопросами теоретическими, теогоническими, космогоническими, то рядъ другихъ сочиненій посвященъ предметамъ нравственно-практическимъ и

¹) *Lipsius, A Dictionary...* Smith. IV, p. 1079

²) *Preuschen, Realencyklopädie.* Hauck. B. XX. S. 398.

³) Или точнѣе эонъ *Σοφία* (См *Tertullianus, Adver Val. c. IX.* Ср. *Bardenhewer, Geschichte der altkirch Litteratur.* B. I, S 332

⁴) *Der Dialog des Adamantius.* Ed S Bakhuyzen. Leipzig. 1901, p. 136.

⁵) *Harnack, Geschichte,* I 1. S. 182—183

⁶) *Refutatio.* VI, 42.

богослужебнымъ. Такъ, изъ замѣчаній Тертулліана ¹⁾, Оригена ²⁾ и канона Мураторія ³⁾ видно, что Валентинъ былъ склоненъ къ поэзіи и составилъ книгу псалмовъ. Они употреблялись, очевидно, при богослуженіи, потому что они сопоставляются съ псалмами Давида, и удовлетворяли, нужно думать, формальнымъ требованіямъ этого рода литературы, такъ какъ Тертулліанъ не украшаетъ ихъ никакимъ обиднымъ эпитетомъ. Кромѣ того Валентину приписываются гимны, проповѣди или бесѣды и различнаго рода посланія.

Къ сожалѣнію, отъ сочиненій Валентина остались лишь немногіе фрагменты, сохраненные почти исключительно Климентомъ Александр. Напр., 1) часть бесѣды о безсмертіи пневматиковъ—Стром. IV, 13, 89...; 2) нѣсколько дальше дѣлается извлеченіе изъ той же самой или другой бесѣды объ отношеніи міра феноменальнаго къ его прототипу и въ частности о природѣ души.—IV, 13, 89—90; 3) отрывокъ бесѣды „О дружбѣ“, гдѣ рѣчь идетъ о всеобщности откровенія—Стром. VI, 6, 52; 4) отрывокъ изъ посланія о томъ, какъ удивились ангелы-деміурги, когда выгвпленная ими изъ глины человѣч. фигура получила одушевленіе—II, 8, 36; 5) отрывокъ изъ посланія о душѣ, какъ „вмѣстилищѣ нечистоты и жилищѣ множества демоновъ“—II, 20, 114; 6) отрывокъ изъ письма къ неизвѣстному Агаеоподу о плоти Христа и тѣлесныхъ потребностяхъ—III, 7, 59. У Ипполита II встрѣчаемъ извлеченіе изъ псалма Валентина—о взаимной зависимости и единствѣ всего созданнаго—Refutatio VI, 37 ⁴⁾.

¹⁾ „Намъ помогаютъ въ данномъ случаѣ (въ вопросѣ о воплощеніи Христа) и псалмы не (псалмы) отступника, конечно, и еретика, и платоника Валентина, но святѣйшаго и повсюду принятаго пр Давида“. *Patrologiae. Migne, II, c. 786.*

²⁾ На Іов. XXI, 11 у Hauck'a, XX, S 398.

³⁾ Canon Muratorianus. S, 81. У Zahn'a. *Geschichte des neut. Kanons.* B. II, 1 Hälft. S. 8.

⁴⁾ Всѣ фрагменты собраны у Hilgenfeld'a. *Die Ketzergeschichte.* SS. 293—305.

— Возсоздать по этимъ фрагментамъ систему Валентина, разумѣется, нѣтъ никакой возможности, хотя значеніе ихъ, какъ подлинныхъ сочиненій Валентина, чрезвычайно высоко.

Теперь обратимся къ ересеологамъ.

Ученіе и дѣятельность Валентина, направленные ко вреду церкви, были замѣчены очень рано и вызвали противодѣйствіе и обличеніе. Тертуллианъ ¹⁾ упоминаетъ о 4-хъ лицахъ, — объ Іустинѣ, Мильтіадѣ, Иринеѣ и Проклѣ, направлявшихъ свои сочиненія противъ Валентина Иринеѣ ²⁾ говорить о Поликарпѣ, такъ или иначе противодѣйствовавшимъ Валентину. Повидимому, Егезиппъ въ своихъ Ὑπομνήματα также обличаетъ Валентина ³⁾. Уже названный св. Иринеѣ ⁴⁾ знаетъ среди своихъ предшественниковъ нѣсколькихъ и „много лучшихъ“, чѣмъ онъ (*multo nobis meliores*), опровергавшихъ Валентина; но главный недостатокъ ихъ — по приговору Иринея — тотъ, что они не знали ученія (*regulam*) самого Валентина и валентиніанъ. Затѣмъ о Валентинѣ и валентиніанѣхъ говорятъ всѣ другіе ересеологи, кончая Θεодоритомъ.

Первое мѣсто между ересеологами должно быть отведено св. Иринею, который посвящаетъ изложенію валентиніанства первыя 21 главы ⁵⁾ своей первой книги и занятъ опроверженіемъ (главнымъ образомъ) валентиніанства во всѣхъ остальныхъ книгахъ. Иринеѣ ⁶⁾ собственно излагаетъ

¹⁾ Противъ валентиніанъ, гл. 5

²⁾ Противъ ересей III, 3. 4.

³⁾ Евсевій, Церк. Исторія IV, 22

⁴⁾ Предисл къ IV кн. гл. 2.

⁵⁾ Только свѣдѣнія Иринея о Горосѣ (Ὅρος, Предѣлѣ) валентиніанъ стоятъ изолированно. II, 12, 7.

⁶⁾ *Contra haereseos Liber. I. Praefacio, c. 2* „ὄναρχαῖον ἡγησάμην ἐντυχόν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δὲ αὐτῶν καὶ συμβαλόν, καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν, μνησθῆναι σοι, ἀγαπῆ τὲ τὰ θεραπειώδη καὶ βαθέα μυστήριον. Καὶ καυῶς δύναμις ἡμῶν, τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παρὰ δ' δασκόντων, λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαίων. ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν“.

ученіе не самого Валентина, а его учениковъ, и не обинуясь говорить объ этомъ во введеніи къ своему сочиненію: „Я счелъ вужнымъ, обратившись къ сочиненіямъ гѣхъ, которые сами называютъ себя учениками Валентина, и вступая въ бесѣду съ нѣкоторыми изъ нихъ и узнавая мнѣнія ихъ,— показать тебѣ, возлюбленный, чудовищныя и глубокія таинства“ (ихъ).. „И какъ можемъ, кратко и ясно изложимъ мнѣніе въ настоящее время распространенныхъ, говорю о послѣдователяхъ Птоломея, вѣтви школы Валентина“¹⁾. Въ общемъ весь отдѣлъ Иринея о валентиніанахъ (I, 1—21) распадается на четыре части: 1) первыя семь главъ даютъ описаніе цѣлой системы Птоломея; 8 и 9 главы въ качествѣ добавленія знакомятъ съ методомъ толкованія св. Писанія со стороны послѣдователей Птоломея и даютъ опроверженіе такого толкованія; 2) (X-ая глава содержитъ изложеніе вѣры). XI и XII показываютъ, какія различныя мнѣнія существовали среди послѣдователей Валентина, мало согласныхъ между собою,—даютъ въ своемъ родѣ исторію развитія школы; 3) гл. XIII—XVIII трактуютъ о Маркѣ и его послѣдователяхъ; 4) главы XIX—XXI имѣютъ видъ приложенія²⁾ ко всему описанію секты. 19 и 20 главы снова указываютъ на извращеніе валентиніанами, на этотъ разъ маркосіанами, мѣстъ св. Писанія; 21 говоритъ о богослужебной и церковно-практической сторонѣ гностиковъ. Извѣстный изслѣдователь валентиніанскаго гносиса—Гейнрици³⁾ доказываетъ, что Иринея составилъ свой отдѣлъ о валентиніанахъ крайне слабо. Онъ, повидимому, считалъ своею задачею—предста-

1) Послѣ такихъ прямыхъ заявленій Иринея излишни замѣчанія одного новѣйшаго изслѣдователя „Здѣсь не можетъ быть рѣчи о томъ, чтобы попытаться открыть (у него) какой ниб. фрагментъ изъ сочиненія учителя. Несомнѣнно, Иринея никогда не имѣлъ подъ руками сочиненій Валентина“ *De-Faye, Gnostiques*, p. 93.

2) Ср. начало XIX гл. „Я почитаю необходимымъ присовокупить къ сему“...

3) *G. Heinrichi. Die Valentinianische Gnosis. Berlin. 1871. SS 18—26*

вить развитіе системы, а потомъ исторію школы. Самостоятельнаго, правильно расчлененнаго ученія основателя школы Иринея не даетъ; онъ хочетъ сосредоточить свое вниманіе на ученикахъ Птоломея. „Однако его изложеніе отнюдь не носитъ отпечатка опредѣленнаго школьнаго мнѣнія и не соотвѣтствуетъ тѣмъ сообщеніямъ, которыя онъ дѣлаетъ позже о собственныхъ формулахъ Птоломея“ и т. д. De-Faye ¹⁾ полагаетъ громадную заслугу Гейнрици въ критикѣ изложенія Иринея о валентиніанахъ. „Гейнрици единственный, кто подвергъ это сообщеніе (Иринея) точной и должной критикѣ. Онъ открылъ у него путаницу и повторенія. Отсюда онъ заключилъ, что Иринея пользовался различными источниками и различнаго достоинства“. Самъ De-Faye всецѣло на сторонѣ Heinrichi и посылаетъ упреки по адресу Hilgenfeld'a, не воспользовавшагося критикою Гейнрици; хотя De-Faye отнюдь не относится такъ скептически къ источникамъ Иринея, какъ Гейнрици, справедливо замѣчая, что во времена Иринея еще не строили ничего на источникахъ, имѣвшихъ мало важное церковное значеніе — *Тертуллианъ* ²⁾ въ своемъ сочиненіи „Adversus Valentinianos“

¹⁾ *Eug. De-Faye. Gnostiques et Gnosticisme*, p. 85—93 Для насъ непонятно, какимъ образомъ De-Faye могъ забыть о громадной заслугѣ Липсія для изученія источниковъ гностицизма и въ частности его тонкаго критическаго анализа сообщеній Иринея о валентиніанствѣ (См., напр., *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*. SS. 36—64; *A Dictionary of christian Biography*. V. IV, p. 1079—1081).

²⁾ Исслѣдователи ставятъ сочиненіе Тертуллиана „Противъ валентиніанъ“, какъ источникъ, очень не высоко. Самый, кажется, благоклонный къ Тертуллиану *De-Faye* (p. 81) находитъ, что сочиненіе Тертуллиана только воспроизводитъ сообщеніе Иринея; самое большее находятъ у него здѣсь или тамъ отдѣльныя какія то новыя черты. Въ общемъ онъ полезенъ для провѣрки текста Иринея и проясненія перевода его. *Preuschen* (у *Nauck'a* XX, S. 397) очень подозрительно относится къ сообщеніямъ Тертуллиана и говоритъ, что Гарнакъ (*Chronol.* II, 1 178. 292) дѣлаетъ много ему чести, когда исправляетъ его совершенно нелѣпое извѣстіе, что Валентинъ (съ Маркіономъ) были въ общеніи съ церковью до *Елеверіа* (?), такъ говоримъ исправляетъ *Eleutheri* на *Telephoni*; просто Тертуллианъ путалъ по незнанію римскихъ епи-

(ср. I—XXXIX), *Епифаній* (Ерес. XXXI, I—38) и *Θεοδοριτῆς* (*Compendium haeret. fabularum*, L. I. 7, 8. 9. 12 и др.) чрезвычайно тѣсно примыкають къ Иринею. Такъ, напр. Епифаній выписываетъ его по страницамъ, съ 9 гл. по 34. Нѣкоторую самостоятельность Епифаній обнаруживаетъ въ отдѣлѣ гл. 5—7, въ загадочныхъ арамейскихъ именахъ эоновъ¹⁾. Главы 2—4 составлены на основаніи Иринея, личныхъ свѣдѣній самого Епифанія во время путешествія его по Египту (сл. 2 гл.) и другихъ источниковъ, въ числѣ которыхъ Епифаній упоминаетъ между прочимъ сочиненія Климента и Ипполита (сл. гл. 35). Сочиненіями какихъ валентиніанъ пользовался Епифаній,—о чемъ онъ заявляетъ въ самомъ концѣ 6 гл.—вопросъ темный; во всякомъ случаѣ уже не сочиненіями самого Валентина²⁾, даже, быть можетъ, не его учениковъ³⁾.—По другой сторонѣ располагается рядъ ересеологовъ—Климентъ Александрійскій, Ипполитъ, P. S. Tertullianus, Финастріи и Оригенъ. О Климентѣ Ал. мы уже говорили—это важнѣйшій для насъ источникъ, ибо онъ содержитъ фрагменты изъ собственныхъ сочиненій Валентина; кромѣ того у него есть „Извлеченія изъ сочиненій Θεοδοτα и такъ называемаго восточнаго ученія временъ Валентина“⁴⁾. О названномъ Θεοδοτῆς упоминаетъ еще голословно Θεοδοριτῆς⁵⁾, а болѣе не содержится о немъ никакихъ указаній

скоповъ. Ср. *Amelineau*, *Annales*, p. 189 *Lipsius*, *A Dictionary*. Smith V. IV, p. 1086. Кромѣ Иринея Тертуллианъ называетъ другіе источники с. V, но читалъ ли онъ ихъ? ставить вопросъ Гарнакъ. *Gesch* I, 176.

1) См. подробнѣе у *Lipsius'a*—*Zur Quellenkritik des Eriphanios*. S. 155. и *Heinrici* *Die Valent. Gnosis* S. 16.

2) Ср. *Harnack* *Geschichte* I, 1, S. 178

3) *De-Faye*, *Gnostiques*, p. 44

4) „Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολῆς καὶ χαλοῦσενος κατὰ τοὺς Οὐαλεντινίου χρονοῦς ἐπιτομαί“. 1—86 Мы имѣемъ подъ руками изданіе Прусской Академіи Наукъ, въ приложеніи къ III т сочиненій Климента Алекс., p. 105—133. Проф. А. И. Сагарда первыя 26 главъ этихъ извлеченій перевелъ на рус. языкъ (Христ. Чтеніе. 1912, XI (ноябрь), стр. 1289—1302.

5) *Haer. fab. comp* I, 8.

въ ересеологической письменности; къ нему мы еще вернемся. „Выписки изъ Θεодота“ не представляютъ собой схемы „восточнаго ученія“ валентиніанства, а мало связан-ныя между собою выдержки и не ученика-послѣдователя валентиніанъ, а человѣка, заинтересовавшагося гностицизмомъ, изучавшаго его ¹⁾, но далеко несогласавшагося съ его основными положеніями, какъ это видно изъ критическихъ противоположеній выписанному чрезъ ἡμεῖς δε ²⁾.— Эти „извлеченія“ имѣютъ, разумѣется, большое значеніе для изображенія ученія извѣстной группы валентиніанъ ³⁾. Съ упоминаніемъ у Климента о „восточномъ ученіи времени Валентина“ вполнѣ согласуется показаніе Ипполита II ⁴⁾, который свидѣтельствуетъ ⁵⁾ о валентиніанахъ: „Отсюда (по вопросу о происхожденіи Иисуса) произошло раздѣленіе ученія ихъ, и одно ученіе называется у нихъ анатолійскимъ (восточнымъ), другое италійскимъ. Послѣдователи италійскаго, къ которымъ принадлежалъ Гераклеонъ и Птоломей, говорятъ, что дѣло Иисуса было историческимъ... Послѣдователи же восточнаго утверждаютъ,—изъ нихъ извѣстны Аксіоникъ и Ардесакъ,—что тѣло Спасителя было пневматическимъ“. Въ противоположность Иринею ⁶⁾, Ипполитъ заявляетъ ⁷⁾, что онъ будетъ излагать именно ученіе Валентина, Гераклеона, Птолемея и ихъ школы ⁸⁾; согласно

¹⁾ Ср. *Heinrici*. Die Valen Gnosis. S. 88, 89.

²⁾ Напр. ἡμεῖς δε—с. VIII (р. 108); ἐμοὶ δε δοχεῖ—с. XVII (р. 112).

³⁾ Ср. *Harnack*. Geschichte. I, 1. S. 181.

⁴⁾ Refutatio, VI, 29—37.

⁵⁾ Refutatio, VI, 35; Duncker, p. 286.

⁶⁾ Противъ Ересей. Кн. I. Введеніе, гл. 2.

⁷⁾ Refutatio, VI, 29: „Ὁβαλεντίνος τοίνυν καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τοῦτων σχολή, οἱ Ποθαγόρου καὶ Πλάτωνος μαθηταί, ἀκολουθήσαντες τοῖς καθ'ἡγήσαμένοις, ἀριθμητικὴν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἑαυτῶν κατεβέβηκον“.

⁸⁾ Для насъ рѣшительно непонятно, какимъ образомъ Амеливо (*Annales* p. 191) изъ этихъ словъ Ипполита хочетъ вывести „утвержденіе противоположности (confirmation de l'opposition), которая существуетъ между двумя школами“, т. е. италійской, съ ея представителями

своему обыкновенію, онъ поставляетъ ученіе Валентина въ зависимость отъ греческихъ философовъ, говоря, что они (Валентинъ и др.) „Пифагора и Платона ученики, послѣдую за своими вождями, положили въ основу арифметическое ученіе, какъ свое собственное“. Сообщенія Ипполита, близко соприкасаясь съ данными Иринея о валентиніанахъ въ VII, 35, 36, въ остальномъ значительно уклоняются отъ нихъ. Если Иринея много говоритъ о Софіи, Ахамоеѣ, Деміургѣ, о спасеніи и т. д.; то Ипполитъ, конечно, не забываетъ объ этихъ предметахъ, но больше удѣляетъ вниманія или выдвигаетъ на передній планъ ученіе о Богѣ и хринологію, какъ предметъ спора (гл. XXIX, XXXV); ученіе о единствѣ перваго принципа ставится во главѣ системы. Новѣйшіе изслѣдователи придаютъ весьма большое значеніе *Refutatio* Ипполита, какъ источнику для изображенія именно ученія самого Валентина Де-Файе ¹⁾ говорятъ: фрагменты Валентина „не поучаютъ насъ, какова была спекуляція Валентина. Это—Ипполитъ, отъ котораго мы узнаемъ о ней“. Это сужденіе нужно признать значительно преувеличеннымъ. Прейшенъ ²⁾ находитъ большое согласіе между „извлеченіями“ изъ Θεодота (гл. 29—42) у Климента Ал. и системою, изложенною у Ипполита; въ этомъ разумѣтся—вѣрный залогъ приближенія Ипполита къ подлинной системѣ валентиніанства, но восточной; между тѣмъ Липсіи ³⁾ находитъ, что „доктринальная система, воспроизведенная у псевдо-Оригена (Липсіи не считаетъ вполне доказаннымъ, чтобы авторомъ *Refutatio* былъ Ипполитъ),—въ общемъ чрезвычайно родственна Птоломеевой

Гераклеономъ и Птоломеемъ, и восточной, къ которой будто бы очень близко стоялъ самъ Валентинъ Такова—хочетъ увѣрить Амелино—мысль Ипполита, хотя и неумѣло имъ выражена.

¹⁾ *De-Faye. Gnostiques*, p. 93

²⁾ *У Hauck'a. B. XX. S. 404*

³⁾ *Smith Dictionary. V. II, p 1085*

системѣ, какъ она представлена у Иринея“. Значить, по Липсію, въ *Refutatio* мы имѣемъ систему валентиніанства западной или италійской школы.—Свѣдѣнія о валентиніанахъ у псевдо-Тертуліана (с. XII..) и у Филастрія (с. XXXVIII), въ виду близкаго родства между собою, должны быть возводимы къ общему источнику, по всей вѣроятности, синтагмѣ Ипполита; особаго значенія, при воспроизведеніи системы валентиніанъ, они не имѣютъ.—Оригенъ въ своихъ сочиненіяхъ часто цитируетъ Валентина и валентиніанъ и еще чаще, по видимому, полемизируетъ съ ними, не называя ихъ по имени ¹⁾. Такъ, напр., въ своемъ комментарий на ев. Іоанна Оригенъ внимательно отнесся, вѣроятно, также къ комментарий валентиніанина Гераклеона.

Главный и общій недостатокъ названныхъ ересеологовъ заключается въ томъ, что они въ своихъ сочиненіяхъ не разграничиваютъ ученія Валентина отъ его школы, между тѣмъ сами же жалуется на страшное разнообразіе мнѣній среди его послѣдователей. Мы уже приводили выше заявленіе Иринея ²⁾, что между валентиніанами нельзя встрѣтить и двухъ-трехъ согласныхъ между собою. О томъ же свидѣтельствуетъ и Тертуліанъ, говоря: „Итакъ, нигдѣ уже нѣтъ Валентина, хотя и есть валентиніане, которые происходятъ отъ Валентина. Одинъ только Аксіоникъ Антиохійскій доселѣ вдохновляется чтить его память неповрежденнымъ храненіемъ“ (т. е. его ученія ³⁾). Впрочемъ, за указанный недостатокъ едва ли ересеологи отвѣтственны: они и сами не имѣли возможности—по крайней мѣрѣ многіе—добыть сочиненій Валентина, какъ—думаемъ—это слѣдуетъ изъ предисловія Иринея. Климентъ Ал. и Ипполитъ

¹⁾ См. подробности у *Harnack'a*, *Geschichte*. I, 1. S. 181--182.

²⁾ Противъ ерес. I, 11, 1. См. выше I.

³⁾ *Adv. Valentinianos*, с. IV. „Ita nusquam jam Valentinus et tamen Valentiniani, qui per Valentinum. Solus ad hodiernum Antiochiaе Axionicus memoriam Valentini interga custodia regularum ejus consolatur“.

несомнѣнно, имѣли подъ руками рукописи Валентина, какъ это видно по подлиннымъ извлеченіямъ у нихъ изъ Валентина. Но Климентъ Алекс., по плану своей работы, не считалъ нужнымъ представлять полную систему Валентина по его сочиненіямъ; а Ипполитъ задался извѣстной тенденціей сдѣлать всѣхъ гностиковъ послѣдователями греческихъ философовъ—и съ неумолимою строгостью доказываетъ это на каждомъ отдѣльномъ гностикѣ. Впрочемъ, очень возможно и то, что Ипполитъ, зная писанья Валентина, изъ которыхъ, какъ извѣстно, онъ дѣлаетъ извлеченіе, не имѣлъ случая познакомиться съ другими сочиненіями его.—Поэтому для знакомства собственно съ ученіемъ самого Валентина мы имѣемъ только одни фрагменты, т. е. 6 фрагментовъ у Климента Ал¹⁾ и одинъ у Ипполита²⁾. Правда, Иринеи въ 1-й кн., XI гл. излагаетъ, по его словамъ, ученіе именно Валентина. Однако, несомнѣнно, какъ замѣчено, Иринеи не знали сочиненій самого Валентина, и отдѣлы I, II, 1 онъ излагаетъ по какому-либо ересеологическому сочиненію, по всей вѣроятности по синтагмѣ Густина³⁾. Подлинный характеръ ученія Валентина здѣсь заподозривается „По крайней мѣрѣ, замѣчаетъ Прейшенъ⁴⁾, то, что мы имѣемъ здѣсь, какъ валентинову систему, въ важнѣйшихъ пунктахъ не согласуется съ подлинными выраженіями Валентина“. Что касается ученія Валентина, изложеннаго у Ипполита II, то, несмотря на все расположеніе къ нему новѣйшихъ изслѣдователей (особ. De-Faye), трудно выдавать его за подлинное ученіе Валентина. Самъ Ипполитъ

1) Строматы 1) IV, 13, 89, 2) IV, 13, 89—90; 3) VI, 6, 52; 4) II, 8, 36; 5) II, 20, 114, 6) III, 7, 59

2) Refutatio, VI, 37.

3) *Lipsius*. Zur Quellenkritik des Epiphanius 159—Die Quellen . S. 36 . 60. *Smith*. A Dictionary V IV, p 1080 *Heinrici*, Die Val Gnosis S. 40 *Mead*. Fragments of a faith forgotten, p 308. *Hilgenfeld* Die Ketzergeschichte. SS. 53—55

4) У Hauck'a XX, S 402.

не полагаетъ различія между Валентиномъ и его послѣдователями Гераклеономъ и Птолемеемъ ¹⁾, а это—признакъ тревожный: значить, онъ не вникъ внимательно въ систему учителя и его послѣдователей.

Впервые свѣдѣнія о родинѣ Валентина и образованіи его мы встрѣчаемъ у ересеолога IV в. Епифанія ²⁾. Онъ передаетъ, какъ дошедшую до него „по слуху молву“ (ὡς ἐνηχῆσαι τις... φήμη), что Валентинъ „родился въ приморской странѣ Египета, Фрефонитѣ ³⁾, а въ Александріи получилъ эллинское образованіе“. Это извѣстіе считается весьма вѣроятнымъ ⁴⁾. Епифаній дѣйствительно могъ получить подобныя свѣдѣнія во время своего путешествія по Египту ⁵⁾. Потомъ и вся „система Валентина можетъ быть понята только на почвѣ египетско-эллинскаго синкретизма“ ⁶⁾. Въ Египтѣ, въ Александріи Валентинъ, по всей вѣроятности, слушалъ и Василида, на что указываетъ слишкомъ близкое сходство нѣкоторыхъ пунктовъ въ ученіи Валентина съ Василидовымъ ⁷⁾. Самъ же Валентинъ считалъ себя, по

¹⁾ См. Refutatio VI, 29.

²⁾ Haereres. XXXI, 2 Ἐφρασον γὰρ αὐτόν τινες γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην τῆς Αἰγύπτου παραλιώτην, ἐν Ἀλεξανδίᾳ δὲ πεπαιδευθαι ἢν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν“.

³⁾ *Амелино* замѣчаетъ (Annales, p. 168) „имя Phrebonite не существуетъ въ спискѣ египетскихъ именъ. Можетъ быть мы должны жаловаться только на небрежность кописта и читать Phénotite вм. Phrébonite“. Ср. *Hilgenfeld. Zeitschrift für wissensch. Theologie.* 1880, Heft. III, S. 280, anm. 2.

⁴⁾ Только одинъ профъ *Болотовъ* (Лекціи, т II, стр. 209) обращаетъ вниманіе на то, что „нѣкоторыя имена въ его системѣ. . указываютъ на его семитическое происхожденіе“.

⁵⁾ Ср. *Amelineau* Annales, p. 168. *Preuschen*, у Hauck'a. В. XX S. 398.

⁶⁾ *Preuschen*, у Hauck'a. XX. S. 398.

⁷⁾ Такъ, при самомъ незначительномъ числѣ сохранившихся отъ Валентина фрагментовъ, одинъ изъ нихъ (Строматы II, 20, 114), о нечистомъ сердцѣ человѣческомъ, какъ жилищѣ демоновъ, совпадаетъ не только по точному смыслу, но и по выраженіямъ съ подобнымъ же ученіемъ Василида (Стром. II, 20, 112—113), и самъ Климентъ Алекс отмѣчаетъ это (ср. II, 8, 36). Ср. *Епифаній.* Ерес XXXI, 2. Ср *Amelineau*, Annales. 169, 176—177. См. выше, стр 368

Клименту Алекс. (Стром. VII, 17), ученикомъ Θεωды, извѣстнаго (γυώριμος—личный ученикъ) ап. Павлу.—Подобныя претензіи для Валентина, принадлежавшаго ужъ ко 2-му поколѣнію гностиковъ, кажутся невѣроятными. Отсюда попытки истолковать указанное свидѣтельство Климента Алекс. въ приемлемомъ смыслѣ. Такъ, неизвѣстный намъ авторъ Ussher ¹⁾ и Цанъ ²⁾ считаютъ имя Θεода у Климента за одно имя съ Θεодотомъ, котораго онъ относитъ къ восточной школѣ валентиніанства и выписки изъ котораго онъ предлагаетъ. Гарнакъ подвергаетъ этотъ взглядъ рѣшительной критикѣ ³⁾. Дѣйствительно, прочныхъ оснований для него, по-видимому, нѣтъ. Однако, скажемъ съ Мидомъ (—р. 293), нѣтъ ничего такого, чтобы дѣлало подобный взглядъ невѣроятнымъ, „но благодаря его ясности мы выиграли бы въ нѣкоторыхъ важныхъ пунктахъ“. Сначала, по Епифанію ⁴⁾, Валентинъ проповѣдывалъ въ Египтѣ, а затѣмъ въ Римѣ и на о. Кипрѣ, гдѣ будто бы, „потерпѣвъ кораблекрушеніе (ναυάγιον), отпалъ отъ вѣры и извратился умомъ (τῆς πίστεως ἕξαστη καὶ τὸν νοῦν ἐξστράτη)“. Относительно пребыванія Валентина на Кипрѣ упоминаетъ еще Филастрій ⁵⁾, но относитъ

¹⁾ См у Мида Fragments, p. 294.

²⁾ Forschungen zur Geschichte d. neutest. Kanons. Th III S. 125—126 „что Θεοδᾶς или чаще Θεοδᾶς можетъ быть сокращеніемъ им. Θεοδотоῦ; какъ и Θεοδωρος—никто не сомнѣвается“.

³⁾ Geschichte der altchr Litteratur. II, 1 Chronologie. S. 294—295

⁴⁾ Епифаній. Ерес. XXXI, 7

⁵⁾ De Haeresibus, с XXXVIII „Et in primis quidem tuit in ecclesia Elatior autem factus postmodum errore non parvo deceptus est, degensque in Cypro provincia coepit hoc definire“. Oehler, издавшій текстъ Филастрия (Corpus haereseologic T. 1), понимаетъ „in primis“ въ отношеніи ко всему времени пребыванія Валентина въ Египтѣ и Римѣ; а „elatior—factus“ относитъ къ обстоятельству, рассказанному Тертуллианомъ (Противъ Вал гл. 4), стремленію Валентина занять рим катедру (р. 44) Это сужденіе Элера, конечно, заслуживаетъ вниманія. Вѣдь Филастрій вовсе не говоритъ ясно, что Валентинъ предъ посѣщеніемъ Рима былъ на Кипрѣ; о Римѣ онъ даже не упоминаетъ, а потомъ какія основанія имѣлъ Филастрій расходиться съ Епифаніемъ? Вѣдь онъ, по всей вѣроятности, заимствуетъ у него о посѣщеніи Валентиномъ Кипра!

его, по-видимому, ко времени раньше посѣщенія Рима. Липсій ¹⁾, Цанъ ²⁾ и, нерѣшительно, Гильгенфельдъ ³⁾ считаютъ болѣе вѣроятнымъ сообщеніе Филастрія и возводятъ его на синтагму Ипполита I, хотя чрезвычайно близкій къ нему псевдо-Тертуллианъ не упоминаетъ объ этомъ и единымъ словомъ. Гарнакъ ⁴⁾ и Прејшенъ ⁵⁾ склонны, кажется, считать самое пребываніе Валентина на Кипрѣ сомнительнымъ, во всякомъ случаѣ спорнымъ, такъ какъ о немъ свидѣтельствуетъ въ сущности лишь одинъ ересеологъ IV в. Епифаній (а Филастрія, вѣроятно, заимствовалъ у него). Однако—замѣтимъ отъ себя—и Епифаній долженъ быть признанъ свидѣтелемъ надежнымъ для даннаго случая, ибо онъ съ 367 г. до самой смерти (403 г.) состоялъ епископомъ на о. Кипрѣ.—Конечно, трудно согласовать сообщеніе Епифанія (и Филастрія) о пребываніи Валентина на о. Кипрѣ, по оставленіи имъ Рима, и разрывъ его съ церковью именно на Кипрѣ—съ свидѣтельствами другихъ ересеологовъ и съ фактами, твердо установленными. Такъ, Тертуллианъ ⁶⁾ положительно свидѣтельствуетъ, что именно въ Римѣ Валентинъ „отрекся отъ подлиннаго исповѣданія церкви (De Ecclesiae authentica regula egripit), т. е. порвалъ съ церковью ⁷⁾ Затѣмъ о валентиніанахъ (οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, а не просто о Валентинѣ), какъ еретикахъ, упоминаетъ еще Лустинъ мученикъ въ своемъ сочиненіи „Разговоръ съ Трифономъ іудеемъ“, гл. 35. Между тѣмъ это сочиненіе

¹⁾ Lipsius. Die Quellen, S. 157... A Dictionary. Smith. V. IV. 1077, 1078.

²⁾ Th. Zahn. Geschichte d. neutest. Kanons B. I S. 455.

³⁾ Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte. SS 286—287. Равнѣ болѣе рѣшительно. См. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1880, H. III. S. 283

⁴⁾ Die Chronologie. B. I. S. 292, anm. 2.

⁵⁾ Preuschen. У Hauck'a. B. XX. S. 397.

⁶⁾ Противъ валентиніанъ гл. 4.

⁷⁾ Правда, въ другомъ мѣстѣ (De praescriptionibus, с. XXX) Тертуллианъ говоритъ иное, что Валентинъ былъ въ общеніи съ церковью

явилось въ *пятидесятихъ юдахъ* II в. 1). Потомъ Климентъ Алекс. причисляетъ Валентина къ еретикамъ не позже царствованія Антонина Старшаго, умершаго въ 161 г. Между тѣмъ по ясному свидѣтельству Иринея 2): „Валентинъ прибылъ въ Римъ при Гигинѣ, процвѣталъ во времена Пія и оставался до Аникиты“, т. е. до 165—166 г. г. Въ виду сказаннаго считаемъ твердо установленнымъ, что Валентинъ порвалъ съ церковью еще въ бытность свою въ Римѣ. Если вмѣстѣ съ тѣмъ признать заслуживающимъ довѣрія и сообщеніе .Епифанія о посѣщеніи Валентиномъ о. Кипра и о разрывѣ его (и) съ тамошнею церковью, то послѣднее возможно только при томъ предположеніи, что Валентинъ, отлученный отъ церкви въ одномъ мѣстѣ, искалъ съ нею общенія въ другомъ, какъ это было, напр., съ Маркіономъ; притомъ, если объ отлученіи Маркіона римскіе предстоятели были освѣдомлены (быть можетъ, какъ о лицѣ, принадлежавшемъ къ клиру), то объ отлученіи Валентина въ одномъ мѣстѣ могли и не знать въ другомъ 3).—Тертуллианъ

до Елеверія, т. е. до 174—189 гг. Однако явно, это мѣсто ошибочно и, какъ уже замѣчено выше, *Гарнакъ* (D. Chronologie. II, 1. 178. 292) исправляетъ Eleuteros на Telesphorus, а *Лунциѣ* (Dictionary Smith. V IV, p. 1078) признаетъ здѣсь смѣшеніе Елеверія съ Гигиномъ или Пиемъ.

1) *Bardenhewer*. Geschichte der altkirch. Litteratur B. I. 213. *A. Гилленфельдъ* (Die Ketzergeschichte SS. 285. 290) считаетъ несомнѣннымъ, что о Валентинѣ была рѣчь и въ синтагмѣ Іустина противъ всѣхъ ересей, написанной ранѣе 1-й апологіи его (ср. конецъ XXVI гл.), приблизительно около 147 г. Такого же взгляда держится и *Гарнакъ*. По его представленію Егезиппъ пользовался синтагмою Іустина. Между тѣмъ Егезиппъ упоминаетъ о валентиніанахъ (Евс. Цер. Ист. IV, 22), значить, онъ заимствовалъ ихъ у Іустина (Quellenkr. S. 37... Chron. II, S 295).

2) Adv. haeres III, 4. 3. Οὐαλεντίνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνοῦ, ἤμασεν δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου.

3) Англ. изслѣдователь *Мидъ* подходит къ этому сообщенію съ другой стороны. Онъ ставитъ вопросъ, на который предполагается отриц. отвѣтъ „Имѣлъ ли Римъ право въ то раннее время говорить во имя каеволич. церкви?“ Философ. Александрія признавала ли господство дисциплинар. Рима? (*Mead Fragments*, p. 295)

указываетъ мотивъ къ разрыву Валентина именно съ римскою церковью. „Валентинъ, говоритъ онъ, имѣлъ въ виду епископство, потому что былъ даровитъ и краснорѣчивъ. Неудостоенный кафедръ (соб. loci) благодаря другому, болѣе сильному ради мученичества, порвалъ съ церковью истиннаго исповѣданія“¹⁾. Нѣкоторые изслѣдователи недовѣрчиво относятся къ этому сообщенію Тертулліана. Трудно, говорятъ ²⁾, повѣрить, чтобы оскорбленіе личнаго самолюбія было причиною ереси. А главное-то, римская церковь имѣла во II в. только одного исповѣдника—Телесфора, предшественника Гигина, при которомъ, по Иринею, Валентинъ только пришелъ въ Римъ ³⁾. Весь этотъ рассказъ Тертулліана о причинѣ отдѣленія Валентина отъ церкви считается „злонамереннымъ изобрѣтеніемъ“ ⁴⁾—Однако, кажется, нѣтъ серьезныхъ основаній всецѣло отвергать сообщеніе Тертулліана о стремленіи Валентина занять римскую кафедру. Разсуждая вообще, кандидатура Валентина на кафедру епископа (по всей вѣроятности римскаго, хотя у Тертулліана не указано—какого) не можетъ и не могла казаться странной или невѣроятной ⁵⁾. Самъ Тертулліанъ признаетъ его личныя достоинства—познанія и краснорѣчіе; а съ этической точки зрѣнія его не упрекаетъ даже Епифаній. Главная трудность принять сообщеніе Тертулліана заключается въ его свидѣтельствѣ, что Валентину былъ предпочтенъ *alius ex martyrii praerogativa*. Современные Валентину римскіе

1) *Tertullianus. Adver. Val* с 4: „Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus, de Ecclesia authenticae regulae abruptit“.

2) Напр. *Amelineau. Annales*, XIV, p. 178.

3) *Preuschen. U Hauck'a. B. XX S. 396. Amelineau. Annales*, p. 178.

4) *Lipsius. A Dictionary. Smith. V. IV*, p 1077: „a malicious invention“.

5) Справедливо *Гильенфельдъ* (*Die Ketzergeschichte S. 286*) указываетъ на то, что на римской кафедрѣ сидѣли „патрипассіанецъ Каллистъ, затѣмъ аріанинъ Феликсъ, а еще позже Гонорій, первовиновникъ моноелитства“

епископы—Гигинъ, Пій и Аникита—не считаются мучениками. Но Гильгенфельдъ ¹⁾ высказываетъ очень вѣроятное предположеніе, что Пій, котораго, разумѣется, всего естественнѣе считать счастливымъ соперникомъ Валентина, могъ стать исповѣдникомъ при мученической кончинѣ Телесфора. Правда, ни къ Гигину, ни къ Пію наименованіе „исповѣдника“ не прилагается; но съ другой стороны въ „*Liber pontificalis*“ почти каждый римскій епископъ считается мученикомъ ²⁾. Считая весьма вѣроятною кандидатуру Валентина на римскую кафедру, мы рѣшительно отвергаемъ чтобы неполученіе имъ кафедры было причиною отпаденія его отъ церкви и созданія имъ ереси.—Куда исчезаетъ изъ Рима Валентинъ послѣ папства Аникиты ³⁾, свѣдѣній не сохранилось, кромѣ выше приведеннаго сообщенія Епифанія. Мидъ ⁴⁾ предполагаетъ, что онъ возвратился въ Александрію и тамъ въ тиши обрабатывалъ свои сочиненія. Однако при такомъ предположеніи остается не выясненнымъ, когда же Валентинъ развилъ на западѣ и востокѣ пропаганду своего ученія и приобрѣлъ себѣ тамъ и здѣсь многочисленныхъ учениковъ и послѣдователей. Годъ смерти Валентина остается неизвѣстнымъ. Нѣкоторые относятъ его къ 160—161 году ⁵⁾. Однако это предположеніе, думается, противорѣчитъ свидѣтельству Ириней о Валентинѣ: „*παρέμεινεν ἕως Ἀνικηίου*“, т. е. до 165—166 г. г., каковыя слова вовсе не значатъ, что Валентинъ умеръ при Аникитѣ, а лишь—оставался въ Римѣ. И свидѣтельство Климента Ал. ⁶⁾, что

¹⁾ *Zeitschrift für wissen. Theologie.* 1880, III, S. 283.—*Die Ketzergeschichte.* S. 286.

²⁾ *Lipsius.* A Dictionary. Smith. V. IV, p. 1077.

³⁾ По Иринею, Валентинъ пребывалъ въ Римѣ до Аникиты—*παρέμεινεν ἕως Ἀνικηίου*—III, 4, 3.

⁴⁾ *Mead.* Fragments, p. 297—298.

⁵⁾ Напр. *Гильгенфельдъ* *Zeitschrift für wis. Theol.* 1880, III, S. 284.—Проф. В. В. Болотовъ. Лекціи по исторіи древн. Церкви, т. II, стр. 209.

⁶⁾ Строматы, VII, 17.

Валентинъ, какъ и другіе гностики, есть еретикъ времени Адриана и Антонина, думаемъ, не препятствуетъ относить смерть Валентина, напр., къ концу 60 хъ годовъ II в. 1).— Какъ ни важно было бы опредѣлить болѣе или менѣе хронологически точно время жизни и дѣятельности Валентина, этого главнѣйшаго гностика, тѣмъ не менѣе, какъ мы видѣли выше, сдѣлать эта невозможно. Суммируя ранѣе сказанное по этому вопросу, мы получаемъ слѣдующее. Валентинъ родился, говоря чисто предположительно, въ началѣ II в. на сѣверномъ берегу Африки, въ Египтѣ. Въ концѣ царствованія Адриана, т. е. съ 30-хъ годовъ II в. онъ выступилъ въ Египтѣ какъ самостоятельный учитель, ибо Климентъ Ал. 2) причисляетъ его къ еретикамъ времени имп. *Адриана* и Антонина, хотя и считаетъ его моложе Маркіона. Слѣд., свою систему Валентинъ составилъ еще въ Египтѣ, въ Александріи, до прибытія въ Римъ, хотя въ первое время онъ, вѣроятно, стоялъ ближе къ ученію церкви, чѣмъ потомъ, и могъ не считать себя отступникомъ отъ церкви, ибо послѣдняя тогда еще не имѣла ни опредѣленныхъ учительныхъ формулъ, ни твердо сложившейся практики. Въ Египтѣ, нужно думать, Валентинъ имѣлъ успѣхъ и, польщенный этимъ, отправился въ столицу тогдашняго міра—въ Римъ. О времени его прибытія въ Римъ, какъ мы знаемъ, ясно говоритъ Иринеѣ 3), что онъ прибылъ при Гигинѣ, т. е. приблизительно въ 140 г., о томъ же упоминаетъ два раза Евсевій 4) въ своей хроникѣ

1) Ср. *Amelineau. Annales* p. 176.

2) *Stromata* VII, 17, 106: *λίτω δε περί τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἰρέσεις, ἐπινοήσαντες γεγονῶσι, καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντίνον Θεοδᾶ διακηρόενα φέρουσιν ἠνωρμῖος δ' αὐτὸς γέγονε Παύλου*

3) III, 4, 3. *Οὐαλεντίνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου.*

4) „*Sub Hygeni Romanorum episcopatu Valentinus haeresiarcha et Cerdon Marcionitarum haeresis auctor Romam pervenerunt.*—„*Valentinus his temporibus erat et permansit, venit usque ad Anicetum.*“

Что Валентинъ прибылъ въ Римъ, еще не бывши формально отлученъ отъ церкви, это подтверждаютъ и Тертуллианъ ¹⁾ и Епифаній ²⁾. Но вскорѣ же послѣдовалъ разрывъ Валентина съ церковью. Ибо къ 146—7 г. г., когда писалъ св. Iустинъ свою синтагму противъ ересей, существовалъ не только еретикъ Валентинъ, но и οὐδὲν Ὀυαλεντίνου ³⁾. Согласно показанію св. Иринея, въ Римѣ пробылъ Валентинъ лѣтъ 20—25, со временъ Гигина до Аникиты. Удалившись изъ Рима въ началѣ 60-хъ годовъ, Валентинъ направился на востокъ, посѣтилъ — нужно вѣрить Епифанію, — островъ Кипръ, а быть можетъ и М. Азію, гдѣ въ числѣ другихъ учениковъ приобрѣлъ себѣ самого вѣрнаго ученика, по Тертуллиану, Аксіоника и Марка, въ послѣдствіи перекочевавшаго въ Галлію. Умеръ Валентинъ въ концѣ 60-хъ годовъ, гдѣ — неизвестно.

Для знакомства съ подлиннымъ ученіемъ Валентина мы имѣемъ только, какъ уже сказано выше, нѣсколько фрагментовъ. Изъ нихъ, разумѣется, полной системы составить невозможно, но ясно видно, что они происходятъ отъ чловека, образованнаго въ духѣ пиеагорейской и платоновской философіи. Прежде всего основа ученія Валентина была, кажется, чисто мистическая. По словамъ Ипполита ⁴⁾, „Вален-

¹⁾ De praescriptionibus. с. XXX, ср. Adver. Val. с. IV

²⁾ Ср. XXXI, 7.

³⁾ Что Iустинъ въ своей „синтагмѣ противъ всѣхъ ересей“ (1 ап. 26 гл.) непремѣнно долженъ былъ полемизировать и противъ валентиніанъ — это ясно слѣдуетъ изъ такихъ соображеній. Тертуллианъ (Adv. Valent. с. 5) въ числѣ полемистовъ противъ валентиніанъ называетъ и Iустина. Между тѣмъ въ сохранившихся сочиненіяхъ Iустинъ нигдѣ не касается валентиніанъ и только въ разговорѣ съ Трифономъ упоминаетъ о нихъ (гл. 35). Значитъ, въ синтагмѣ имъ было отведено мѣсто. Потомъ Евезишъ (см. Цер. ист. Евсевія — IV, 22) въ своемъ сочиненіи Ἰπομνήματα опровергалъ валентиніанъ, а между тѣмъ онъ заимствовалъ свѣдѣнія объ еретикахъ у Iустина (см. Harnack, Zur Quellenkritik. S. 36).

⁴⁾ Refutatio, VI, 42: „Καὶ γὰρ Οὐαλεντίνος φάσκει ἑαυτὸν ἐωραγέναί παῖδα νήπιον ἀρτιγέννητον, οὐ πωθόμενος ἐπιζητεῖ τίς ἂν εἴη, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων ἑαυτὸν εἶναι τὸν λόγον· ἔπατα προσθεῖς τραγικόν τινα μῦθον ἐκ τούτου συνιστὸν βούλετα τὴν ἐπιχειρημένην αὐτῷ αἴρεσιν“. Duncker, p. 302.

тинъ утверждаетъ, что онъ самъ видѣлъ новорожденное дитя. Разспрашивая его, онъ задалъ вопросъ—кто онъ, тотъ отвѣтилъ, что онъ Логосъ. Затѣмъ, отнеся къ этому нѣкій трагическій миѳъ, онъ хотѣлъ установить, что на этомъ утверждается ересь⁴. Исслѣдователь гностицизма Лихтенанъ¹), доказывающій всю важность (мнимаго) откровенія въ ученіи гностиковъ, придаетъ этому свидѣтельству Ипполита о Валентинѣ очень большое значеніе, заявляя: „значить Валентинъ—визіонеръ, и именно видѣніе—источникъ его ереси“.—Изъ сохранившихся фрагментовъ Валентина, начнемъ съ отрывка, извлеченія изъ псалма Валентина, сдѣланнаго Ипполитомъ²), какъ отличающагося болѣе общимъ содержаніемъ. „Въ духѣ, говоритъ Валентинъ, я вижу все зависимымъ отъ ээира, созерцаю въ духѣ все содержимымъ: плоть (созерцаю зависимою) отъ души, душу—отъ воздуха³), воздухъ—отъ ээира⁴), плоды⁵) выносимыма изъ глубины, младенца⁶)—отъ матери“. Эта часть псалма Валентина, какъ видно, имѣетъ свой исходный пунктъ въ *Ἐν καὶ πᾶν* Платона. Въ одномъ изъ фрагментовъ⁷) у Климента Ал. ясно выражается взглядъ Валентина на трехчастный составъ (трихотомія) всего существующаго Валентинъ училъ о ὁ θεὸς ἀόρατος, ἀληθινός, исходяція изъ котораго сизигіи (συσυγία) составляютъ πληρώματα; съ другой стороны, отъ него же—и образы, не стоящіе въ паряхъ (ἀπὸ ἐνός εἰκόνες). На основаніи этихъ образовъ создается міръ феноменовъ, не имѣющій непосредственнаго отношенія къ невидимому богу (ср. τὸ φαινόμε-

¹) R. Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. S 24.

²) Refutatio, VI, 37: „Αἰθέρος (лат ab aethere) πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω, πάντα δ' οχοούμενα, πνεύματι νοῶ· σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην, ψυχὴν δὲ ἀέρος ἐξοχοουμένην, ἀέρα δὲ ἐξ αἰθέρος κρεμάμενον, ἐκ δὲ βαθοῦ καρποῦς φερόμενους, ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον“. Duncker, p. 290.

³) Средній міръ, область паденія эоны

⁴) Высшій міръ, міръ духовъ, плиромы

⁵) Вообще эоны, составляющіе плирому.

⁶) Ἔτο Νοῦς.

⁷) Stromata. IV, 13, 89—90. Otto Stählin. Clemens Al. B II, p. 287—288.

μενον αὐτοῦ οὐκ ἔστιν). Создателемъ міра по образамъ невидимаго бога является демиургъ, называемый (въ писаніи) θεός, πατήρ, εἰκὼν τοῦ ἀληθινοῦ и προφῆτης. О происхожденіи демиурга рассказываетъ кн. Бытія подь чувственнымъ образомъ созданія человѣка. Существомъ, содѣйствующимъ при этомъ демиургу, была Σοφία, называемая „художникомъ“ (ζωγράφος)¹⁾; задача ея состояла въ томъ, чтобы сообщить созданію образъ невидимаго бога во славу его (τὸ πλάσμα ἢ εἰκὼν, εἰς δόξαν τοῦ ἀοράτου). Въ этомъ мірѣ душа занимаетъ посредствующее мѣсто (ἢ ἐκ μεσότητα ψυχῆ): съ одной стороны, она есть дуновение различающаго духа (τὸ ἐμφήσημα τοῦ διαφέροντος πνεύματος), съ другой стороны, она принадлежитъ феноменальному міру. Но это вдохновеніе различающаго духа или вложеніе подобія его (τὴν ὁμοίότητα .. τὴν τοῦ διαφέροντος ἐπένησιν πνεύματος) произошло невѣдомымъ Демиургу образомъ и осталось неизвѣстнымъ ему (ἄγνωστον τῷ Δημιουργῷ).—Слѣдующій фрагментъ²⁾ изъ одного посланія Валентина проясняетъ мысль о созданіи человѣка. Изъ него видно, что Валентинъ училъ о происхожденіи человѣка, подобно другимъ гностикамъ, напр. Саторнилу, Василиду. Ангелы-міроздатели образовали лишь форму человѣка изъ глины. Поэтому они были объаты страхомъ, когда ихъ произведеніе начало издавать звуки, благодаря тому, что въ нее было вложено „черезъ невидимаго сѣмя высшей сущности“ (διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἀνωθεν οὐσίας). Собственно причина страха кроется не въ простой, внѣшней внезапности явленія и т. ск. не въ фізіологическомъ страхѣ, а глубже, чтобы первобытный человѣкъ, во имя котораго созданъ Адамъ, не возсталъ, не воскресъ въ немъ; поэтому „они утрастились и тотчасъ испор-

¹⁾ Но ср. Hilgenfeld Die Ketzergeschichte. S. 300.

²⁾ Strom. II, 8. 36—Stählin В II, р. 132: „καὶ ὡσπερὶ φόβος ἐπ' ἐνεῖνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθεγγετο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἀνωθεν οὐσίας καὶ παρήρησζόμενον.

тили (свое) дѣло“¹⁾. Въ чемъ состояла эта порча—изъ приведеннаго текста не видно. Но въ одномъ изъ фрагментовъ²⁾ говорится о страшной власти ангеловъ надъ сердцемъ чело-вѣка. „Ибо многіе духи, живущіе въ немъ (т. е. въ сердцѣ), не позволяютъ очищать (его), но каждый изъ нихъ творить свойственныя ему дѣла, постоянно издѣваясь надъ желаніями, несогласными (съ нимъ)... такимъ образомъ (и) сердце, пока провидѣніе не управляетъ (имъ),—нечисто и является жилищемъ множества духовъ“. Въ этой безсильной борьбѣ чело-вѣка съ опутавшими его злыми духами есть у него только одинъ могучій помощникъ, „одинъ есть праведникъ, явленіе котораго послѣдовало чрезъ откровеніе сына, и чрезъ него только одного сердце можетъ стать чистымъ, когда будетъ изгнанъ изъ него всякій злой духъ“. О лицѣ І. Христа есть замѣчаніе еще въ другомъ фрагментѣ, въ письмѣ къ неизвѣстному Агаѳоподу³⁾. Здѣсь І. Христось выставляется, какъ образецъ непобѣдимаго борца съ искушеніями, примѣръ воздержанія, благодаря чему „Іисусъ снискалъ божественность“. Онъ ѣлъ и пилъ свойственнымъ ему образомъ, обратно пища не извергая; такова была у него сила воздержанія, что пища въ немъ не портилась, такъ какъ онъ самъ не былъ подверженъ тлѣнію. По ходу мыслей

1) Strom. II, 8, 36. Stählin, p. 132: „εις γὰρ ὄνομα Ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἄδὰμ φόβον παρέσχεν πρόντος Ἀνθρώπου ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κληθεσῶτος, καὶ κατεπλάγησαν καὶ τυχὸ τὸ ἔργον ἠφάνισαν“.

2) Strom. II, 20, 114 Stählin, p. 175. „Εἷς δὲ ἐστὶν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἢ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις, καὶ διὰ αὐτοῦ μόνου δύνατο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι, παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας. πολλὰ γὰρ ἐνοικοῦντα αὐτῇ πνεύματα οὐκ ἐὰν καθαρεύειν, ἕκαστον δὲ αὐτῶν τὰ ἴδια ἐκτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐν-υβριζόντων ἐπιθυρίας, οὐ προσηκούσας. τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἡ καρδία, μεχρὶ μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος (οὔσα), πολλῶν οὔσα δαμόνων οἰκητήριον“.

3) Strom. III, 7, 59. Stählin, p. 223: „πάντα ὑπομείνας ἐγκρατῆς ἦν θεό-τητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἥσθιεν καὶ ἐπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδούς τὰ βρώματα τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθνήσκειν τὴν τροφήν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθεῖρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν“.

этотъ фрагментъ нѣсколько темень. De-Faye понимаетъ его такъ: „Валентинъ разсматриваетъ плоть, какъ нѣчто дурное. Она—сѣдалище зла. Тѣло—это врагъ. Поэтому онъ приписываетъ Иисусу тѣло прозрачное; тѣло ѣсть и пьетъ, однако не перевариваетъ, оно не знаетъ физической нужды (или потребностей)“¹⁾. Пониманіе нѣсколько удаленное отъ текста, но, кажется, не нарушающее смысла его. По крайней мѣрѣ съ такимъ пониманіемъ совпадаетъ свидѣтельство псевдо-Тертулліана и Филастрія²⁾, слѣд. Ипполита I, по которому Валентинъ признавалъ лишь спасеніе душъ, а не тѣлъ, т. е. значить отрицалъ воскресеніе тѣла.—Въ одномъ изъ фрагментовъ у Климента Ал.³⁾ мы находимъ указаніе на обычное гностическое дѣленіе людей у валентиніанъ на классы и среди нихъ разрядъ привилегированныхъ, т. е. пневматиковъ. „Вы безсмертны по (самому своему) происхожденію, говорить Валентинъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ, и являетесь чадами жизни вѣчной; вы пожелали принять участіе въ смерти, чтобы истощить ее и изгладить, чтобы въ васъ и чрезъ васъ смерть прекратилась. Когда же освободите міръ, то сами не исчезнете, а будете господствовать надъ созданіемъ и всякимъ тлѣніемъ“. Самъ Климентъ Ал.⁴⁾ видитъ въ этомъ изреченіи указаніе на гностическое ученіе, общее Валентину съ Василидомъ, объ особомъ классѣ людей, спасаемыхъ по самому происхожденію (φύσει σωζέ-

1) De-Faye, Gnostiques, p. 41.

2) Philastrius, c XXXVIII: „animam ergo solam salvari, corpus autem hominis non salvari arbitratur“. Ср. Ps. Tertullianus, c. XII: „Resurrectionem hujus (т. е. Xp.) carnis negat“.

3) Stromata IV, 13, 89—Stählin, p. 287: „ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοι ἐστέ καὶ τέχνα ζωῆς ἐστέ αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερῖσασθαι εἰς ἑαυτοῦς, ἵνα ἀσπανάσῃτε αὐτὸν καὶ ἀναλώσῃτε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν. Ὅταν γὰρ τὸν μὲν κλάμον λύθητε, οὐεῖς δὲ δὲ μὴ καταλύσῃτε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἀπίσης“

4) Stromata. IV, 13, 89. Stählin, p. 287.

μενον γένος). Но это учение стояло у Валентина въ противорѣчii съ его воззрѣнiемъ на I. Христа, какъ „единого праведника“, имѣющаго силу очистить человѣческое сердце отъ злого духа 1).—Намъ остается упомянуть еще объ одномъ фрагментѣ, который нѣтъ возможности поставить въ какую ниб. связь съ приведенными, но который свидѣтельствуетъ объ эклектическомъ, синкретическомъ направленiи Валентина Въ одной гомилiи „о друзьяхъ“ 2) онъ говоритъ: „большая часть изреченiй народныхъ книгъ находится въ церкви Божией, ибо рѣчи, исходящiя изъ сердца, общи всѣмъ, есть законъ, написанный въ сердцахъ“.—Уже изъ немногихъ фрагментовъ сочиненiй гностика Валентина видно, куда устремлялись его взоры и къ чему тяготѣла его мысль. Вопросы этическiе и сотериологическiе прежде всего привлекали его вниманiе. Предъ нимъ, какъ и предъ другими гностиками, стоялъ вопросъ—unde malum et quare? Зло, страданiя, какъ печальное явленiе въ человѣческой жизни, отъ ангеловъ-демиурговъ. Они „испортили“ душу, происходящую изъ высшаго мiра; злые духи овладѣли ею и сдѣлали изъ нея мѣсто пороковъ. Только одинъ Иисусъ можетъ изгнать изъ души человѣческой злого духа.—Хотя зависимость Валентина отъ греческихъ философовъ не подлежитъ сомнѣнiю, однако при разрѣшенiи основной этической проблемы онъ не слѣдуетъ имъ. По понятiямъ Сократа, Платона, стоиковъ и др. зло относится къ области теоретической, интеллектуалистической и имѣетъ свой источникъ въ неправильномъ знанiи, въ ошибкахъ въ сужденiи. Валентинъ же, выдвигая

1) Stromata, II, 20, 114, текстъ см. выше.

2) Stromata, VI, 6, 52, Stählin, p. 458: „πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὐρίσκειται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ· τὰ γὰρ κοινὰ ταῦτα ἔστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτός ἐν καρδίᾳ“.

проблему о злѣ и страданіяхъ на первый планъ, вскрываетъ глубоко-органическіе корни зла.

Присоединить къ этимъ фрагментамъ что либо, какъ несомнѣнно принадлежавшее Валентину, мы не имѣемъ возможности. Гильгенфельдъ ¹⁾ думаетъ найти болѣе или менѣе подлинное ученіе Валентина у Ириней, I, XI, 1... на томъ основаніи, что онъ заимствовалъ это мѣсто по всей вѣроятности изъ синтагмы Юстина. Однако большинство изслѣдователей, какъ мы видѣли, относятся недовѣрчиво въ данномъ случаѣ къ нему. De-Faye ²⁾ хочетъ видѣть близкое Валентину ученіе объ искупленіи у Епифанія—XXXI, 7 и спекулятивное ученіе его у Ипполита II. Что Епифаній въ указанномъ мѣстѣ развиваетъ мысли Валентина—это очень вѣроятно. Но основательность второго предположенія де-Файе подрывается чрезъ тотъ фактъ, что самъ Ипполитъ II намѣревается дать въ своемъ изложеніи нѣкоторое резюме ³⁾, какъ думаютъ одни и какъ другіе; потому, что онъ считаетъ наиболѣе „чистою пифагорейскою догмою (самого) Валентина“, представленіе объ отцѣ, какъ единомъ только (ἄθηλον καὶ ἄζυγον)—это самое ученіе усвоитъ Ириней лишь отдѣльной группѣ валентиніанъ ⁴⁾.—Въ виду сказаннаго мы не рѣшаемся ничего болѣе приписать Валентину, какъ его несомнѣнно ученіе, и переходимъ къ его послѣдователямъ.

¹⁾ *Hilgenfeld*, Die Ketzergeschichte. S. 307.

²⁾ *De-Faye*. Gnostiques, p. 43, 93.

³⁾ *Refutatio*, VI, 29.

⁴⁾ *Irinaeus*. *Adver.* I, II, 5: οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσι, μήτε ἄρρευι μήτε θήλειαν, μήτε ὄλωσ ὄντα τι. ἄλλοι δὲ ἀρρενόθηλον αὐτὸν λέγουσιν εἶναι.

Валентиніанство.

Валентинъ былъ, какъ уже замѣчено, самымъ популярнымъ среди гностиковъ и имѣлъ многочисленнѣйшихъ послѣдователей. Такъ Тертуліанъ ¹⁾, въ началѣ III в. составляя свое сочиненіе противъ валентиніанъ, выражается о нихъ, какъ „*frequentissimum collegium inter haereticos*“. Валентинъ успѣлъ цобывать съ проповѣдью своего ученія, словомъ, такъ или иначе распространить его—въ М. Азіи, Сиріи, на о. Кипрѣ, конечно, въ Египтѣ, въ Римѣ ²⁾; его послѣдователи во множествѣ наводнили, во времена Ириней, южную Галлію и угрожали благосостоянію вѣрующихъ ³⁾. Въ IV в. Епифаній встрѣчаетъ валентиніанъ въ Египтѣ ⁴⁾. Но для Θεодорита ⁵⁾ валентиніанство было уже прошлымъ, историческимъ явленіемъ; онъ относитъ его къ *καλαίας αἰρέσεως* и указываетъ время распространенія—царствованіе Автонона I.—Ипполитъ II, которому, какъ предполагаетъ Липсіи ⁶⁾, счастливо попало въ руки, по приходѣ его въ Римъ около 223 г., важное сочиненіе валентиніанъ, дѣлитъ всѣхъ послѣдователей Валентина на двѣ школы—на анатолійскую или восточную и италійскую или западную; къ первой онъ причисляетъ Аксіоника, извѣстнаго еще изъ сочиненія Тертуліана ⁷⁾, и Ардесіана (*Ἀρδησιάνης*—вѣроятно Вардесана); ко второй—Гераклеона и Птоломея. Все различіе между ни-

¹⁾ *Tertullianus* Adver. Val. c. 1.

²⁾ *Epiphanius*. Haer. XXXI, 7; Ср. Ирин. I, 13, 5, Hippol. Refutatio, VI, 35. Duncker, p. 286. У Тертуліана (Adv. Val. c. 4) Аксіоникъ названъ антиохійскимъ (*Antiochiaes Axionicus*).

³⁾ Adver. haer. I, 13, 7; I, praefat. c. 2.

⁴⁾ Haer. XXXI, 7 sp. 2.

⁵⁾ *Theod.* haer. fab. com. praef. I, 7.

⁶⁾ *Lipsius*. A Dictionary. Smith. v. IV, p. 1079.

⁷⁾ Adver. Valent. c. 4.

ми онъ полагаетъ въ томъ, что послѣдователи италійской школы учили о психическомъ тѣлѣ Христа (*ψυχικὸν σῶμα*), а восточной—о пневматическомъ (*πνευματικὸν σῶμα*)¹⁾. Другихъ особенностей не указано²⁾, а приведенное различіе на столько незначительно, что грудно придавать ему серьезное значеніе. Поэтому, намъ кажется, вѣрно думаетъ Мидъ, предполагая, что первоначально дѣленіе валентиніанства на школы было лишь географическимъ обозначеніемъ, а потомъ стали подыскивать ему идейную подкладку³⁾ Кромѣ Ипполита II, о 2-хъ школахъ валентиніанъ упоминаетъ Тертуліанъ (с. XI): *Et ab ejus officii societate* (т. е. обязанности Христа и Духа Св. заботиться о согласіи эоновъ), *duae scholae protinus duae cathedrae, inauguratio quaedam dividendae doctrinae Valentini.*—Существованіе двухъ школъ также слѣдуетъ изъ надписанія у Климента Алекс. извлеченій изъ Θεοδότου: *Ἐκ τῶν Θεοδοῦτου καὶ τῆς ἀνατολικῆς κλειουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Ὀυαλεντινίου χρόνους ἐπιτομαί*

Прежде чѣмъ начать рѣчь объ отдѣльныхъ ученикахъ и послѣдователяхъ Валентина, мы изложимъ нѣкоторыя системы, находящіяся у ересеологовъ и относящіяся къ валентиніанамъ вообще. Къ такимъ системамъ принадлежатъ: излагаемая у Иринея—I, XI, 1; у Ипполита II, *Refutatio*, VI, 29—37, *Excerpta ex Theodoto* и у Епифанія—ср. XXXI, 5—6; при чемъ Иринея и Ипполитъ II имѣютъ въ виду италійскихъ валентиніанъ, а *Excerpta* и Епифаній (XXXI, 5—6) излагаютъ ученіе восточныхъ валентиніанъ.

1) *Refutatio*. VI, 35 (Duncker, p. 286) „Καὶ γεγονός ἐντεῦθεν ἡ διδασκαλία αὐτῶν διηρημένη, καὶ καχεῖται ἡ μὲν ἀνατολικὴ τις διδασκαλία κατ' αὐτούς, ἡ δὲ ἰταλιωτικὴ. Οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, ὧν ἐστὶν Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος, ψυχικὸν φασὶ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι. . . Οἱ δ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὧν ἐστὶν Ἀξιόδικος καὶ Ἀρδησιάνης, ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτήρος“.

2) За исключеніемъ маленькой подробности въ зависимости отъ названнаго различія: сошелъ ли Духъ на самого Иисуса или на его мать Марію *Ibidem*.

3) *Mead Fragments*, p 287

Во главѣ всего находится по *Иринейу* діада: 'Αρρητος и Σιγή. 'Αρρητος нѣсколько ниже называется также Βυθος ¹⁾. Эта двойца производитъ изъ себя путемъ эманациі новую двойцу: Πατήρ и 'Αληθεία. Эта четверица, состоящая изъ двухъ діадъ, образуетъ еще двѣ діады или сизигіи. Λόγος и Ζωή, 'Ανθρωπος и 'Εκκλησία. Такимъ образомъ составилась высшая огдоада.—Наиболѣе плодоносною является вторая четверица. Λόγος и Ζωή производятъ десять силъ (δυνάμεις), 'Ανθρωπος и 'Εκκλησία—двѣнадцать. Имена ихъ въ данномъ случаѣ не приводятся, потому что они тождественны съ приведенными у Иринейа раньше: I, I, 2 Именно, Λόγος и Ζωή изводятъ: 1) Βύθιος (Глубинный) и Μίξις (Смѣшеніе), 2) 'Αγήρατος (Нестарѣющій) и 'Ενωσις (Единеніе), 3) Αὐτοφυής (Самородный) и 'Ηδονή (Удовольствіе), 4) 'Ακίνητος (Неподвижный) и Σύγκρασις (Сліяніе), 5) Μονογενής (Единородный) и Μακαρία (Блаженная) Отъ 'Ανθρωπος и 'Εκκλησία исходятъ: 1) Παράκλητος (Утѣшитель) и Πίστις (Вѣра), 2) Πατρικός (Отчий) и 'Ελπίς (Надежда), 3) Μητρικός (Матерній) и 'Αγάπη (Любовь), 4) 'Αείνους (Вѣчный) и Σύνεσις (Разумѣніе), 5) 'Εκκλησιαστικός (Церковный) и Μακαριότης (Блаженство), 6) Θελητός (Желанный) и Σοφία (Премудрость). Всего такимъ образомъ получилось 30 эоновъ ²⁾. Эти тридцать эоновъ составляютъ πλήρωμα Здѣсь полагается два предѣла (''Ορος δύο): одинъ отдѣляетъ Βυθος отъ остальной πλήρωμα, а другой—πλήρωμα отъ всего внѣ ея находящагося.—

¹⁾ Тоже находится и въ „Excerpta ex Theodoto“, § 29 (Otto Stählin. Clemens Al. B. III, p. 116) 'Η Σιγή, φασι (т. е. валентиніане), μήτηρ οὐσα πάντων τῶν προβληθέντων ὑπὸ τοῦ Βύθους, ὃ μὲν οὐκ ἔσχεν εἰπεῖν, περὶ τοῦ ἀρρήτου σεσίγηκεν, ὃ δὲ κατάλαβεν, τοῦτο ἀκατάληπτον προσηγήρευσεν.

²⁾ *Reitzenschein* (Poimandres. Leipzig 1904, S. 271) въ 30-ти эонахъ Вален. системы видитъ указаніе на египет. происхождение ея, тогда какъ *Hilgenfeld* (Die Ketzergeschichte. S. 311) отмѣчаетъ въ этомъ пунктѣ родство системы Валентина съ ученіемъ Зороастра. Сами же валентиніане (Ирин. противъ ер. I, 1, 3) сближаютъ число 30 (эоновъ) съ количествомъ лѣтъ Спасителя, проведенныхъ до явленія міру, или съ 30 часами, въ какіе были посланы рабочіе въ виноградникъ (въ часы 1+3+6+9+11).

Виновникомъ дальнѣйшаго или космогоническаго процесса является послѣдній эонъ—*Софіа*. У Софіи явилась страсть объять, постигнуть величіе отца (Ср. I, 2, 2). Это было причиною ея выпаденія за предѣлы плиромы и происхожденія міра ¹⁾. Сдѣлавшись „матерью“ (*μητήρ*) всего сущаго, Софія вмѣстѣ съ тѣмъ явилась и матерію Христа, котораго родила, вспоминая о лучшемъ (*κατὰ τὴν μνήμην τῶν κρείττωνων*), въ сообществѣ съ нѣкоею тѣнью (*μετὰ σκιᾶς τινός*). Христось, будучи мужскаго пола, отсѣкъ отъ себя тѣнь и вошелъ въ плирому. Черезъ это его мать лишилась духовной сущности (*τῆς πνευματικῆς ὑποστάσεως*) и произвела другого сына—Деміурга или праваго архонта, а также лѣваго князя или Діавола. Софія, будучи матерію Христа, Деміурга и Діавола, какъ представителей элементовъ—пневматическаго, психическаго и илическаго (=хвоническаго), такимъ образомъ является матерію всего созданнаго.—Отъ Христа Валентинъ отдѣлялъ Иисуса и будто бы неопредѣленно училъ ²⁾ о происхожденіи его, то приписывая рожденіе его эону *Θελγτός*, постѣ отпаденія *Софіа*, лишившемуся пары и соединившемуся съ другими зонами, то Христу, то сизигіи—*Ἀνθρωπος κοῖ* „*Εκκλησία*. Св. Духъ произведенъ эономъ *Ἀληθεία* и имѣетъ своею обязанностью заботиться о брачной жизни эоновъ ³⁾ и черезъ это о насажденіи истины (*δι' οὗ τὸς Αἰῶνας καρποφορεῖν τὰ φῶτὰ τῆς Ἀληθείας*)—Не трудно видѣть, что изложенная система, приписываемая Иринею самому Валентину,

¹⁾ Ученіе о паденіи Софіи принадлежитъ несомнѣнно самому Валентину Оно встрѣчается у учениковъ Птоломея (Ирин. I, 2, 2) и въ *Εκσερτα Θεοδота*: § 31: „ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς τοῦ δωδεκάτου αἰῶνος πείσεως τὰ ὅλα παθευθέντα, ὡς φασί, συνεπίθησεν“—*O. Stahlin*. В III, p. 116

²⁾ „Эта неопредѣленность, остроумно замѣчаетъ Гильгенфельдъ (*Die Ketzergeschichte*. S. 313), не столько принадлежитъ самому Валентину, сколько, наоборотъ, автору сообщенія, который почти во всѣхъ пунктахъ его ученія далеко не вполне освѣдомляетъ“.

³⁾ *Τερτυλλιανὸς* (противъ вален. гл II) именно отъ этого пункта ведетъ раздѣленіе валентиніанства на двѣ школы или каеды. См. выше, стр. 504.

представляет собою сокращеніе системы Птолемея или его учениковъ (ср. Ирин. I, 11, 1 съ Ирин. I, 1—2). Въ ней нѣтъ ни одного характернаго изъ выраженій, извѣстныхъ намъ изъ фрагментовъ Валентина. Вотъ почему эта система никогда не можетъ внушить къ себѣ довѣрія, какъ къ подлинно Валентиновой.

Значительныя особенности представляетъ система Валентина по изложенію *Ипполита II* ¹⁾.

Ипполитъ ставитъ какъ бы своею задачею доказать, что „Валентинъ, Гераклеонъ, Птолемеи и вся ихъ школа—ученики Платона и Пифагора“ ²⁾, а не Христа. Защищая будто бы „чистый догматъ Пифагорейскій“, они во главу всего ставили *μόνας πατήρ*, лишеннаго женскаго и брачнаго начала, абсолютно одинаго (*ἕθρον καὶ ἄζυγον καὶ μόνον τὸν πατέρα*) ³⁾ Отецъ былъ, говорятъ, всецѣлая любовь; однако любовь—не любовь, если у нея нѣтъ предмета любви ⁴⁾. Поэтому и единый отецъ путемъ эманации произвелъ изъ себя діаду—*νοῦς* и *ἀληθεία*, которая стала принципомъ, госпожею и матеріею всего входящаго въ пширому. Эта діада, подражая отцу, производитъ вторую діаду—*λόγος* и *ζωή*; вторая—третью: *ἄνθρωπος* и *ἐκκλησία*. *Νοῦς* и *ἀληθεία*, въ благодарность

¹⁾ Refutatio, VI, сс. 29—36. *Heinrici* (Die Valent. Gnosis. S. 34—35 апт. 2) различаетъ во всемъ сообщеніи Ипполита три составныя части: введеніе и самостоятельный взглядъ Ипполита на ученіе Валентина, неизвѣстный источникъ и гностическія сочиненія, которыя ясно выступаютъ въ выраженіяхъ—*λέγουσι*, *φησί*. Гейнрици дѣлаетъ точное раздѣленіе матеріала по строкамъ

²⁾ Refutatio VI, 29 „Ὁὐαλεντίνος τοίνον καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τοῦτων σχολή, οἱ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος μαθηταί... οὐ χριστιανοί“.

³⁾ Ипполитъ упоминаетъ при этомъ (гл. 29), что есть люди, держащіеся и другою мнѣнія, не допускающіе возможности того, чтобы изъ отца, надѣленнаго только мужескимъ началомъ, явилось все разнообразіе бытія. . и по необходимости присоединяютъ къ нему *σιγή*—молчаніе („ἐξ ἄρρενος μόνου γένεσιν ὅλων τῶν γεγενημένων... σιγήν ἐξ ἀνάγκης συναριθμοῦσι τὴν σύζυγον“)

⁴⁾ Refutatio, с. XXIX „Ἀγάπη γὰρ, φησίν, ἴν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ἦ το ἀσπόμενον

„отцу всего“, производить совершенное число эоновъ—десять. По подражанію имъ, λόγος и ζωή изводятъ также эоновъ, но уже въ несовершенномъ количествѣ—12-ти. Всего, кромѣ отца, получается 28 эоновъ—число дней луннаго мѣсяца,—что указываетъ, по мнѣнію Прейшена ¹⁾, на восточное происхожденіе системы. Имена эоновъ тѣ же самыя, что и у Иринеева, за исключеніемъ первой пары.—Объясненіе паденія послѣдняго эона—Софіи у Ипполита отличается отъ Иринеева. По Ипполиту, Софія увлеклась, подражая отцу, какъ это онъ, будучи не въ сизигіи, произвелъ изъ себя все сущее. Она не приняла во вниманіе всей громадной пропасти, которая лежала между имъ и ею, и сама одна произвела бытіе „безобразное и нестройное“ (ἀμορφον καὶ ἀκτασχεύαστον) (с. XXX).—Вслѣдствіе этого среди эоновъ пиромы явились незнаніе и безобразность (ἀγνοία и ἀμορφία), какъ созданіе Софіи. Напуганные этимъ эоны просили отца успокоить огорченную неудачнымъ твореніемъ Софію (и прекратить возникшій беспорядокъ) По его приказанію, νοῦς и ἀληθεία изводятъ новую сизигію—Христа и Св. Духа (такимъ образомъ количество эоновъ возросло до 30-ти) для упорядоченія и отдѣленія неудачнаго созданія Софіи и для утѣшенія и успокоенія ея самой. Они выдѣляютъ изъ пиромы несовершенное твореніе, а отецъ низводитъ еще одного совершеннаго эона—Σταυρός, или Μετοχεύς, который становится огражденіемъ пиромы (ὄρος τοῦ πληρώματος) Внѣ пиромы, за предѣломъ (ὄρος) ея находилась огдоада съ Софіей. Христось сдѣлалъ ее совершеннымъ эономъ, однако не приблизилъ ее къ эонамъ пиромы. Послѣ этого Христось и Св. Духъ перенеслись въ пирому (с. XXXI).—Тогда эоны съ полнымъ единодушіемъ рѣшили представить отцу достойный даръ и всѣ вмѣстѣ извели эона—Иисуса, который былъ названъ у нихъ κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός. Между тѣмъ

¹⁾ Ср. Hauck'. В. XX, S. 403.

Софія, оставленная Христомъ и Св. Духомъ, пришла въ большой страхъ, какъ бы ей не погибнуть одной. Она въ скорби обратилась ко Христу. Онъ, сжалившись надъ нею, по согласію со всѣми аонами, послалъ Иисуса, какъ сизигію внѣ находящейся Софіи (σύζυγον τῆς ἔξω σοφίας), а вмѣстѣ съ тѣмъ какъ утѣшителя ея страданій, испытанныхъ ею безъ Христа. Далѣе текстъ неудобовразумителенъ. Утѣшая Софію, Иисусъ замѣтилъ, что, къ сожалѣнію, погибли сущности вѣчныя и свойственныя Софіи и онѣ не имѣютъ мѣста въ ея страстяхъ—страхъ и печали, мольбѣ, безпокойствѣ. Иисусъ, порожденіе пліромы, устранилъ отъ нея страсти и возвратилъ ей субстанціональныя сущности: изъ страха—психическую сущность, отъ печали—гилическую, а изъ безпорядка—демоническую, и изъ чувства оставленности, безпомощности—раскаяніе и способность къ подъему, возвышенію. Все это называется *правымъ* ¹⁾. Деміургъ возникъ изъ страха, какъ сказано въ писаніи: Ἄρχῆ σοφίας φόβος χορίου. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ есть огонь, какъ говоритъ о Себѣ Господь: Я—есмь огонь твой уничтожающій и истребляющій. Всѣ эти сущности составляютъ мѣсто средины, гебдомаду и древній изъ дней (καλεῖται καὶ τόπος [μεσότης] ὑπ' αὐτῶν καὶ ἑβδομάς καὶ παλαιός τῶν ἡμέρων). Гебдомада находится ниже *огдоады*, гдѣ Софія и Иисусъ, и выше матеріи (ὄλη), гдѣ царствуетъ деміургъ. Если что л. изъ гебдомады уподобляется высшей области, то становится бессмертнымъ и восходитъ въ огдоаду—небесн. Иерусалимъ; а уподобляющееся низшей области, т. е. предавшееся страстямъ—погибаетъ (с. XXXII).—Ниже деміурга находится діаволь, князь этого міра, а подъ

¹⁾ Refutatio VI, 32 (Duncker. p. 278, 280): ...»διανοούμενος δὲ ἑώρα, ὅτι ἀπολέσθαι αὐτὰ αἰώνια ὄντα καὶ τῆς σοφίας ἴδια οὐ καλόν, οὔτε ἐν παύσειν εἶναι τὴν σοφίαν τοιοῦτος ἐν φόβῳ καὶ λύπῃ, ἰκτετεῖα, ἀπορία. Ἐποίησεν οὖν, ὡς τηλικούτος αἰὼν καὶ παντός τοῦ πληρώματος, ἔχρονος, ἐκστῆναι τὰ πάθη ἀπ' αὐτῆς, καὶ ἐποίησεν αὐτὰ ὑποστατικὰς οὐσίας, καὶ τὸν μὲν φόβον ψυχικὴν ἐποίησεν οὐσίαν. τὴν δὲ λύπην ὀλικήν, τὴν δὲ ἀπορίαν δαιμόνων... ἥτις καλεῖται δεξιὰ.

нимъ Веелзевуль, демоническая сущность, созданная изъ страсти—оставленности полного лишения (*ἐκ τῆς ἀπορίας*). Выше же всего въ этомъ царствѣ, находящемся внѣ плиромы, стоитъ Софія и Иисусъ (с. XXXIII).—Деміургъ создаетъ души и заключаетъ ихъ въ тѣла, изготовленные изъ діаволической и гилической матеріи (*ἐκ τῆς ὀλικῆς οὐσίας καὶ διαβολικῆς*). Такимъ образомъ получается, что психическій, внутренній человѣкъ живетъ въ гилическомъ тѣлѣ (*ὁ ἕσω ἄνθρωπος, ὁ ψυχικός, ἐν τῷ σῶματι... τῷ ὀλικῷ*) (с. XXXIV) ¹⁾.—Всѣ пророки и законъ, будучи неразумны и ничего не сознававшіе, говорили о неразумномъ богѣ Деміургѣ. По апостолу тайна имъ не была открыта (Еф. III, 9. 10). Когда же закончилось твореніе и наступило время откровенія сыновъ Вожіихъ (ср. Рим VIII, 19), т. е. деміурга, родился Иисусъ отъ Дѣвы Маріи, согласно Писанію (Лк. 1, 35), чрезъ схождение на нее Св. Духа—т. е. Софіи, и силы Вышняго, т. е. деміурга. Деміургъ приготовилъ тѣло; Св. Духъ создалъ небснаго логоса или новаго человѣка ²⁾. На этомъ пунктѣ, по замѣчанію Ипполита II ³⁾, возникли разногласія въ средѣ валентиніанъ: италійскіе признавали тѣло Христа психическимъ и учили о схожденіи на него при крещеніи Св. Духа въ видѣ голубя; а восточные—считали тѣло Христа пневматическимъ и схождение Св. Духа, т. е. Софіи, допускали только на Марію (с. XXXV).—Такимъ образомъ все исправляется: чрезъ Христа, родившагося немного позже (прочихъ эоновъ), устраняются безпорядки среди эоновъ, произведенные не-

¹⁾ Это положеніе вполне соотвѣтствуетъ одному выше приведенному фрагменту Валентина (Strom. II, 20, 114) о страданіяхъ души.

²⁾ Refutatio VI, 35 (Duncker, p. 286): „ὁ δὲ Ἰησοῦς ὁ καινός ἄνθρωπος ἀπο πνεύματος ἁγίου, τούτεστι τῆς σοφίας καὶ τοῦ δημιουργοῦ, ἵνα τὴν μὲν πλάσῃ, καὶ κατασκεβῆν τοῦ σώματος, αὐτοῦ ὁ δημιουργός καταρτίσῃ, τὴν δὲ οὐσίαν αὐτοῦ τὸ πνεῦμα παράσῃ τὸ ἅγιον, καὶ γένηται λόγος ἐπουράνιος ἀπὸ τῆς ὀδοῦδος γεννηθεὶς διὰ Μαρίας.

³⁾ Refutatio VI, 35

стройной эманацией Софіи, чрезъ него же (и Иисуса) успокаивается Софія, находившаяся внѣ пліромы, во главѣ огдоады; наконецъ, для спасенія душъ, заключенныхъ въ гилическія тѣла, рождается отъ Дѣвы Маріи—Иисусъ, Спаситель. Итакъ, у валентиніанъ три Христа: одинъ, происшедшій вполсѣдствіи отъ нуса и алиои вмѣстѣ съ Св. Духомъ, другой, какъ общій плодъ всѣхъ эоновъ, составившій сизигію съ Софіей (σὸζωρος τῆς ἕκω σοφίας), и, наконецъ, Спаситель, рожденный Маріей, чтобы излѣчить страданія души (τὰ πάθη τῆς φωχῆς) (с. XXXVI).

Изложенная по Ипполиту система валентиніанъ, разумѣется, довольно близко соприкасается съ подобною же системою у Иринея, особенно въ ученіи объ эонахъ ¹⁾. Однако Ипполитъ II производитъ впечатлѣніе автора далеко болѣе освѣдомленнаго о валентиновой системѣ, чѣмъ Иринея. Антропологическій и сотеріологическій отдѣлъ у него не имѣетъ для себя параллелей у Иринея.

Excerpta ex Theodoto служатъ новымъ доказательствомъ того, что среди валентиніанъ не было большого различія между восточной и италійской школой. Excerpta надписываются, какъ образецъ восточнаго ученія. Между тѣмъ они очень сходны съ только что изложеннымъ ученіемъ по Ипполиту ²⁾ и отчасти по Иринею, имѣющимъ въ виду главнымъ образомъ Птоломея и Гераклеона, отнесенныхъ Ипполитомъ къ италійской школѣ ³⁾.

¹⁾ Ср. *Lipsius*. A Dictionary. Smith. IV, p. 1084.

²⁾ *Preuschen*. У Hauck'a. В. XX. S. 404.

³⁾ *Lipsius* (A Dictionary Smith. V. IV, p. 1083) склоненъ видѣть въ отдѣлѣ §§ 43—65 главъ обр. ученіе восточной школы. Въ общемъ согласенъ съ ними и *Hilgenfeld* (*Die Ketzergeschichte*. S. 507); онъ также усматриваетъ здѣсь восточный валентинизмъ, къ которому принадлежалъ и Θεодотъ. Но съ другой стороны, по его убѣжденію, §§ 43—47 излагаютъ западный валентинизмъ въ формѣ или образѣ ученія Птоломея.

По сужденію авторитетнѣйшаго изслѣдователя валентиніанства—Гейнрици ¹⁾, названныя Ехсерпта представляютъ собою малосвязанный рядъ выдержекъ, которыя приводятся съ φησί, φασί, οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου φασί, или подъ именемъ достовѣрнаго человѣка (Gewährmann) Θεодота. За исключеніемъ краткаго упоминанія о василидіанахъ (§ 16, 28), всѣ Ехсерпта относятся къ валентиніановской школѣ... Ближайшимъ образомъ они распадаются на три группы: о существѣ Спасителя и пневматиковъ (§§ 1—7. 21—27), обзорѣніе всей системы (§§ 29—65) и вопросъ объ усвоеніи спасенія (раскрытіе ученія о λουτρόν и его дѣйствіяхъ—§§ 69—85)... Источниками этихъ трехъ группъ, какъ уже замѣчено, служатъ сочиненія Θεодота и неопредѣленно названныхъ гностиковъ Климентъ ихъ переработалъ. Такъ, въ 'первой группѣ онъ изложилъ отчасти воззрѣнія Θεодота, отчасти другихъ гностиковъ; во второй же главное вниманіе удѣляется Θεодоту, хотя воззрѣнію его не противорѣчатъ остальные гностики... Объ источникахъ третьей группы нѣтъ никакого указанія. Въ отдѣлѣ §§ 69—81 послѣдняя группа образуетъ довольно связанное сужденіе объ Εἰσαρμένῃ ²⁾. Кромѣ того въ ней содержится объясненіе крещенія, которое напоминаетъ маркосіан. ἀπολυτρόσεως (Ирин. I, 21) и которое хотя и имѣетъ точки соприкосновенія съ предшествующимъ, но отнюдь не можетъ быть поставлено въ параллель. Равнымъ образомъ содержащаяся здѣсь ангеология и демонологія гораздо тѣснѣе связана съ астрологическими спекуляціями, нежели ранѣе. Но не смотря на нѣкоторые новые элементы, родство третьей группы съ двумя первыми не подлежитъ сомнѣнію.—По своему характеру содержаніе Ехсерпта представляетъ собою большею частью аллегорическое толкованіе Свящ. Писанія обоихъ за-

¹⁾ *Geor. Heinrichi. Die Valentinianische Gnosis* Berlin 1871. S. 88, 90, 91.

²⁾ Ср. *Lipsius. A Dictionary, Smith, V, IV, p. 1082*

вѣтовъ, напр кн. Быт. (см. §§ 2, 21), пролога ев Іоан. (§§ 6, 7) и вообще этого Евангелія (§ 26), хотя встрѣчаются толкованія на ев. Луки и на другія книги (§ 1—ев. Лк. XXIII, 46; § 16—Лук. III, 33; § 22—1 Кор. XV, 29; § 28—Числ XIV, 18).

О высшихъ началахъ и о плиромѣ трактуютъ §§ 29, 6 и 7. Во главѣ всего стоитъ Βᾶθος, онъ же Ἄγνωστος ἀγέννητος πατήρ и Σιγή „Невѣдомый отецъ восхотѣлъ, чтобы эоны познали его, и чрезъ помышленіе о самомъ себѣ, съ цѣлью познать себя, Духъ познанія, сущаго въ гносисѣ, произвелъ единороднаго (Μονογενή).. Духъ же любви, произойдя отъ истины, какъ гносисъ отъ помышленія, смѣшался съ духомъ познанія, какъ отецъ съ сыномъ и помышленіе съ истиной“¹⁾. Μονογενής, по валентиніанамъ, есть ἀρχή, какъ говоритъ евангеліе: „Ἐν ἀρχῇ“. Онъ есть также νοῦς и ἀληθεία и составляетъ сизигію; въ умѣ есть λόγος и ζωή; они также представляютъ сизигію²⁾. Дальнѣйшихъ или послѣдующихъ эоновъ валентиніане также называли логосами: λέγουσι δὲ καὶ τοὺς αἰῶνας ὁμωνύμως τῷ λόγῳ λόγους³⁾. Падаеть 12-й эонъ или Софія вслѣдствіе того, что пожелала познать находящееся выше гносиса, будучи сама незнающей и безобразной. Отсюда явилось κένωμα γνώσεως, упадокъ гносиса, какъ тѣнь имени⁴⁾. Первымъ произведеніемъ Софіи былъ Христосъ (ὁ Χριστός .. πρωτότοκος, § 33). Онъ, какъ надѣленный пневматическими σπέρματα Софіи, вошелъ въ плирому; но какъ по-

¹⁾ Excerpta ex Theodoto- (O. Stählin. III, p. 108; См не оконченный переводъ А. И. Сагарды „Христианское Чтеніе“. 1912 г XI, ноябрь.

²⁾ Excerpta—§ 6 (Stählin. III, p. 107): Το ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.. ἀρχὴν μὲν γὰρ τὸν Μονογενῆ λέγουσαν... τῷ δὲ λόγῳ, τῷ ἐν ἀρχῇ, τοῦτ' ἐστὶ ἐν τῷ Μονογενεῖ, ἐν τῷ Νῷ καὶ τῇ Ἀληθείᾳ μὴνύει τὸν Χριστόν, τὸν Λόγον καὶ τὴν Ζωὴν.. ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ „τῷ λόγῳ“, „ζωῇ ἦν“, ἡ σύζυγος.

³⁾ Excerpta § 25 (Stählin III, p 115).

⁴⁾ Excerpta § 31 (Stählin. III, p 117): „ὁ δὲ βουληθεὶς αἰῶν (sc. δωδέκατος) το ὑπερ τὴν γνώσιν λαβεῖν ἐν ἀγνωσίᾳ καὶ ἀμορφίᾳ ἐγένετο—ἔθεν καὶ κένωμα γνώσεως εἰργάσατο, ὅπερ ἐστὶ σιὰ τοῦ ὀνόματος“.

рождение Софіи, находившейся въ состояніи неустройства (ὕστερημα), Христось нуждался въ искупленіи 1). Войдя въ плирому, Христось просилъ всѣхъ эоновъ о помощи оставленной Софіи Ими производится Иисусъ-Утѣшитель, Παράκλητος, называемый поэтому πλήρης τῶν αἰώνων, ὡς ἀπὸ τοῦ ὄλου προελθὼν 2) Оставленная Софія производитъ Деміурга, по образу Единороднаго Христа, но уже не имѣвшаго его пневматическихъ силъ (σπερ) 3). Затѣмъ отъ нея происходятъ психическія силы—правыя, послѣ—лѣвыя (ὀριστεραί), или демоническія 4) —О созданіи человѣка или собственно человѣческой души Excerpta говорятъ въ разныхъ мѣстахъ не вполне согласно: по § 53 сама Софія тайно влагаетъ въ душу Адама пневматическое сѣмя; по § 2 въ психическое тѣло избранной душѣ было вложено Логосомъ сѣмя мужское, которое есть истечение ангельскаго (ὕπὸ τοῦ Λόγου σπέρμα ὄρρενικόν, ὅπερ ἐστὶν ἀπόρροια τοῦ ἀγγελικοῦ). Въ послѣднемъ случаѣ душа является какъ бы двусоставною; и дѣйствительно, въ другомъ мѣстѣ мы встрѣчаемъ указаніе на душу —θεία или οὐρανία и ὑλική (§§ 51, 52). Отъ Адама происходятъ три породы людей: неразумные (отъ Каина), разумные и справедливые (отъ Авеля) и пневматики (отъ Сифа) 5); есть еще

1) Excerpta § 39 (Stählin. III, p. 119): 'Ἡ μήτηρ προβαλοῦσα ὀλόκληρον και ὑπ' αὐτοῦ καταλειφθεῖσα τοῦ λοιποῦ οὐκέτι οὐδέν προέβλεπεν ὀλόκληρον.—§ 23 (Stählin III, p 114): „Χριστὸς γὰρ κατὰ λείψα; τὴν προβαλοῦσαν αὐτὸν Σοφίαν εἰσελθὼν εἰς τὸ πλήρωμα.—§ 22 (ibidem): „Ἐδέησεν δὲ λυτρώσεως και τῷ Ἰησοῦ, ἵνα μὴ κατασχεθῆ τῇ Ἐνοίᾳ ἢ ἐνετέτῃ τοῦ ὑστερήματος προ(σ)ερχόμενος διὰ τῆς Σοφίας:..“ .
Послѣднія слова съ ἢ ἐνετέτῃ... которому (т. е. искупленію) подлежалъ (I Христось), какъ происшедшій изъ безобразной эманации (ὕστερημα) Софіи“, почему то опущены профессоромъ А. И. Сагардою и оставлены безъ перевода въ его русскомъ переводѣ 26: „§§ Excerpta (Христ. Чт. 1912, XI—ноябрь, стр. 1301).

2) Excerpta § 23.

3) Excerpta § 7 (εἰκόνα δὲ τοῦ Μονογενοῦς τὸν Δημιουργὸν λέγουσιν).

4) Excerpta § 34 (Stählin, p. 118).

5) Excerpta § 54 (O. Stählin. III, p 124—125). 'Απὸ δὲ τοῦ Ἄδάμ τρεῖς φύσεις γεννῶνται, πρώτη μὲν ἡ ἄλογος, ἧς ἦν Κάιν, δευτέρα δὲ ἡ λογικὴ και ἡ δικαία, ἧς ἦν Ἀβελ. τρίτη δὲ ἡ πνευματικὴ, ἧς ἦν Σήθ.

четвертый родъ—хоическій; первыя три безтѣлесны (*ἀσώματος* ср. § 2—*σῶμα ψυχικόν*), четвертый одѣвается „кожаннымъ хитонѣмъ“¹⁾... (§ 55).—Наиболѣе многочисленъ классъ людей хоическихъ (§ 56). Но не они избранники. Избрано сѣмя духовное (§§ 2, 26); избранные составляютъ церковь (§ 4 ср. § 9), дѣйствовавшую еще въ ветхомъ завѣтѣ (§ 24). Но и избранные нуждаются въ искупленіи, чтобы проникнуть въ плирому (§ 22). Ради падшей Софіи (ср. § 23) и чтобы избавить насъ отъ страданій и приобщить себѣ, сходитъ Христось²⁾, по смиренію не какъ ангель, но какъ человѣкъ (§ 4). Онъ имѣлъ духовное тѣльце (*σαρκίον . τὸ πνευματικὸν σπέρμα*) отъ Софіи³⁾. И голубь, котораго валентиніане называютъ духомъ помышленія отца, сошелъ тѣлеснымъ образомъ (*σῶμα*) на плоть Логоса (*ἐπὶ τὴν τοῦ λόγου σάρκα*)—§ 16. Во время страданій Логось передалъ Софію олцу., чтобы не быть удержану лѣвыми силами, а вмѣстѣ съ гѣмъ онъ передалъ все духовное сѣмя—избранныхъ (*τὸν πνευματικὸν σπέρμα, τοὺς ἐκλεκτοὺς*)⁴⁾. Значеніе нисшествія Христа заключалось въ томъ, что онъ (у пневматиковъ конечно) пробудилъ душу отъ сна и возжегъ искру... и по воскресеніи своемъ, вдунувъ апостоламъ духа, устранилъ отъ себя дуновеніемъ (*ἀπρόσα*) землю, какъ пепель, и отдѣлилъ, возжегъ искру и оживо-

¹⁾ Excerpta § 85 (ibidem). Τοῖς τριῶν ἀσώματοις ἐπὶ τοῦ Ἀδάμ. τέταρτον ἐπέμβεται ὁ χοικός τοὺς „δερματίνοὺς χιτῶνας“.

²⁾ Excerpta § 67 (Stählin. III, p 129): Ὁ κύριος κτηλῆθεν, ἀπὸ μὲν τοῦ πίδου: ἡμᾶς ἀποσπάτων, ἑαυτῷ δὲ εἰποιησόμενος.

³⁾ Св. Ириней. Противъ Ерес. I, 11: „въ немъ (Спасителѣ) было духовное сѣмя, происшедшее отъ Ахамоеа“. Ср. Ипполитъ. Refutatio VI, 24: „тѣло Христа было пневматическое“

⁴⁾ Здѣсь имѣеть мѣсто отождествленіе Софіи съ духовнымъ сѣменемъ, съ избранными. Ср. ниже § 26: „Видимую часть Іисуса была Софія и церковь совершенныхъ сѣмянъ“. Ср. Ипполитъ, Refutatio. VI, 34: „Софія называется духомъ“. Ср. Ириней I, 10: „Деміургъ не зналъ какъ матери (т. е. Софіи), такъ и сѣмени ея, которое и само, говорятъ они, есть церковь, образъ горней церкви“.

творилъ 1) Какъ рожденіе Спасителя, учать валентиніане, избавило насъ (пневматиковъ) отъ существованія (т. е. среди кеномы и истеримы) и отъ *Εἰμαρμένῃ*, такъ и крещеніе его освобождаетъ насъ отъ огня 2). Черезъ крещеніе именно— нужно думать—духъ изливается на всѣхъ членовъ церкви (ср. § 26), какъ „рода избраннаго“ (ср. § 4) Окончательное единеніе съ эонами или ангелами въ плиромѣ—это послѣднее чаяніе пневматиковъ 3) (ср. § 22). Родъ же „праведныхъ“, испешшихъ отъ Адама, находится въ одномъ „мѣстѣ“ (*παρὰ τῆς Τόβφ*), а прочіе несутъ наказаніе во мракѣ, среди лѣвыхъ (*ἐν τοῖς ἀριστεραῖς*), подвергаясь огненнымъ мученіямъ 4). При завершеніи всего вѣрныя души, находящіяся у Деміурга, возвратятся въ огдоаду; а пневматики, оставивъ свои души, сдѣлавшись духовными эонами, вмѣстѣ съ матерію, несущюю своего жениха, взойдутъ съ своими женихами-ангелами на брачный пиръ, въ лицезрѣніе отца, и вступятъ съ ними въ духовные вѣчные браки (*γάμου τῆς σωζυγίας*). Это будетъ общій брачный пиръ всѣхъ спасенныхъ, когда всѣ уравниются и познаютъ другъ друга (*εἶτα τὸ δεῖπνον τῶν γάμων κοινὸν πάντων τῶν σωζομένων, ἄχρις ἂν ἀπισωθῆ πάντα καὶ ἄλληλα γνωρίσῃ*) 5).

Мы изложили *Excerpta ex Theodoto*, какъ намъ кажется, лишь въ существенныхъ и общихъ чертахъ. Но этотъ памятникъ чрезвычайно богатъ своимъ содержаніемъ и по-

1) *Excerpta* § 3 (O. Stählin. III, p. 106): „Ἐλθὼν οὖν ὁ Σωτὴρ τὴν ψυχὴν ἐξύπνισεν, ἐξῆψεν δὲ τὸν σπινθῆρα .. καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐμφυσῶν τὸ πνεῦμα τοῖς ἀποστόλοις τὸν μὲν χοῦν, καθάπερ τέφραν, ἀπεφύσα καὶ ἐχώριζεν, ἐξῆπτε δὲ τὸν σπινθῆρα καὶ ἐξωπόρει (др. чт. ἐξωποίη).“

2) *Excerpta* § 76 (Stählin. III, p. 130—131) „Ὡς οὖν ἡ γέννησις τοῦ σωτῆρος γενεσεως, ἡμᾶς καὶ εἰμαρμένους ἐξέβαλεν, οὕτως καὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς ἐξείλετο.“

3) *Excerpta* § 36 (O. Stählin. III, p. 118): „Ἐν ἐνότῃ μέντοι γε προβλήθησαν οἱ ἄγγελοι ἡμῶν, φασίν, εἰς ὄντες, ὡς ἀπὸ ἐνὸς προελθόντες.“

4) *Excerpta* § 37 (ibidem).

Excerpta § 63—65 (O. Stählin. III, p. 128).

этому весьма цѣненъ. Онъ носить на себѣ слѣды восточныхъ ученій, какъ напр. въ ученіи объ *Εἰσαρμένῃ* §§ 69—81, о семи звѣздахъ § 71, 75 и др. Но вообще то въ немъ мало отведено самостоятельнаго мѣста чисто языческимъ, синкретическимъ спекуляціямъ. Онъ представляетъ собою извлеченія изъ тѣхъ авторовъ—валентиніанъ, которые искренно или неискренно считали себя послѣдователями христіанскаго ученія и всего менѣе желали разрыва съ церковью. Исходнымъ пунктомъ своихъ гностическихъ разсужденій они дѣлаютъ, какъ уже замѣчено выше, тексты свящ. писаній. Въ этомъ отношеніи *Excerpta* даютъ много примѣровъ искусной приспособляемости или аллегор произвола въ обращеніи съ текстами со стороны гностиковъ. Правда, и Иринеѣ указываетъ намъ подобные примѣры. Но онъ подбираетъ ихъ съ извѣстною цѣлью—поразить читателя вычурностями валентиніанскаго аллегоризма (см., напр., I, 8, 18, 19); въ *Excerpta*'хъ же они даны или даются между прочимъ, при изложеніи валент. ученія.

При разсужденіи о валентиніанахъ Епифаній можетъ имѣть значеніе постольку, поскольку онъ сообщаетъ самостоятельныя свѣдѣнія о нихъ, полученные во время путешествій по Египту (XXXI, 2. 7), и поскольку дѣлаетъ выписки изъ одного неизвѣстнаго гностическаго сочиненія, гдѣ архонтамъ и зонамъ усвояются восточныя, сирійскія или другія имена (XXXI, 5—6).

Въ основѣ всего стоитъ *Ἀυτοπάτωρ* (Самоотецъ), или *Διὸν ἀγήρατος* (нестарѣющій), *ἀρρενθῆλος* (двуполый), вначалѣ заключавшій въ себѣ все въ состояніи невѣдѣнія (*ἐν ἀγνωσίᾳ*), все обнимавшій, но ничѣмъ не обнимаемый; только одной его мысли (*μὲνῃ* .. *ἐννοία*) или благодати (*χαρις*), или молчанію были открыты тайны. Эта-то мысль или молчаніе (*Σιγή*) расположила Самоотца или величество (*Μέγθος*) произвести съ нею на свѣтъ отца истины (*Πατέρα τῆς Ἀληθείας*), или чело-вѣка (*Ἄνθρωπον*), какъ отраженіе, образъ Нерожденнаго *ἀντί-*

τοπος τοῦ πρώτου Ἀγεννήτου). Молчаніе, соединившись съ чело-
вѣкомъ, производитъ истину (Ἀλήθειαν). Такимъ образомъ
явилась четверица: Самоотецъ или Глубина (Βοθός), Молчаніе,
Отець, Истина. Отъ Отца и Молчанія произошла новая чет-
верица: человекъ, церковь (Ἐκκλησία), слово (Λόγος), жизнь
(Ζωή). По желанію всеобъемлющей глубины, человекъ и
церковь соединились между собою и произвели 12 пруник-
овъ (προυνίχων ἀρρενόθηλον) того и другого пола; вотъ
имена ихъ: Утѣшитель, Отчий, Матерній, Вѣчный Умъ,
Желанный, онъ же и свѣтъ, Церковный (Παράκλητος, Πατρι-
κός, Μητρικός, Ἀείνος, Θελητός, ὃ ἐστὶ Φῶς, Ἐκκλησιαστικός); Вѣра,
Надежда, Любовь, Разумѣніе, Блаженство, Премудрость
(Πίστις, Ἐλπίς, Ἀγάπη, Σύνεσις, Μαχαρία, Σοφία). Также и слово
съ жизнію вошли въ общеніе между собою и произвели
десять пруниковъ обоихъ половъ. Они назывались: Глу-
бинный, Нестарѣющій, Самородный, Единородный, Неподвиж-
ный (Βόθιος, Ἀγήρατος, Αὐτοφυής, Μονογενής, Ἀκίνητος); Смѣшеніе,
Познаніе, Сраствореніе, Единство, Удовольствіе (Μίξις, Γνώσις,
Σύγκρασις, Ἐνότης Ἠδονή). Такимъ образомъ число всѣхъ эма-
націй возросло до 30.—Послѣ этого Самоотецъ рѣшилъ, чтобы
вмѣсто первоначальной „подлинной осмерицы“ (αὐθεντικῆς
Ὀγδόδος), которая вошла въ число 30, явилась иная осмери-
ца—изъ 4-хъ эоновъ муж. пола: первый, третій, пятый и
седьмой—и 4-хъ жен. пола: двоица, четверица, шестерица и
осмерица. Высшая первоначальная осмерица вышла изъ
числа 30-ти, какъ наоборотъ, послѣ созданная вошла въ это
число. Молчаніе, желая всѣхъ спасти чрезъ введеніе въ
гносисъ (εἰς ἐκλογὴν γνώσεως ἅπαντας ᾤσαι (ver. с. σῶσαι), вошло
въ сношеніе со второю добавочной осмерицей мысленнымъ
изволеніемъ (νοικῆ βούλησι). Плодомъ этого изволенія былъ
Св. Духъ. Св. Духъ, по желанію Молчанія, положилъ начало
браку между членами второй осмерицы. Отъ ихъ брака
произошло пять безженныхъ пруникъ, или сыновъ средины.
Затѣмъ рядомъ съ ними безъ всякой логической связи и
со странной грамматической—(βούλομαι δε ὑμᾶς γινώσκειν) названы

не греческими именами, а какими либо восточными—Amrsiu, Auran, Cucua, Thardus, Ubucua. Thardeddin, Merexa, Atar, Barba, Uduca, Cesten, Uduach, Eslen, Amphe, Naesumen, Uanamin, Lametarde, Athamessumen, Allora, Cubiatha, Naddaria, Damma, Oren, Lanaphes, Udanphech, Emphoëdhiboche, Barra, Assiuache, Belim, Dexarichene, Nasen.—Какъ видимъ, выписки Епифанія изъ подлиннаго же еретическаго сочиненія не велики по размѣрамъ и не богаты содержаніемъ: онѣ касаются только происхожденія эоновъ.

Какъ бы въ добавленіе къ этимъ извлеченіямъ, неполноту которыхъ, по-видимому, явно видѣлъ самъ Епифаній? онъ сообщаетъ отъ себя уже на основаніи другихъ источниковъ нѣкоторыя христологическая и сотеріологическія данныя, будто бы изъ ученія самого Валентина и его послѣдователей (XXXI, 7).

I. Христа, по словамъ Епифанія, они называли *Σωτήρ*, *Χριστός*, *Λόγος*, *Σταυρός*, *Μεταγωγής*, *Ἰεροδέτης* и *Ἰορός*; говорятъ, что онъ имѣлъ тѣло пневматическое (*ἄνωθεν τὸ σῶμα*), а отъ св. Дѣвы ничего не воспринялъ, что чрезъ нее прошелъ, „какъ вода чрезъ трубу“ (*ὡς διὰ σωλῆνος ὕδαρ*). Иисусъ Христосъ пришелъ спасти людей, но не всѣхъ, а только духовный родъ (*τὸ γένος τὸ ἀνωθεν πνευματικῶν*), или гностиковъ, и душевныхъ, если они поступали праведно (*εἰαν γε οἱ ψυχικοὶ δικαιοπραγήσειαν*), тогда какъ пневматики могутъ безбоязненно дѣлать все, что угодно, и ни о чемъ не заботиться. Есть еще третій родъ людей—плотскихъ или земныхъ (*σαρκικοί, ὀλικοί*), которые не спасутся совсѣмъ. Воскресеніе мертвыхъ они отрицали, ибо въ концѣ концовъ произойдетъ естественное размѣщеніе элементовъ, и „илическое отдастся илу, плотское и земное землѣ“ (*τὴν μὲν ὀλικὴν τῇ ὕλῃ ἐκδιδομένην, καὶ τὸ σαρκικὸν καὶ γήινον τῇ γῆ*).

Что касается отдѣльныхъ приверженцевъ валентинова ученія, то отъ древности сохранились слѣдующія имена: Секундъ, Птоломей, Гераклеонъ, Колорбазъ, Маркъ, Аксі-

оникъ, Вардесанъ, Θεοδοτῆς, Θεοτινῆς и Александръ¹⁾. Изъ нихъ подвергается сомнѣнiю въ исторической достовѣрности Колорбазъ, но едва ли основательно²⁾, а Вардесанъ нѣсколько искусственно причисляется къ приверженцамъ Ва-

¹⁾ *Tertullianus. Adversus Valentinum*, с. IV. Вслѣдствiе, конечно, порчи текста (Ср. *Preuschen* у *Hauck'a*. В. XX. S. 415), у Тертуллиана прервано сказано объ отношенiи Валентина къ Колорбазу; у него выходитъ, будто бы послѣднiй былъ учителемъ 1-го (*Migne*. Т. II, с. 546). А Гарнакъ (*Zur Quellenkritik*. S. 67 anm.) даже совсѣмъ не находитъ здѣсь упоминанiя имени Колорбазы.—*De carne Christi*, с. XV и XVI. Имя Θεοδοτῆς, какъ извѣстно, встрѣчается у Климента Алекс. въ его извлеченияхъ.—Ср. Иринея, Противъ ересей. I, XI—XIV.

²⁾ Самымъ первымъ и важнѣйшимъ свидѣтельствомъ о личности Колорбазы считаются слова *Св. Иринея*—*Contra haereses*. I, XIV, 1 (*Migne*—сер. гречес. В. VII, с. 593—4) ... „Μαρκος μῆτραν καὶ ἐκδοχεῖον τῆς Κολορβάσου εἰσηγήσατο αὐτὸν μονώτατον γερονέαι λέγων ἅτε μονογενῆς ὑπάρχων αὐτῷ, τὸ τοῦ ὑστερήματος κατατεθὲν εἰς αὐτὸν ὡδὲ πως ἀπεκόησεν. („*Marcus vulvam et susceptorium Colorbasi silentii semet solum fuisse dicens.*) *Volkmar* (у *Smith A Dictionary*. V. 1, p. 594) доказываетъ цѣлость латинскаго перевода и греческiй подлинный текстъ исправляетъ по Епифанiю (ерес. XXXIV, 4), у котораго стоитъ (*Oehler. Corpus haeresiologicum*. II, 1, p. 438): ...Μάρκος μῆτραν καὶ ἐκδοχεῖον τῆς Κολορβάσου Σιγῆς αὐτὸν μονώτατον γερονέαι λέγων.) Но уже у *Ипполита* I (Ср. *Ps. Tertullianus*, с. XV) и II (*Refutatio*. VI, 5) Колорбазъ слѣдуетъ послѣ Марка; тоже у *Филастрия* (с. XLIII). Епифанiй противорѣчитъ себѣ: то въ приведенной выпискѣ (ерес. XXXIV, 4) Колорбазъ—учитель Марка, то ученикъ его (XXXV, 1: „за маркосiанами слѣдуетъ Колорбазъ; онъ воспользовался обманами выше назван. Марка“). *Теодоритъ* говорить (I, 12) о колорбасiанахъ внѣ связи съ родственными сектами и послѣ маркосiанъ (Ср с. 9).—Ясно, что въ основѣ всѣхъ сообщенiй о Колорбазѣ лежитъ свидѣтельство Иринея или его болѣе древняго источника (Ср. по Гарнаку—*Zur Quellenkritik*. S. 167 anm. *Ипполита* свидѣтельство). Краткость сообщенiя Иринея и несправность текста подали поводъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ обвинить его въ неумышленномъ созданiи якобы исторической личности, вслѣдствiе непониманiя евр. выраженiя. По *Гейману* (*Smith A Dictionary*. V. 1, p. 594) въ подлинникѣ стояло *כול־ארבע* *Chol-arba* „вся четверица“, а по *Вауру* (*Kirchengeschichte*. I, S. 204) *קול־ארבע*, *col arba*, „голосъ четверицы“ въ противоположность молчанiю.—Съ такимъ толкованiемъ вполне соглашается *Lipsius* (*Smith A Dictionary*. V. IV. p. 1078. Ср. *Zur Quellenkritik*. S. 166.—*Die Quellen*. S. 175). *Harnack* (*Zur Quellenkritik*. S. 67, anm.; *Zeitschrift für h Th.* 1874, II, S. 212) и др.—Однако несравненно большее число изслѣдователей считаютъ подобное недоразумѣнiе Иринея искусственнымъ и навязываемое его тексту пониманiе не натуральнымъ. См. особ у *Hort'a* (*Smith A Dictionary*. V. 1, p. 595), у

лентина ¹⁾. Трудно или даже нѣтъ возможности разобраться, кто изъ названныхъ лицъ былъ непосредственнымъ ученикомъ Валентина и кто былъ просто послѣдователемъ его ученія, заимствовавъ его чрезъ другихъ или чрезъ чтеніе, валентиновыхъ сочиненій. Определенныя хронологическія даты, если бы онѣ были извѣстны о каждомъ изъ упомянутыхъ лицъ, конечно внесли бы свѣтъ въ этотъ трудный вопросъ. Но дѣло въ томъ, что положительныхъ хронологическихъ датъ не сохранилось ни о комъ изъ послѣдователей Валентина. Исслѣдователи, при опредѣленіи времени жизни того или иного послѣдователя Валентина, обычно руководятся нѣкоторыми случайными указаніями или побочными обстоятельствами. Однако согласнаго пониманія при этомъ достигнуть трудно, вслѣдствіе чего получаются большія разнорѣчія о времени жизни и дѣятельности того или другого послѣдователя Валентина. Обычно придаютъ большое значеніе свидѣтельству Иринея ²⁾, который, начиная съ 11-й главы 1-й книги, по-видимому, пользуясь древнимъ источникомъ, будто бы называетъ имена послѣдователей Валентина въ хронологическомъ порядкѣ. На первомъ планѣ онъ ставитъ Секунда. За нимъ слѣдуетъ нѣкто, не названный собственнымъ именемъ: ἄλλος ἐπιφανής διδάσκαλος (Alius clarus magister). Имя въ данномъ случаѣ Иринея опускаетъ, вѣроятно потому, что оно не стояло въ подлинникѣ ³⁾, которымъ онъ могъ пользоваться. Различныя вставки не имѣютъ для себя серьезныхъ оснований: по Гильгенфельду ⁴⁾, напр., здѣсь разу-

Preuschen'a. Nauck. В. XX. S. 485), у Hilgenfeld'a. Die Ketzergeschichte. S. 288—289. Послѣдній доказываетъ египетское происхожденіе имени Колорбаза. См. также *Heinrici.* Die Valent Gnosis. S. 7—15.

¹⁾ См. о Вардесаѣ выше.

²⁾ См. *Heinrici.* Valent. Gnosis. S. 12. *Hilgenfeld.* Die Ketzergeschichte. S. 289.

³⁾ Ср. *Lipsius.* Smith. A Dictionary. V. IV, p 1078

⁴⁾ *Hilgenfeld.* Die Ketzergeschichte. S. 289.

мѣется Коларбазъ, по Неандеру ¹⁾, Салмону ²⁾ и Липсію ³⁾— Маркъ, по Гарнаку—Гераклеонъ ⁴⁾. Далѣе у Иринея (I, 12, 1 и 3; I; Ср 14, 1) слѣдуютъ Птоломей (ср. I, 8, 5), Коловрасъ и Маркъ; нѣсколько позже (II, 4, 1) Иринея называетъ вмѣстѣ съ Птоломеемъ Гераклеона. Однако едвали въ такомъ порядкѣ именъ приверженцевъ Валентина можно видѣть у Иринея указаніе на хронологическую послѣдовательность ихъ жизни. Нѣкоторые изъ нихъ могли быть и современниками, и названные послѣ другихъ могли жить ранѣе. Но кого считать древнѣйшимъ? По-видимому, въ этомъ пунктѣ нужно слѣдовать Иринею и древнѣйшимъ считать Секувда, тѣмъ болѣе Иринея, писавшій въ концѣ II в., уже располагаетъ скудными свѣдѣніями о немъ. Имѣетъ, кажется, право на большую древность Гераклеонъ. По крайней мѣрѣ Оригенъ ⁵⁾ ставитъ его въ тѣсную связь съ Валентиномъ (τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γινώριμον Ἡρακλέωνα), понимаемую въ смыслѣ дружественныхъ личныхъ отношеній ⁶⁾, хотя Липсій ⁷⁾ совѣтуетъ почему-то съ осторожностью относиться къ Оригену. Но, съ другой стороны, Иринея называетъ Гераклеона (II, 4, 1) послѣ Птолемея; ему въ этомъ слѣдуетъ Тертуллианъ (противъ валент. гл. 4), псевдо-Тертуллианъ (гл. XIII—XIV), Филастрий (XXXIX и XL) и Епифаній (ср. XXXIII и XXXVI). Климентъ Ал. ⁸⁾ упоминаетъ у Гераклеонѣ, какъ знаменитѣйшемъ ученикѣ школы Валентина, только въ 90-хъ годахъ II в. Поэтому

¹⁾ *Neander*. Genetische Entwicklung. S 169.

²⁾ *Salmon*. Smith. A Dictionary V III, p 827.

³⁾ *Lipsius* Smith. V. IV, p 1078

⁴⁾ *A Harnack*. Zur Quellenkritik S. 62—63, анн. и мѣтѣе опредѣленно—въ *Altchr. Litteraturgesch.* I. S 175

⁵⁾ *Die griechischen christl. Schriftsteller. Origenes Werke* B IV. Johannes Kommentar. B II, c. XIV, p. 70

⁶⁾ См напр., *De Faye*. Gnostiques 54—55; *Salmon* A Dictionary V. II, p 897.

⁷⁾ *Lipsius*. Smith. A Dictionary V. IV, p. 1079.

⁸⁾ *Clemens Stromata* IV, c 9, 71' Ἡρακλέων ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δολωφότατος; B II, p 280

принято ¹⁾ считать Гераклеона моложе Птолемея, хотя Ипполитъ два раза (Refutatio—VI, 29 и 35) ставитъ Гераклеона выше Птолемея, обоихъ ихъ считая главами италійской школы — Далѣе „Маркъ, какъ оригинально выражается Липсій ²⁾, хочеть принадлежать къ старшимъ ученикамъ Валентина“. Его ранѣ Иринея уже опровергалъ въ стихахъ „божественный старецъ и проповѣдникъ истины“ (ὁ Θεῖος πρεσβύτερος καὶ κήρως τῆς ἀληθείας), вѣроятно, Поеинъ ³⁾. А главное то объ его *уже послѣдователяхъ*, какъ пытается доказать Липсій ³⁾, упоминаетъ св. Iустинъ ⁴⁾ въ своемъ діалогѣ съ Трифономъ (гл. 35) еще въ 50-хъ годахъ II в. Среди ересеологовъ принято считать Птолемея и Марка современниками св. Иринея. Въ доказательство указываютъ на образъ обращенія его къ нимъ во 2-мъ лицѣ ⁵⁾. Но другіе изслѣдователи ⁶⁾, здѣсь видятъ простую риторическую форму — Въ виду сказаннаго, намъ думается, нужно отказаться отъ точныхъ вычисленій времени жизни послѣдователей Валентина и просто полагать ихъ дѣятельность во 2-й половинѣ II в

¹⁾ Напр *Hesirici*. Die Valent. Gnosis S 12

²⁾ *Lipsius*. Smith. A Dictionary. V. IV, p. 1078. Ср его же Die Quellen. S. 33.

³⁾ Ср *Salmon*. Smith. A Dictionary. V. III, p 829.

⁴⁾ С. XXXV: „καὶ εἰσιν, αὐτῶν οἱ μὲν τινες καλούμενοι Μαρκανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλιδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί καὶ ἄλλοι“.

⁵⁾ Въ семидесятыхъ годахъ XIX в. между Гарнакомъ (Zur Quellenkritik. S. 31...) и Липсиемъ (Die Quellen S. 32.) возгорѣлся жаркій споръ относительно пониманія—*Μαρκανοί*. Гарнакъ доказывалъ, что подъ этимъ именемъ нужно разумѣть послѣдователей Маркіона, а Липсій понималъ—приверженцевъ Марка—Съ точки зрѣнія филологической правда была, повидному, на сторонѣ Липсіа, а съ исторической—Гарнака. Въ самомъ дѣлѣ, какіе могли быть послѣдователи у *ученика* Валентина въ началѣ 50-хъ годовъ II в., когда самъ учитель ихъ главы Валентинъ только началъ входить въ силу?!

⁶⁾ Къ Марку, говоритъ *Прейшенз* (Hauck. XX, S. 411), обращается Иринея (I, 13, 5), какъ къ живому (Ср. 1, 2 (предисл.). *Lipsius*, Smith. V. IV, p 1078; ср 515 *Salmon*. Smith. V. III, p 829.

⁷⁾ *Mead Fragments*, p 288

Изъ названныхъ послѣдователей Валентина мы остановимся только на нѣкоторыхъ, болѣе знаменитыхъ—Птоломеѣ, Гераклеонѣ—главахъ италійской школы,—и Маркѣ, дѣйствовавшемъ на востокѣ, а ученики его появились уже на западѣ. Благодаря счастливымъ обстоятельствамъ, отъ первыхъ двухъ гностиковъ имѣются фрагменты ихъ собственныхъ сочиненій, а отъ одного (Птоломея)—даже единственный гностическій цѣлый трактатъ.

Птоломею, наводненіемъ лжеученія послѣдователей котораго въ Южной Галліи былъ такъ встревоженъ св. Иринея Лион (Рг § 2), должно быть принадлежить фрагментъ въ сочиненіи „противъ ересей“ I, 8, 5¹⁾ и посланіе къ Флорѣ сохраненное Елифаніемъ (ерес. XXXIII, 3—8) Названное посланіе признается теперь всѣми подлиннымъ²⁾, и тѣмъ болѣе оно выигрываетъ въ своей цѣнности, какъ вѣрный документъ одного изъ знаменитѣйшихъ учениковъ Валентина.

Флора была христіанка, зараженная гностицизмомъ, близкая Птоломею³⁾. Устно или письменно она обратилась къ нему съ вопросомъ по поводу того, какъ нужно смотрѣть на ветхозавѣтный законъ. Птоломей отвѣтилъ ей пись-

1) Хотя самъ Иринея въ прологѣ § 2 пишетъ, что пользовался для своихъ книгъ сочиненіями учениковъ Валентина и устными бесѣдами съ ними (ἐν τοῦτων τῶν ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν, ἐνίοις δὲ αὐτῶν καὶ συμβαλόνων.), однако прибавляетъ, какъ „они сами говорятъ“, въ другомъ мѣстѣ, вкорѣ же, уже говоритъ прямо о послѣдователяхъ Птоломея „λέγω δὲ τῶν περὶ Πτολεμαίων, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς“ Слѣдовательно, мы не можемъ разсматривать первыя восемь главъ Иринея, какъ изложеніе подлиннаго ученія самого Птоломея

2) Кажется единственное возраженіе противъ подлинности его высказалъ въ началѣ 40-хъ годовъ XIX в. нѣкто Stieren. Однако его сомнѣнія были окончательно разсѣяны Н. Rossel'емъ (См. у Neander'a. Allgemeine Geschichte, Zw Aufl. B. II 184? Nachtrag. SS. 1249—1254), такъ что въ послѣдующее время даже въ спец. сочиненіяхъ считалось излишнимъ защищать посланіе (Ср Heinrichi S 76).

3) Ср. ерес XXXIII, с. 3: „ἀπελευθερία μου κατὰ Φλόρα“, ср. с. 7.

момъ, имѣющимъ характеръ трактата. Во введеніи онъ устраняетъ два противоположныя мнѣнія о вз. законѣ, которыя сами себя взаимно порежаютъ. Одни усвоили законъ Самому Богу, Отцу (имѣется въ виду, конечно, вѣрованіе общехристіанское). Другіе же приписывали законъ противнику Бога, діаволу (ясный намекъ на маркіонитовъ). Птоломей не принимаетъ ни того, ни другого мнѣнія и указываетъ на это свои основанія или соображенія. Съ одной стороны, законъ очень несовершенъ, чтобы его весь приписывать Богу Отцу, ибо онъ нуждается въ восполненіи другимъ и вообще не соотвѣтствуетъ природѣ благого Бога. Съ другой стороны, нельзя считать вз. законъ и произведеніемъ діавола, какъ губящаго Бога, а только (произведеніемъ бога) справедливаго и ненавидящаго зло (*οὐ φθοροποιὸς θεός, ἀλλὰ δικαίου καὶ μισοκλήρου*). Причина указанныхъ заблужденій заключается въ томъ, что одни не знаютъ Бога Отца, отгрытаго намъ Спасителемъ, а другіе неправильно рассуждаютъ о богѣ справедливомъ (*τὸν τῆς δικαιοσύνης θεόν*), богѣ ветхаго завѣта (гл. 3).—Послѣ этого авторъ переходитъ къ положительному рѣшенію вопроса. Въ основу своихъ рассужденій онъ полагаетъ *οἱ τοῦ Σωτῆρος λόγοι*. Въ законѣ нужно различать три части: одна изъ нихъ имѣетъ своимъ виновникомъ Бога, другая—Моисея, третья принадлежитъ еврейскимъ старѣйшинамъ. И на такое раздѣленіе закона указалъ Самъ Спаситель. Такъ, онъ приписалъ Моисею законъ о разводѣ и ясно засвидѣтельствовалъ, что этотъ законъ противоположенъ закону Бога. „Моисей далъ законъ противный Богу“ (*ἐναντία τῷ νομοθετεῖ ὁ Μωυσῆς*). А о частяхъ закона, принадлежащихъ Богу и старѣйшинамъ еврейскимъ, Спаситель ясно говоритъ, избличая послѣднихъ въ извращеніи заповѣди Божіей о почитаніи родителей (Мѣ, XV, 4—6; ср. Мрк - VΠ, 6—7)—Мало того, часть закона, имѣющая своимъ виновникомъ Бога, также распадается на три части. Въ ней есть законоположеніе чистое, безъ примѣси зла (*νομοθεσία καθάρα, ἀσμίπλους τῷ κακῷ*). Относительно

этого законоположенія Спаситель сказалъ, что Онъ не пришелъ нарушить его, но исполнить. Загѣтъ есть законоположеніе, смѣшанное со зломъ и неправдой (συμπεπλεγμένον τῷ χείρονι, καὶ τῇ ἀδικίᾳ), которые упразднилъ (ἀνεῖλεν) Спаситель. Третій разрядъ законническихъ предписаній Птоломей называетъ типическимъ и символическимъ (τυπικὸν καὶ συμβολικόν). Это законоположеніе Спаситель преложилъ въ духовное и невидимое (ἐπὶ τὸ πνευματικόν καὶ ἀόρατον). Къ законоположенію „чистому“ Птоломей относитъ декалогъ; ко второму разряду онъ причисляетъ законы о возмездіи—око за око и зубъ за зубъ; третья категорія обнимаетъ предписанія относительно жертвъ, обрѣзанія, субботы и т. п. Всѣмъ этимъ узаконеніямъ І Христосъ сообщилъ высшій духовный смыслъ. Такъ, напр., обрѣзаніе плоти должно знаменовать обрѣзаніе сердца.—Подтвержденіе правильности своего взгляда на законъ Птоломей думаетъ пойти и у ап. Павла (гл. 6). Изъ вышеприведенныхъ разъясненій слѣдуетъ, что виновникомъ всего вз. закона не можетъ быть ни благой Богъ, ни діаволь Дѣйствительнымъ законодателемъ является деміургъ, творецъ этого міра, занимающій среднее мѣсто—ни добрый, ни злой, ни несправедливый, а правосудный, какъ присуждающій воздаяніе по присущей ему правдѣ (δημιουργὸς καὶ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός ἐστὶ κόσμος καὶ τῶν ἐν αὐτῷ... μέσος τούτων καθεστῶς... καὶ μήτε ἀγαθὸς ὢν, μήτε μὴ κακός, μήτε ἀδικος, ἰδίως τε λεχθεῖη ἀν δίκαιος).—Птоломей исчерпалъ предметъ своей рѣчи. Но онъ предвидитъ и старается предупредить поводъ къ новымъ безпокойствамъ со стороны Флоры: какъ понять существованіе деміурга и діавола при господствѣ единаго начала ¹⁾). „Богъ дастъ въ послѣдствіи узнаешь, утѣшаетъ онъ еѣ, начало всего и рожденіе, когда удостоена будешь апостольскаго

1) Наег. XXXIII, 7: „Μηδέ σε τὰ νῦν τοῦτο θοροβείτω, θελοῦσαν μαθεῖν πῶς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὄλων οὐσης καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης τῆς γεννήτου καὶ ἀφύρτου καὶ ἀγνώστου συνέστησαν καὶ αὐταὶ αἱ φύσεις—ἡ τε τῆς ψθο-
Ραῖς καὶ τῆς μεσότητος“...

преданія, которое по преемству получили и мы, съ тщательною повѣркою всякаго слова ученіемъ Спасителя“ 1).

Какъ видимъ, посланіе Птолемея отличается необычайною ясностью мысли, основательною аргументаціей и спокойнымъ тономъ Авторъ его владѣетъ не только обширнымъ знаніемъ свящ. книгъ, но и глубоко вдумчивымъ отношеніемъ къ нимъ Въ современной ему литературѣ авторъ очень мало имѣлъ произведеній, способныхъ конкурировать съ его трактатомъ. Не даромъ Ренанъ называетъ посланіе къ Флорѣ шедевромъ гностической литературы.

Источниками, изъ которыхъ почерпаетъ Птоломей свое познаніе Моисеева закона, являются изреченія Спасителя, апостоловъ и пророковъ. Онъ упоминаетъ объ апостолъ преданіи, которое путемъ преемства дошло до нихъ (*ἀποστολική παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρελήφαμεν*) — Въ основѣ всего Птоломей полагаетъ единое начало всего (*μιά ἀρχή τῶν ὄλων οὐσις*); это есть *τέλειος θεός ἀγαθός, ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος, φῶς ἀπλοῶν καὶ μονοειδές* Отецъ Спасителя нашего. Отъ него произошли два естества—тлѣнія и середины (*αἱ φύσεις, ἣ τε τῆς φθορᾶς καὶ τῆς μεσότητος*), деміургъ и діаволъ. Деміургъ есть богъ и образъ всесовершеннаго (*τοῦ κρείττονός ἐστι εἰκὼν*), онъ творецъ этого міра и занимаетъ царство середины (*ποιητῆς τοῦδε τοῦ παντός ἐστι κόσμου, μέσος τούτων καθ'εστῶς*); онъ не благъ и не золь, а только справедливъ (*δίκαιος*) и ненавидитъ зло (*μισοπύνηρος*) — Діаволъ также богъ, но богъ тлѣнія (*φθοροποιὸς θεός*) и противникъ благому богу (*ὁ ἀντικείμενος φθοροποιὸς διάβολος*); его обласъ царство неправды. Объ эонахъ Птоломей не упоминаетъ, хотя не разъ онъ имѣлъ къ этому поводъ Можетъ быть онъ даетъ намекъ на это ученіе въ концѣ посланія, прося Флору не безпокоиться и надѣяться въ будущемъ по-

1) Наег. XXXIII, 7: „Μαθήση γὰρ, μετὸ διδόντος, ἐξῆς καὶ τὴν τοῦτου ἀρχὴν τε καὶ γέννησιν ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρελήφαμεν, ὡςτα κατὰ κανόνα πάντα τοὺς λόγους τῆ τοῦ Σωτῆρος διδασκαλίᾳ“.

нять, какимъ образомъ изъ одинаго начала произошли другія столь не сродныя ему естества. Не затрогивая вопроса о происхожденіи зла, Птоломей съ особою силою и выразительностью свидѣтельствуеетъ о Спасителѣ. Онъ есть единый видѣвшій Отца всего сущаго и къ намъ пришедшій (ὁ μόνος εἰδὼς τὸν τῶν ὄλων πατέρα); только руководствуясь его словами, можно не сбиться съ пути въ постиженіи истины (διὰ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγων μόνον ἔστιν ἀπταλῶτος ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὀδηγεῖσθαι) с. 3).

Пиша посланіе по частному вопросу, Птоломей, разумѣется, не могъ высказать всѣхъ основныхъ положеній своей системы. Но что этотъ гностикъ, владѣвшій столь яснымъ логическимъ умомъ, или, какъ выражается де Файе ¹⁾, (владѣвшій) „солидною философскою культурою и духъ по истинѣ систематическій“,—могъ создать и создалъ богато развитыя обширныя концепціи мыслей,—это не подлежитъ сомнѣнію. Вѣроятно, въ первыхъ восьми главахъ 1-й кн. св. Иринея, который собственно хочетъ изложить ученіе послѣдователей Птолемея (ср. прол. § 2), содержится много мыслей самого Птолемея. По крайней мѣрѣ самъ Иринея даетъ нѣкоторое основаніе причислять къ подлиннымъ фрагментамъ Птолемея отрывокъ 1 кн. VIII гл. 5, каторый онъ начинаетъ: „Adhuc... docent, а кончаетъ: Et Ptolemaeus quidem ta“, хотя въ греческомъ текстѣ послѣднія слова отсутствуютъ. По мнѣнію изслѣдователей ²⁾, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ фрагментомъ экзегетич. сочиненія Птолемея на прологъ ев. Іоанна. Еще считаютъ ³⁾ очень вѣроятнымъ причислить сюда гл. 3 и 8 (1-я кн.), гдѣ содержится аллегорическое толкованіе на Свящ. Писаніе.

Такъ какъ гностическое ученіе, изложенное у Иринея въ первыхъ восьми главахъ, не содержитъ въ себѣ ничего

¹⁾ *De Faye. Gnostiques*, p. 54.

²⁾ *Lipsius. Smith. Dictionary* IV, p. 515, 516

³⁾ *Lipsius* *ibidem*, p. 516

особо оригинальнаго и такъ какъ выдѣлать изъ него ученіе собственно Птолемея не представляется возможнымъ, то мы освобождаемъ себя отъ необходимости дѣлать анализъ указанныхъ главъ.

У другихъ ересеологовъ ничего цѣннаго и самостоятельнаго о Птолемеѣ не сообщается ¹⁾.

Вторымъ знаменитымъ ²⁾ ученикомъ Валентина является *Гераклеонъ*, такъ же, какъ и Птоломей, глава италійской школы ³⁾, по-видимому, находившійся въ дружбѣ съ своимъ учителемъ ⁴⁾, а поэтому жившій вѣроятно всего въ половинѣ II в. ⁵⁾, а не въ концѣ его ⁶⁾. Изъ всѣхъ ересеологическихъ свѣдѣній о Гераклеонѣ ⁷⁾ имѣютъ несравнимое значеніе данныя только тѣхъ ересеологовъ, которые сохранили фрагменты изъ его экзегетическихъ сочиненій, т. е. Оригенъ и отчасти Климентъ Ал. Оригенъ имѣлъ подъ руками, по-видимому, комментарий Гераклеона ⁸⁾ на еван. Іоанна, на который онъ

¹⁾ Ср *Ps. Tertullianus*. XII, С. *Hippolyt.* Refutatio, VI, 35; *Philastrius* с. XXXIX *Ephraimus*. Haer XXXIII. *Theodoritus*. I, 8.

²⁾ *Clemens Al.* Strom. IV, 9, 71: ὁ τῆς Οὐδέλεντινίου σχολῆς δοκιμωτάτος.

³⁾ *Hippolytus*. Refutatio, VI, 35.

⁴⁾ *Origenes*. Joannes commentar. B. II, XIV (8), eван. Joan. I, 3. *Origenes Werke*. B. IV, p 70.

⁵⁾ *De Faye*. Gnostiques, p. 55 Ср. *Salmon*. Smith. V. II, p 900—901.

⁶⁾ *Preuschen*. у Наука'а B. XX, p. 410, *Mead Fragments*, p 288

⁷⁾ О Гераклеонѣ упоминаютъ Ирин II, 4, 1. *Ps. Tertullianus*, с. XIV, *Tertullianus*—adv. Val. с. IV, *Philastrius*, XLI, *Ephraimus*. Haer. XXXVI и *Theodoretus*, 1, 5 *Salmon* (Smith. V, II, p. 898) думаетъ, что Ириней разумѣетъ Гераклеона подъ блестящимъ ученикомъ Валентина, не названнымъ по имени (I, 11, 3). *Lipsius* полагаетъ, что Ипполитъ, давая эскизъ ученія Валентина (Refutatio, VI), имѣетъ въ виду систему Гераклеона Но *Salmon* (Smith II, 897) справедливо оспариваетъ его — Намъ не понятна замѣчаніе Салмона (II, p. 898) по поводу сообщеній о Гераклеонѣ Филастрія и *Ps. Tertullianus*'а будто бы по пониманію перваго единый принципъ всего составляетъ сизигію съ первымъ эономъ, а у второго—простой принципъ стоитъ внѣ сизигіи. По изданію текста Филастрія у *Oehler*'а (I, p. 46, см. примѣчаніе) не можетъ быть рѣчи о подобномъ различіи

⁸⁾ *Origenes Joannes Kommentar*. B VI, 15 (8), Ev. Joan I, 21; *Origen Werke* IV, p. 125: „ἐν οἷς καταέλειπεν ὑπομνήμασιν“.

дѣлаеть замѣчанія только при толкованіи первыхъ восьми главъ. Простирался ли комментарий Гераклеона на слѣдующія главы,—остается неизвѣстнымъ. Также неизвѣстно, писалъ ли Гераклеонъ комментарий на ев. Луки ¹⁾, или же сохранившійся отрывокъ у Климента Алекс. ²⁾ на ев. Луки XII, 8, 9, 11 представлялъ собою какое либо параллельное толкованіе, для доказательства или поясненія, при изслѣдованіи ев. Іоанна.

Толкованіе Гераклеона отличается аллегорическимъ характеромъ. Если говорится (Іоан. II, 20), что храмъ іерус строился 46 лѣтъ, то по Гераклеону это число всецѣло указываетъ на Спасителя, а въ отдѣльности 6 означаетъ матерію (τὴν ὄλην, т. е. τὸ πλάσμα), а 40 знаменуетъ „тетраду“ (τετράς), ни съ чѣмъ несоединимую (ἀπρόσπλοκος), или дуновеніе Духа и въ этомъ дуновеніи (заключающееся) сѣмя (τὸ ἐμφόσημα καὶ τὸ ἐν τῷ ἐμφόσηματι σπέρμα) ³⁾. Самарянка, оставивъ воднось, пошла въ городъ (Іоан. IV, 28). Это значитъ по Гераклеону—она отправилась въ міръ, чтобы возвѣстить призваннымъ о пришествіи Христа. Если далѣе говорится, что люди пришли изъ города (IV, 30), то это значитъ, что они оставили прежнюю мірскую жизнь и чрезъ вѣру пришли ко Христу. Воля Отца, которую Іисусъ назвалъ (IV, 38) своею лицею, есть то, чтобы люди познали Бога и сдѣлались блаженными. Соудѣйствовать этому—было задачей Спасителя, который ради этого былъ посланъ въ Самарію, т. е. въ міръ ⁴⁾.

Сущность возрѣній Гераклеона по сохранившимся фрагментамъ можно представить себѣ въ слѣдующемъ видѣ

¹⁾ Salmon (Smith. II, p. 899) предполагаетъ, что на ев. Луки у Гераклеона былъ особый комментарий.

²⁾ Strom. IV, 9, 71.

³⁾ Origenes. B. X, 38. Or. Werk. IV, p. 214—215.

⁴⁾ Origenes. B. XIII, 31, p. 255;—XIII, 38, p. 263.

Существоуетъ единъ Богъ, „Отець“, духъ по своей природѣ, невидимый и почитаемый духовно (πνευματικῶς), а не тѣлесно (σωματικῶς) ¹⁾; а рядомъ съ нимъ находится ни съ чѣмъ болѣе не соединимая тетрада (τετράς ἀπρόσπλοκος) ²⁾. Но чрезъ это не получается множественности божеств. существъ, ибо всѣ они обнимаются въ единомъ зонѣ ³⁾, въ плиромѣ ⁴⁾.—Противоположность Богу представляетъ діаволь. Его природа матеріальна, онъ не имѣетъ никакой воли, а лишь желанія и производитъ лишь тѣльное ⁵⁾. Между духовнымъ царствомъ Отца и матеріальною областью діавола находится душа; она не бессмертна, но способна и нуждается въ спасеніи ⁶⁾. Душа создана демиургомъ и вложена въ человѣка; но у послѣдняго есть еще частица безъ высшаго духовнаго царства. Соответственно возобладанію въ человѣкѣ того или иного начала—духа или души, или тѣла, люди раздѣляются на три класса—пневматиковъ, психиковъ и иликовъ. Пνευματικοί родственны Богу и назначены или предопредѣлены ко спасенію; они—ἐκλεκτοί, избранные ⁷⁾. Логосъ ведетъ ихъ къ высшему познанію. Психики должны сами стремиться къ оправдывающей вѣрѣ (ἐπιπίστια) и могутъ достигать ея только чрезъ внѣшнія знаменія, чрезъ чудеса ⁸⁾. Илики не могутъ рассчитывать на спасеніе, ибо они утратили связь съ Богомъ и глубоко по-

¹⁾ *Origenes.* XIII, 25; Иоан. IV, 24; *Or. Werke.* IV, p. 248—249.

²⁾ *Origenes.* X, 38; Иоан. II, 20; *Or. Werke.* IV, p. 214.

³⁾ *Origenes.* II, 14; Иоан. I, 3; *Or. Werke.* IV, p. 70; В. XIII, 11; Иоан. IV, 17; *Or. Werke.* p. 236.

⁴⁾ *Origenes.* В. IV, 3; Иоан. I, 19; *Or. Werke.* IV, p. 109; В. XIII, 11; Иоан. IV, 17; *Or. Werke.* IV, p. 235

⁵⁾ *Origenes.* В. XX, 24; Иоан. VIII, 44; *Or. Werke.* IV, p. 359. „λέγων τὸν διάβολον μὴ ἔχειν θέλημα ἀλλ' ἐπιθυμίαν“.

⁶⁾ *Origenes.* В. XIII, 60; Иоан. IV, 41; *Or. Werke.* IV, p. 292. „οὐκ ἀθάνατόν γε εἶναι ἠρεῖται τὴν ψυχὴν ὁ Ἡρακλέων. ἀλλ' ἐπιτηδείως ἔχουσαν πρὸς σωτηρίαν“.

⁷⁾ *Origenes.* В. XIII, 51; Иоан. IV, 39; *Or. Werke.* IV, 279—280.

⁸⁾ *Origenes.* XIII, 60; Иоан. IV, 46; *Or. Werke.* IV, 292: „δι' ἔργων φύσιν ἔχον καὶ δι' αἰσθήσεως πείθεσθαι καὶ οὐχι λόγῳ πιστεύειν“.—В XIII, 30; Иоан. IV, 28,—p. 255.

гружены въ матерію ¹⁾.— Спасеніе пневматикамъ и психикамъ приноситъ Христосъ. Онъ исходитъ отъ „величія“ (τὸ μέγεθος) и принимаетъ плоть какъ одежду ²⁾. Онъ есть типъ Христа, принадлежащаго плиромѣ; міръ и все находящееся въ немъ созданы чрезъ Спасителя или Логоса ³⁾. То, что приписываетъ ему Гераклеонъ, въ другихъ случаяхъ усвоится Софїи. Деміургъ узнаетъ о превосходной силѣ Спасителя отъ Іоанна Крестителя. Спаситель проходитъ чрезъ матеріальныя части космоса, не принося имъ блага ⁴⁾; спасеніе даруется психикамъ; здѣсь Спаситель изгоняетъ зло, а чрезъ свою крестную смерть наноситъ ему окончательное пораженіе ⁵⁾.— Царство психиковъ, гдѣ совершаетъ спасеніе Іисусъ, есть царство середины и принадлежитъ деміургу, меньшему князю (ср. μικρὸς βασιλεὺς). Придя въ это царство, Спаситель призываетъ къ себѣ людей, которые живутъ въ состояніи невѣдѣнія и грѣховъ, противорѣчащемъ ихъ природѣ, прощаетъ имъ грѣхи и даруетъ имъ жизнь ⁶⁾. Кто не слушаетъ призыва Спасителя, тотъ подпадаетъ суду деміурга, которому это назначеніе указано высшимъ богомъ ⁷⁾. Частнѣе, такъ представляетъ Гераклеонъ дѣятельность Спасителя. Отъ сына человѣческаго (υἱὸς Ἀνθρώπου), который принадлежитъ плиромѣ, исходитъ сѣмя, а Спаситель, который также называется υἱὸς Ἀνθρώπου, пожинаетъ его и посылаетъ ангеловъ въ человѣческія души ⁸⁾. Ангелы, вошедшія въ человѣческія души, образуютъ вмѣстѣ съ ними сизигіи и возбуждаютъ въ нихъ

¹⁾ *Origenes*. В. XIII, 19; Іоан. IV, 23; *Or. Werke*, IV, p. 243.

²⁾ *Origenes*. В. VI, 39; Іоан. I, 26; *Or. Werke*, IV, p. 148: „κατέλθη ἀπὸ μεγέθους καὶ σάρκα λάβη ὡς ὑπόδημα.“

³⁾ *Origenes*. В. II, 14; Іоан. I, 3; *Or. Werke*, IV, p. 70.

⁴⁾ *Origenes*. В. X, 11; Іоан. II, 12; *Or. Werke*, p. 181.

⁵⁾ *Origenes*. В. X, 33; Іоан. II, 15; *Or. Werke*, IV, p. 206—207.

⁶⁾ *Origenes*. В. XIII, 60; Іоан. IV, 46; *Or. Werke*, IV, p. 291—292.

⁷⁾ *Origenes*. В. XX, 38; Іоан. VIII, 51; *Or. Werke*, IV, p. 380.

⁸⁾ *Origenes*. В. XIII, 46; 49, 50; Іоан. IV, 36; IV, 37, 38; *Or. Werke*, p. 272, 276, 278—279.

стремленіе къ общенію съ Спасителемъ¹⁾. „Черезъ духъ и отъ духа душа устремляется къ Спасителю“ (на ев. Іоан. IV, 28). Какъ послѣдняя цѣль, Спасителю предносятся объединеніе всѣхъ φύσις πνευματικαί или ἀφάρτος τῆς ἐκλογῆς φύσις въ церкви духовной (ἐκκλησία πνευματικῆ), которая образуетъ вмѣстѣ съ Спасителемъ одну сизигію²⁾.

Въ заключеніе мы приведемъ прекрасную страницу изъ экзегетическаго труда Гераклеона, сохраненную Климентомъ Алекс.—Стром. IV, гл. 9: „Гераклеонъ, знаменитѣйшій изъ учениковъ Валентина, объясняя это мѣсто (т. е. Лук. XII, 8. 11. 12), говорятъ буквально [слѣдующее] (κατὰ λέξιν): исповѣданіе (Господа) можетъ быть (двоющимъ)—вѣрою и образомъ жизни—и на словахъ (ἐν πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν φωνῇ). «Свидѣтельство (о Господѣ) словомъ бываетъ предъ владыками (земными), каковое свидѣтельство, продолжаетъ онъ, многіе неправильно считаютъ единственнымъ, ибо могутъ подобное свидѣтельство произносить и лицемѣры. Поэтому нельзя съ этимъ словомъ (т. е. ὁμολογία) вообще соединять указанный только смыслъ (т. е. ὁμολογία ἐν φωνῇ). Ибо не всѣ спасаемые исповѣдывали Господа словомъ и умерли (т. е. за Него, не произнеся такого исповѣданія); таковы—Маттеѣй, Филиппъ, Тома, Левій и многіе другіе. Свидѣтельство о Господѣ словомъ далеко не составляетъ обязанности всѣхъ, а только нѣкоторыхъ (ὁ καθολικὴ ἀλλὰ μερικὴ) Общюю же теперь обязанностію, говоритъ онъ, является исповѣданіе дѣлами и образомъ дѣйствій, соответствующимъ вѣрѣ. Съ этимъ общамъ исповѣданіемъ соединяется и частное—свидѣтельство словомъ предъ властями, если это бываетъ нужно и слово изрекается; но тотъ (лишь правильно) исповѣдуетъ на словахъ, кто ранѣ вѣрно исповѣдывалъ своимъ поведеніемъ (διαθέσει). И какъ премудро

¹⁾ *Origenes*, B. XIII, 15; Іоан. IV, 20; *Or. Werke*, IV, p. 239.

²⁾ *Origenes*. B. XIII, 50; Іоан. IV, 38; *Or. Werke*, IV, p. 279—280.

Господь сказать объ исповѣдующихся „ἐν ἑμοί“, а объ отступникахъ присоединилъ „ἐμῆ“. Ибо эти послѣдніе, пусть даже на словахъ исповѣдаютъ его, на самомъ дѣлѣ отрекаются отъ него, не исповѣдуя его своею жизнью. Только тѣ исповѣдуются „въ немъ“ (ср. ἐν ἑμοί), которые живутъ согласно этому исповѣданію въ него въ дѣлахъ; въ нихъ онъ и самъ исповѣдуются, живя въ нихъ, а они въ немъ; поэтому отречься отъ него они никогда не могутъ; отрекаются жѣ отъ него не живущіе въ немъ. Онъ не сказать: «кто отрекается во мнѣ (ἐν ἑμοί), но „меня“ (ἐμῆ), ибо никто не отрекается его (находясь) въ немъ... „Предъ человѣки“—здѣсь имѣются въ виду и люди спасающіеся и язычники, предъ первыми нужно исповѣдывать его и жизнью, предъ вторыми и словомъ (поэтому отречься отъ него никогда не могутъ. Отрекаются его только не живущіе въ немъ)¹⁾.

„Сколь замѣчательна мысль, справедливо говоритъ де Файэ²⁾, какую выражаетъ предъ нами авторъ на этой единственной страницѣ... Онъ не былъ человѣкомъ спекуляціи, ни гѣмъ аллегорическомъ, у котораго прекрасное мечтаніе (видѣніе—гѣве) уничтожаетъ здравый смыслъ; онъ даетъ критику безпристрастную. Эта страница свидѣтельствуетъ, что Гераклеонъ былъ человѣкъ мощный духомъ, что онъ умѣлъ судить о людяхъ и вещахъ независимо и возвышенно. Онъ выступаетъ здѣсь какъ моралистъ³⁾ который владѣлъ искусствомъ наблюдать. Онъ отлично видѣлъ, сколько у нѣкоторыхъ исповѣдниковъ пустоты, тщеславія и лицемерія“. По приговору того же де Файэ⁴⁾, и какъ „ученый экзегетъ Гераклеонъ не уступалъ ни Филону, ни Оригену“. Вѣрно отмѣтилъ де Файэ, что Гераклеонъ вовсе не былъ аллег-

¹⁾ *Clemens. Stromata* IV, c. 9, § 71—72. Die griech. christlich. Schriftsteller Clemens Alex. B. II, p. 280—281. См. рус. пер. 436—438

²⁾ *De Faye Gnostiques*, y. 56—57.

³⁾ Ср. *Salmon Smith. Dictionar.* II, p. 900a.

⁴⁾ *Ibidem*, p. 54.

ристомъ, не знавшимъ никакой мѣры При толкованіи столь возвышеннаго евангелія, какъ ев. Іоанна, онъ, по-видимому, не занялъ преимущественно раскрытіемъ метафизическаго ученія объ эонахъ; у него замѣтно сильное теченіе къ этическимъ проблемамъ, при чемъ міръ и грѣхъ были для него какъ бы равнозначащи ¹⁾).

Изъ послѣдователей Валентина намъ остается упомянуть еще о Маркѣ. Мы не будемъ долго останавливаться на немъ, такъ какъ отъ него не осталось подлинныхъ сочиненій или хоть частей ихъ. Наиболѣе достовѣрнымъ источникомъ въ данномъ случаѣ служить сочиненіе „Противъ ересей“ Иринея, который, нужно думать, имѣлъ подъ руками сочиненія Марка ²⁾). О достовѣрности сообщеній Иринея можетъ свидѣтельствовать отрицательнымъ путемъ слѣдующее обстоятельство. Изъ словъ Ипполита II ³⁾ слѣдуетъ, что съ сочиненіемъ Иринея были знакомы и маркосіане, однако возставали только противъ искаженнаго изображенія ихъ обрядовъ. При чемъ въ защиту Иринея слѣдуетъ указать на отмѣчаемое имъ ⁴⁾ большое разнообразіе

¹⁾ Такова на половину мысль и писаній св. ап. Іоанна, по которому міръ во злѣ лежитъ. Поэтому намъ не совсѣмъ повятно, почему, по-видимому, здѣсь видитъ Прейшенъ мысли ап. Павла (Joannes Kommentar. Einleitung, S CVI). Конечно, есть у Гераклеона мысли, заимствованныя и у ап. Павла, какъ о вѣрѣ спасающей (εὐπιστία), или духъ и душъ, устремляющейся къ общенію со Христомъ.

²⁾ Кромѣ Иринея, по-видимому, пользовался сочиненіями Марка, Климентъ Александр. Ср. Salmon. Smith. A Dictionary. V. II, p. 161; V. III, p. 827.

³⁾ Refutatio. VI, с. 42. „καὶ γὰρ καὶ ὁ μακάριος Βιργιλῖος παρησιαίτερον τῶ ἐλέγχῳ προσενευθεὶς τὰ τοιαῦτα λούσματα καὶ ἀπολυτρώσεις ἐξέθετο, ἀδρομερέστερον εἰπὼν ἢ πρῆσσαι, οἷς ἐντυχόντες τινὲς (sc Marcossii) ἤρρηται οὕτως παρεληφέναι, ἀεὶ ἀρνεῖσθαι μνηθάνοντες διὸ φροντίς ἡμῖν γεγένηται ἀκριβέστερον ἐπιζητῆσαι καὶ νευρεῖν λεπτομερῶς, ἃ καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ, ὃ ἀπολυτρώσειν καλοῦσιν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ ἄρρητον αὐτῶν ἔλαθεν ἡμᾶς ταῦτα δὲ συγκεχωρήσθω Οὐαλεντίνῳ καὶ τῇ αὐτοῦ σ/ολῇ.

⁴⁾ Противъ ересей. I, 21, 1, 3, 4.

въ ритуалѣ маркосіанъ¹⁾. Зная о частичныхъ возраженіяхъ маркосіанъ противъ Иринея, Ипполитъ II, несмотря на это, все-таки слѣдуетъ, при изображеніи маркосіанъ (VI, 39—55), Иринею Елифаній также выписываетъ Иринея (ерес. XXXIV) и сохранилъ въ данномъ мѣстѣ греческій текстъ послѣдняго. Свѣдѣнія Ипполита I-го о маркосіанахъ (ср. Пс. Тертуллианъ гл. XIV и Филастріи ерес. XLII) очень скудны.—Новое, сравнительно съ Иринеемъ, сообщеніе Іеронима²⁾ о Маркѣ, что онъ былъ василидіаниномъ, конечно, нелѣпо, такъ какъ схема его ученія весьма родственна Валентиновой³⁾; другое же его свѣдѣніе⁴⁾, что Маркъ по происхожденію былъ египтянинъ—весьма вѣроятно⁵⁾.

Происходя, быть можетъ, изъ Египта, Маркъ дѣйствовалъ на востокѣ⁶⁾, ученики же его перекочевали въ долину Роны⁷⁾. Послѣднихъ-то и имѣетъ въ виду глав. образомъ Иринеи (см. I, 13, 7; ср. I, 15, 6), такъ какъ они вредили дѣлу его папства. Но Иринеи даетъ характеристику и личности самого Марка, что особенно и цѣнно для насъ, хотя нужно имѣть въ виду, что Иринеи далеко не вполне правильно понялъ дѣятельность Марка, поэтому его характеристика нѣсколько фантастична.—По даннымъ Иринея, Маркъ больше, чѣмъ, кажется, кто-либо другой изъ гностиковъ напоминалъ собою древнихъ маговъ: Симона и Менандра Иринеи⁸⁾ называетъ Марка весьма искуснымъ въ чародѣйскихъ продѣлкахъ (*μαγικῆς ὑπάρχων κοβείας ἐμπειρότατος*); онъ казался ему обладающимъ наибольш-

¹⁾ Недостатокъ Иринея заключается въ томъ, что онъ не разграничиваетъ ученіе самого Марка отъ его послѣдователей (См. I, XV, 6).

²⁾ Письмо 75 къ Θεод.

³⁾ Ср *Salmon. Smith.* V III, p 827

⁴⁾ На Исаію 64, 4

⁵⁾ Ср. *Hilgenfeld.* Die Ketzergeschichte. S 370.

⁶⁾ Св *Иринеи* Противъ ересей I, 13, 5.

⁷⁾ Св. *Иринеи.* I, 13, 7

⁸⁾ Св. *Иринеи.* I, 13, 1.

шимъ знаемъ и получившимъ величайшую силу изъ незримыхъ и неизменемыхъ мѣстъ (I, 13, 1). Изъ чародѣйскихъ предѣлокъ Марка Иринеѣ указываетъ, между прочимъ, на переливаніе изъ одного меньшаго евхаристическаго сосуда въ другой, большій, при чемъ послѣдній при этомъ переполнялся черезъ край (I, 13, 2). Кромѣ того Маркъ представлялся Иринеѣ обладающимъ даромъ пророчества и сообщавшимъ его другимъ, особенно женщинамъ. Для объясненія этого дара Иринеѣ дѣлаетъ предположеніе, что Маркъ „имѣлъ при себѣ какого н. бѣса“ (I, 13, 3). Если вообще въ гностицизмѣ женщина играла замѣтную роль, то Маркъ, подобно древнимъ магамъ—Симону и Досиею, и вовсе усвоилъ ей существенное значеніе: у него женщина и пророчица, и совершительница таинствъ, и сожгельница-спутница гностическаго учителя (I, 13, 2—7).—Свое ученіе Маркъ получаетъ чрезъ особое откровеніе ему высочайшей четверицы. Его ученіе есть въ сущности ученіе Валентина. У него тѣ же 30 эоновъ, называемыхъ у него стихіями; во главѣ всего поставляется неизреченный безначальный отецъ (I, 14, 1.). Характерною особенностью системы Марка является введеніе въ нее въ большомъ количествѣ цифръ и буквъ, символическое и мистическое толкованіе ихъ (I, 14, 2—9) Здѣсь несомнѣнно отразилось вліяніе пифагорейства¹⁾. Справедливо говоритъ нашъ русскій изслѣдователь гностицизма о системѣ Марка: „Въ этихъ глубокихъ мистическихъ созерцаніяхъ нельзя не замѣтить тѣсной связи съ философскими ученіями древняго Востока и Элады“²⁾.

¹⁾ Mead (Fragments of a fait forgotten—p 361...) склоненъ видѣть въ системѣ Марка и вліяніе раввинской кабалы. Однако намъ представляется этотъ взглядъ несостоятельнымъ. Кабалла—явленіе позднѣйшее

²⁾ Юр. Николаевъ Въ поискахъ за божествомъ, стр. 330

Въ общемъ школу Валентина нужно признать чрезвычайно характерною для всего гностицизма, обладавшею наивысшимъ синтезомъ, соединеніемъ всѣхъ идей и явленій, отличительныхъ для него.

Мы изложили ученіе главныхъ представителей восточнаго, сирійскаго и западнаго, александрійскаго гностицизма. Различіе между ними формулировать ясно и опредѣленно нѣтъ возможности. Гизелеръ¹⁾, который дѣлитъ гностиковъ на сирійскихъ и александрійскихъ, видитъ различіе между ними въ томъ, что въ системахъ сирійскихъ гностиковъ имѣетъ мѣсто парсизмъ и дуализмъ, а александрійскихъ— платоническая философія и эманация. Въ этомъ съ нимъ согласенъ Мансель²⁾ и отчасти Буссе³⁾. Однако ни дуализмъ, ни эманатизмъ не могутъ быть признаны въ строгомъ смыслѣ отличительными признаками восточныхъ гностиковъ. Эманатизмъ замѣчается у такихъ гностиковъ, несомнѣнно, восточнаго происхожденія, каковы напр. офиты⁴⁾ и Саторниль⁵⁾. Равнымъ образомъ и дуализмъ не можетъ быть усвоенъ исключительно восточнымъ гностикамъ. Вѣдь платонизмъ никогда нельзя назвать монизмомъ въ собственномъ смыслѣ; другое начало въ немъ всегда на лицо, какъ бы ни затушевывалось оно.—Восточные гностики отличались отъ западныхъ тѣмъ же, чѣмъ восточное созерцаніе отъ греческаго, духъ востока—отъ генія запада. Востокъ есть родина многихъ и древнихъ религій, духъ востока носить отпечатокъ религіозности. Западъ же, собственно Греція, есть мѣсто развитія философіи. Отсюда въ системахъ

¹⁾ *L. Gieseler. Lehrbuch der Kirchengeschichte* B. I. Abt. I. Bonn 1844, SS 184—192.

²⁾ *Mansel. The gnostic heresies*, p. 142—143.

³⁾ *Bousset. Hauptprobleme der Gnosis* S. 91—92.

⁴⁾ *Св. Ириней*. I, с. 29—30.

⁵⁾ *Св. Ириней*. I, с. 24, 1—2; см. выше, стр. 333.

восточныхъ гностиковъ имѣеть широкое примѣненіе восточная миеологія—вавилонская, персидская; на ряду съ нею проникають въ нихъ магія и астрологія, неизмѣнныя спутницы или вѣрнѣе—составныя части восточныхъ религій. Западные же гностики для развитія своего ученія прибѣгаютъ къ понятіямъ и терминамъ греческой философіи. Платонизмъ, пифагорейство, новопифагорейство, стоицизмъ, филонизмъ и другія философ. ученія ясно просвѣчивають въ системахъ западныхъ гностиковъ. Въ извѣстномъ смыслѣ, конечно, и дуализмъ можетъ быть признанъ отличительною чертою ученія восточныхъ гностиковъ, какъ монизмъ и эманатизмъ западныхъ. Разумѣется, справедливо, что дуалистиченъ и греческій платонизмъ. Но есть разница между восточнымъ и западнымъ дуализмомъ. Дуализмъ востока есть явленіе глубоко-жизненное, космическое; во всемъ мірѣ идетъ жестокая борьба двухъ противоположныхъ началъ, ею обусловливается и все развитіе жизни и драматизмъ ея. Дуализмъ греческой философіи—*метафизическій*. Греческая философія признаеть рядомъ съ благимъ богомъ и несущую матерію (*ἄλη, μὴ ὂν*), безъ которой она не можетъ объяснить происхожденіе міра. Но она всячески скрываетъ это второе начало; она стремится обезцѣнить матерію до послѣдней степени, слѣлать ее, при ничтожности ея, какъ бы незамѣтною, несуществующею. Она выдвигаетъ только *одно начало* благое. Для платоническаго философа эманация существенно необходима; ему безусловно нужно построить лѣстницу или перекинуть мостъ отъ верховнаго бога къ грубой пассивной матеріи. Въ то время, какъ у восточныхъ гностиковъ эманация какъ бы случайна, у Маркіона она совсѣмъ отсутствуетъ. Ихъ доброе и злое начало—оба живыя, обладаютъ инициативой и производительною силою.— Съ точки зрѣнія формальной отличіе системъ восточныхъ гностиковъ отъ западныхъ заключается въ томъ, что системы вторыхъ чрезвычайно замысловаты и сложны.

Системы восточныхъ и западныхъ гностиковъ имѣють между собою гораздо болѣе сходствъ, чѣмъ различій. Общими признаками ихъ являются дуализмъ, деміургизмъ, докетизмъ, трихотомія. Основнымъ признакомъ служить *дуализмъ*¹⁾, остальные—производные (Отъ дуализма, какъ сказано, не свободна ни одна гностическая система). *Деміургъ* нуженъ, какъ существо, избавляющее благого бога отъ непосредственнаго соприкосновенія съ злѣю или „не-сущѣю“ матеріей при созданіи космоса. *Докетизмъ* или ученіе о призрачности тѣла и тѣлесной жизни І Христа является прямымъ слѣдствіемъ возрѣнія на матерію, какъ зло. Пневматическому существу, какимъ былъ Христосъ, нельзя было стать въ непосредственную близость къ злой матеріи; а если, по-видимому, это было такъ, то это только такъ *казалось* (*εἰρησικ, φάντασμα*), а не было въ дѣйствительности *Трихотомія* также вполне соотвѣтствовала указанному ученію о происхожденіи космоса. Деміургъ, какъ созданіе—хотя и низшее—благого бога, образуетъ смѣшанный, изъ духа и матеріи посредствующій міръ; отсюда получается трехчастность всего универса—благой богъ, смѣшанный міръ и матерія. Такому состоянію міра соотвѣтствуетъ тройное дѣленіе среди людей—пневматиковъ, психиковъ и иликовъ.

Можно дать слѣдующую схему гностическаго ученія. Теоретическія возрѣнія гностиковъ вращались около четырехъ главныхъ предметовъ: богъ, матерія, деміургъ и Христосъ. Практическія или этическія возрѣнія имѣють своимъ предметомъ челоуѣка, его происхожденіе и судьбу.

¹⁾ *De Faye*, Gnostiques, p. 437. *Bousset*. Pauly's-Wissowa Realencyklopädie. XC VIII Stuttgart. 1910. S. 1507. Вообще взгляды на дуализмъ, какъ существенный признакъ гностицизма, нужно считать общепризнаннымъ. Только послѣ открытія *Philosophumena*, гдѣ въ гностическихъ системахъ господствуетъ монизмъ, названный взглядъ нѣсколько поколебался, что отразилось на пѣнной статьѣ о гностицизмѣ Липсія (*Ersch und Gruber*. 1 Sect. B. LXXI, S. 234, 250). Его подвергъ критикѣ Гильгенфельдъ (*Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*. 1862, IV Heft. s. 405...

Во главѣ всего гностики поставляютъ высочайшее существо, называемое различными именами, которыми хотѣли выразить его абсолютность—особую возвышенность, всемогущество, несравнимость, неопредѣлимость и самозаклученность. Но предъ глазами гностика лежалъ неустроенный несчастный міръ. Нужно было выяснитъ происхожденіе его. Его никакъ нельзя было признать созданиемъ высшаго бога, ибо тогда въ немъ пришлось бы искать и источникъ мірового зла, неустройства. Нѣтъ, субстратомъ для міра можетъ служить только *матерія*, которую восточные, сирійскіе гностики представляли въ видѣ самостоятельнаго злого существа, а западные давали лишь какъ бы призрачное существованіе. Однако злая или инертная матерія не могла сама собою произвести этого міра гдѣ есть несомнѣнно частицы высшаго божества. Выяснить происхожденіе такого міра—была самая трудная проблема гностицизма. При рѣшеніи ея пришлось выдумать теогонію, создать безконечный міръ эоновъ, пришлось прибѣгнуть къ искусственному возрѣнію объ ослабленіи божествъ. начала среди тѣхъ эоновъ или существъ, которыя наиболѣе удалены—въ порядкѣ созданія—отъ перваго начала—и наконецъ къ рѣшительно невѣрному утвержденію о возникновеніи у послѣдняго эона нечистаго желанія погрузиться въ матерію.—Такое погруженіе частицы высшаго божества въ матерію не могло пройти безслѣдно для послѣдней. Первымъ плодомъ соединенія эона съ матеріей является *демиургъ*. Онъ то и создаетъ такой смѣшанный изъ духовныхъ началъ съ матеріей міръ.—Но существо, отпавшее отъ высшей жизни и погрузившееся въ матерію, начинаетъ тяготиться своимъ положеніемъ, раскаявается въ своемъ нечистомъ желаніи, низведемъ его въ матерію, и желаетъ вознестись и соединиться съ высшею божественною жизнію. Но оно уже не одно, оно дало искру жизни многимъ людямъ, которые также жаждутъ соединенія съ первымъ бо-

жествомъ. Однако отпавшій эонъ и человѣческія души не могутъ своими силами подняться къ божеству. Они нуждаются въ *спасеніи* со стороны сильнѣйшихъ или сильнѣйшаго существа. Съ другой стороны, и съ точки зрѣнія высшаго божественнаго существа нельзя примириться съ такимъ порядкомъ вещей, при которомъ частица высшей жизни заключена въ матерію и въ ней страдаетъ. И съ этой стороны является нужда въ спасеніи отпавшаго эона.— Для спасенія, т. е. освобожденія духовной искры изъ узъ темной матеріи и души изъ лабиринта зла снисходитъ на землю одинъ изъ высшихъ эоновъ, Христосъ, называемый также Спасителемъ, Исусомъ. Это прекрасно и картинно выражено въ одномъ офитскомъ гимнѣ¹⁾, рѣчь о которомъ впереди. Христосъ принимаетъ эферическое кажущееся тѣло или, по другому представленію, соединяется съ человѣкомъ Исусомъ или іудейскимъ Мессіей при крещеніи и оставляетъ его снова при его страданіяхъ. Рожденіе Христа, дѣтство и его земную жизнь гностики считали недѣйствительными, кажущимися явленіями. За это въ особенности сильно порицаетъ Тертуллианъ (о плоти Христа I и II, см. выше, стр. 402) Маркіона Главною задачею Христа было сообщить гносисъ, открыть „всѣ тайны“ (*μυστήρια*) и „сокровенные св. пути“ (*τὰ κρυπτὰ τῆς ἀγίας ὁδοῦ*)¹⁾ небольшому кругу посвященныхъ, благодаря чему они могли бы съ яснымъ сознаніемъ стремиться къ божественной жизни, въ высшій міръ, въ плірому. Черезъ это происшедшее въ мірѣ эоновъ разстройство жизни устраняется, и все приходитъ въ первоначальную гармонию. Матерія истребляется огнемъ, находящимся внутри ея.

Этическія воззрѣнія гностиковъ обусловливались теологическимъ или догматическимъ ученіемъ о происхожденіи человѣка и его послѣдней цѣли.—На человѣка гностики

¹⁾ *Hippolytus. Refutatio. V, 10; p. 176.*

смотрѣли, какъ на микрокосмъ, состоящій изъ духа, души и тѣла; въ нихъ отражались три принципа универса—богъ, деміургъ и матерія, но въ различной степени. Вслѣдствіе этого они дѣлили людей на три класса—*пневматиковъ*, въ которыхъ имѣлъ перевѣсъ божественный духъ изъ идеальнаго міра,—*психиковъ*, у которыхъ имѣло мѣсто смѣшеніе духовнаго начала жизни съ матеріей,—и *соматиковъ* или гиликовъ, въ которыхъ господствовало матеріальное начало. Среди исповѣдниковъ человѣческихъ религій пневматики встрѣчаются только среди христіанъ, хотя далеко не всѣ христіане пневматики, большинство ихъ психики.—Этическія требованія или практическія правила относительно поведенія людей у гностиковъ могли быть обращены собственно только къ психикамъ. Ибо только имъ возможно было выйти изъ неопредѣленнаго положенія и приблизиться къ пиромѣ, тогда какъ пневматики по самой своей природѣ были назначены ко спасенію, какъ соматики обречались на вѣчную смерть. Центральною проблемою гностической этики являлся вопросъ объ отношеніи къ матеріи, плоти и ея влеченіямъ. Вопросъ этотъ рѣшался противоположно¹⁾: одними въ аскетическомъ смыслѣ, другими—въ смыслѣ либертинизма. Оба рѣшенія исходили изъ дуалистическаго воззрѣнія на міръ и на матерію—тѣло, какъ источникъ зла или грѣха. Такіе серьезные гностики, какъ Саторниль и Маркіонъ, презирая тѣло, запрещали всякія для него наслажденія и удовольствія, въ особенности въ пищѣ, отрицали брачную жизнь, чтобы избѣжать смѣшенія съ грѣховной матеріей. Другіе, какъ николаиты, большинство офитовъ, карпократіане—говорили въ чувствѣ горделиваго превосходства духа надъ матеріей, что чувственность должна быть побѣждаема чрезъ удовлетвореніе чувственными наслажденіями; нѣтъ ничего такого, что бы духъ

¹⁾ *De Faye* (Gnostiques, p. 435) доказываетъ, что нормальнымъ явленіемъ въ жизни гностиковъ былъ только аскетизмъ, какъ „сынъ своего времени“.

могло связать или побѣдить. Отсюда—полный антиномизмъ. Иногда одна крайность переходила въ другую. Такъ, напр., свое основное требованіе, что нужно „иждивать плоть“ (*θεῖ καταχρῆσθαι τῇ σαρκί*) николаиты сначала думали исполнить путемъ строгаго аскетизма, а потомъ сочли за лучшее достигать той же самой цѣли при помощи крайняго либертинизма.

Сущность гностицизма.

Мы только что рассмотрѣли гностицизмъ, какъ системы родственныхъ ученій. Именно такъ представляютъ его наши почти единственные источники—ересеологи. Соответственно этому нужно было извлекать также только ученіе и въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда приходилось имѣть дѣло съ подлинными сочиненіями гностиковъ или фрагментами ихъ. Мы нашли, что общими признаками всѣхъ гностическихъ ученій являются—дуализмъ, демиургизмъ, докетизмъ и трихотомія.—Однако исчерпывается ли понятіе о гностицизмѣ изложеніемъ системъ различныхъ гностиковъ? Или выражается ли сущность гностицизма въ теоретическомъ ученіи его, содержащемся у ересеологовъ? Повидимому, отвѣтъ долженъ слѣдовать отрицательный. Нельзя полагать сущности гностицизма въ его теоретическомъ ученіи уже потому, что, по изслѣдованію ученыхъ, одно изъ его ученій принадлежитъ парсизму, другое заимствовано изъ Индіи, третье—изъ Египта, или изъ греческой философіи и т. д. Такъ, напр., Маттеръ¹⁾ говоритъ, что „гносисъ или гностицизмъ... былъ ничто иное, какъ попытка провести въ нѣдра христіанства спекуляціи космическія и теософскія, которыя составляли главную часть религій Востока и которыя соединились съ доктринами—египетскими, греческими и іудейскими“. Многое гностики заимствовали по Маттеру²⁾ у Филона.

¹⁾ *J. Matter. Histoire critique du gnosticisme. T. I, p. 14.*

²⁾ *Ibidem, p. 65—67.*

„Какъ для гностиковъ, такъ и для Филона—высшее бытіе есть первоначальный свѣтъ или архетипъ свѣта, источникъ эманациі лучей, которые просвѣщаютъ души. Онъ есть душа міра и, какъ такой, дѣйствуетъ во всѣхъ своихъ частяхъ. Онъ самъ наполняетъ и ограничиваетъ свое бытіе. Его силы (*δυνάμεις*) и его добродѣтели наполняютъ и проникаютъ все. Эти *Δυνάμεις*—слово, усвоенное гностиками вмѣстѣ съ идеей Филона—суть различные духи Бога—суть гипостазированныя идеи Платона. Онъ (Богъ) безконеченъ (*ἀγέννητος*) и живетъ, какъ прототипъ времени (*αἰών*). Его образъ—*Λογοςъ*; послѣдній представляетъ собою болѣе блестящій свѣтъ, чѣмъ простой огонь, однако не есть чистый Свѣтъ... Логосъ—міръ идей (*κόσμος νοητός*), при посредствѣ котораго Богъ создалъ видимыя вещи; онъ есть Богъ очень древній (*Θεός πρεσβύτερος*), въ сравненіи съ міромъ, который есть также сынъ, но только самый юный (*οὐδὲς νεότερος*)“... „Всѣ эти идеи, которыя мы находимъ и у гностиковъ, Филонъ заимствовалъ въ зародышѣ у Платона; послѣдній же самъ воспринялъ ихъ на востокѣ, изъ ученія Зороастра“¹⁾. Собственно „египетская теогонія образуетъ, такъ сказать, базисъ системъ двухъ главныхъ школъ египетскаго гностицизма—Василида и Валентина“²⁾. „Если гностики Египта нашли богатые элементы въ доктринахъ страны, то гностики Сириі сдѣлали гораздо болѣе богатыя заимствованія какъ въ этой странѣ, такъ и на востокѣ вообще“³⁾. Такъ напр., они воспользовались Зороастровою демонологіей и англелогіей⁴⁾. Черезъ Зороастра же, или персовъ могли, по мнѣнію Маттера⁵⁾, отчасти проникнуть въ гностицизмъ ученія индійскія, буддійскія и китайскія.—*Кинъ*⁶⁾ идетъ

¹⁾ Ibidem, p. 72.

²⁾ Ibidem, p. 76.

³⁾ Ibidem, p. 105.

⁴⁾ Ibidem, p. 126

⁵⁾ Ibidem, p. 127—129

⁶⁾ C. W. King. The Gnostics and their Remains. London. 1887.

дальше Маттера. Онъ пишетъ 1): „что сѣмена гносиса были оригинально *индійскою* происхожденія, ꙗзвенныя столь далеко на западъ благодаря *буддійскому* движенію, которое первоначально покрывало весь востокъ, отъ Тибета до Цейлона,—было великой истиной, слабо намѣченной у Маттера, но которая у меня получила освѣщеніе, благодаря изслѣдованіямъ и тонкому знакомству съ главными доктринами индійской теософіи. Чтобы доказать это неопровержимымъ образомъ, двѣ системы—Валентина и буддійская, въ самой развитой формѣ,—были описаны и сравнены между собою ради установленія ихъ оригинальнаго тождества (of establishing their original identity)“... „Христіанскій гносисъ не прямо дочь индійскаго гносиса, насколько онъ сообщался въ различныхъ мистеріяхъ, очень возможно, напр., въ Элевзинскихъ и Фригійскихъ. Для универсальной традиціи первымъ основателемъ мистерій считается Бахусъ, принесшій ихъ прямо изъ Индіи. Быкъ Юпитера (Μῆτρος Ιουε'ς),—баснословное или мифическое мѣсто рожденія добра,—можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ горою Меру (Meru), Олимпомъ индійскаго пантеона... Извѣстныя ученія гносиса объ аскетизмѣ, покаяніи имѣютъ весьма много точекъ соприкосновенія съ буддизмомъ“ 2)... „Самъ первый Будда въ его собственномъ положеніи вѣчнаго покоя соотвѣтствуетъ „безпредѣльному времени“ (Boundless Time) Зороастра и „Видеосу“ Валентина“ 3). Кингъ указываетъ 4) многія точки соприкосновенія ученія Василида съ браминскимъ. Ученіе же Валентина, по нему, представляетъ собою только усовершенствованіе Василидианскаго. Поэтому „достаточно констатировать, что вся теорія (т. е. Валентина) похожа на Браминскую; ибо въ этой теогоніи всякое обнаруженіе еди-

1) *King*, p. XIV.

2) *King*, p. 42.

3) *Ibidem*, p. 49.

4) *Ibidem*, pp. 257..

наго высшаго бытія, по вульгарному представленію, какъ бы отдѣленіе самого существа божества, имѣетъ совершенно одновременнаго женскаго партнера (*female partner*) его, чрезъ котораго, какъ чрезъ инструментъ, оно проявляетъ свою силу—а по выраженію другой доктрины (т. е, браминской)—*Durga*,—„дѣйствующую силу“. Это послѣднее имя (*δύμις, virtus*) дѣйствительно фигурируетъ во всѣхъ гностическихъ описаніяхъ эманаций¹⁾.—*Амелино* ²⁾ стремится установить какъ фактъ, что школа Валентина въ ея обоихъ развѣтвленіяхъ (восточномъ и италійскомъ) беретъ свое начало „въ доктринахъ древняго Египта“.—*Юиль* ³⁾ доказываетъ, что „Платонъ былъ для гностиковъ—какъ такъ же и для ихъ противниковъ неоплатониковъ—главнымъ философомъ“. Ученіе о деміургѣ, даже порицаемомъ многими гностиками, заимствовано изъ „Тимея“ Платона ⁴⁾. Дѣленіе людей на три класса ⁵⁾, этическія заблужденія гностиковъ имѣютъ „свою опору въ Платонѣ, и Климентъ Ал. обозначаетъ ихъ большею частію, какъ извращеніе платоновскихъ представленій“ ⁶⁾. Въ частности, по Юиллю, не говоря уже о валентиніанствѣ, даже офиты въ своемъ ученіи только извращали положенія Платона ⁷⁾. Все ученіе Василида выводится Юилемъ также изъ Платона, глав. образомъ, изъ его діалога „Тимей“ ⁸⁾. „Спекуляціи вполнѣ образовавшихся системъ, говоритъ Вейнгартенъ ⁹⁾, о возникновеніи и завершеніи міра, объ эонахъ и плиромѣ не были (у гностиковъ) ни разнообразны, ни оригинальны... но только отзвукъ и

¹⁾ Ibidem, p. 260

²⁾ *M. E. Amelineau. Annales du Musee Guimet, p. 281, 314.*

³⁾ *M. Joël. Rique in die Religionsgeschichte. S. 150—151.*

⁴⁾ *Joël, S. 128—139.*

⁵⁾ Ibidem. S. 133.

⁶⁾ Ibidem. S. 150.

⁷⁾ Ibidem. S. 147—148.

⁸⁾ Ibidem S. 148.

⁹⁾ *Weingarten. Historische Zeitschrift. 1881. B. 45. S. 360—361.*

модификація античныхъ греческихъ воззрѣній или гилозоической натуръ-философіи или платонизирующаго идеализма".—*Буссе* ¹⁾ въ своихъ сочиненіяхъ особенно подчеркиваетъ заимствованія, сдѣланныя гносисомъ изъ Вавилона; напр., представленіе о семи небесахъ и ихъ матери, по нему, имѣетъ свои основанія въ семи богахъ ²⁾; дуализмъ гностицизма, по Буссе, имѣетъ свой источникъ въ персидскомъ дуализмѣ ³⁾.—*Рейтценштейнъ* ⁴⁾ находитъ много аналогичнаго гностицизму въ т. н. гермесіанской литературѣ; *Дитрихъ* ⁵⁾ подѣскиваетъ отдѣльныя слова, выраженія и цѣлыя мысли и представленія, до буквальности сходныя съ гностическими, въ древнѣйшихъ папирусахъ.

Вотъ примѣры того, какъ объясняется происхожденіе гностическихъ понятій, представленій и цѣлыхъ системъ. И названные авторы и подобные имъ справедливы по своему. Правда, они иногда противорѣчатъ другъ другу, такъ напр.,—*Кингъ* выводитъ валентиніанство изъ Индіи, *Буссе* изъ Вавилона ⁶⁾, а большинство съ *Гоилемъ* изъ Платоновской философіи,—но это свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что синкретизмъ, лежащій въ основѣ гностицизма, не поддается отчетливому анализу, ибо синкретизмъ не есть химическое соединеніе, которое легко разложить на его составные элементы. „Разложить на составные элементы гностическій синкретизмъ, говоритъ *Мидъ* ⁷⁾, такъ же трудно, какъ провести границы между расами, подрасами и родами“. Итакъ нужно считать общепризнанными, что гности-

¹⁾ *Bousset*. Hauptprobleme der Gnosis. 1907 и art—Gnosis, Gnostiker въ „*Pauly's Real-Encyclopädie*. 1910. SS. 1505....

²⁾ Hauptprobleme. SS. 1—21.

³⁾ Ibidem. 136—159.

⁴⁾ *Reitzenstein*. 1) Poimondres и 1) Zwei religionsgesch. Fragen, см. выше, стр. 88, 97.

⁵⁾ *Dietrich*. Abrachas, см. выше, стр. 83—87.

⁶⁾ Hauptprobleme. SS. 16. 18 70 84. 106. 129. 163,

⁷⁾ *G. R. S. Mead*. Fragments of a faith forgotten, p. 32.

цизмъ отнюдь не представлялъ собою явленія оригинальнаго, а лишь синкретическое, какъ кратко и мѣтко сказала одинъ изслѣдователь, что гностицизмъ есть „единственное въ своемъ родѣ смѣшеніе монотеизма и политеизма, спиритуализма и матеріализма, христіанства и язычества,—эта система ничего не забываетъ“¹⁾.

Несмотря на несомнѣнно синкретическій характеръ гностическаго ученія, нѣкоторые изслѣдователи находятъ возможнымъ именно въ немъ (т. е. ученіи) полагать сущность гностицизма.

Такъ, напр. *Гарвей*²⁾ говоритъ: „Гностицизмъ—возвращеніе къ древнимъ принципамъ. Гностическая система въ ея оригинальномъ развитіи указываетъ на усерднѣйшее стараніе части мыслящихъ людей возвратиться къ извѣстнымъ первоначальнымъ принципамъ,—къ тому, что давалось въ исходной точкѣ философскихъ теорій грековъ и что существовало у другихъ расъ, какъ тонкая душа ихъ вѣры въ невидимыя вещи. Этотъ слабый свѣтъ истины—этотъ взоръ въ рай, пронизывающій облака—тихо сохранялся съ древнѣйшихъ вѣковъ міра, какъ библія открыла намъ религіозную исторію различныхъ семействъ человѣческой расы послѣ потопа. Съ того времени райская традиція хранилась до явленія Христа, и гностицизмъ занялся собираніемъ и приведеніемъ въ порядокъ этихъ фрагментарныхъ частей истины... Персидская теософія Зороастра, каббала, свѣдѣнія, вынесенныя іудеями изъ Вавилона, традиціи Египта, очищенныя въ гармонической системѣ Платона, ариеметическая теорія Пифагора, возможно индійскаго происхожденія, и символизація абстрактныхъ истинъ и безпредѣльнаго могущества божества—въ особенности должны были дать дань“.

¹⁾ *J. Matter. Histoire critique du gnosticisme* T. I, pp 17—18.

²⁾ *W. Wigan-Harvey, Вступител. статья къ изданію „Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus haereses. T. I. Cantabrigiae. 1858, p. 1, cp. LVII.*

— Съ этими сужденіями Гарвея согласиться никакъ нельзя. Какимъ образомъ гностицизмъ можетъ быть признанъ только возвращеніемъ „къ древнимъ принципамъ“ или традиціямъ человѣчества, если онъ комбинируетъ и все то, до чего дожило человѣчество чрезъ тысячи лѣтъ и чѣмъ жило оно въ его время? Затѣмъ какой смыслъ можетъ быть указанъ подобнаго возвращенія „къ первоначальнымъ принципамъ“ и собиранія ихъ по всему тогдашнему міру?... Все это не понятно, не естественно и не отвѣчаетъ исторической дѣйствительности, т. с. извѣстному содержанию гностическихъ системъ.

Мёллеръ ¹⁾ также полагаетъ смыслъ гностицизма въ его системѣ, и именно въ ученіи о деміургѣ. Онъ пишетъ: „Особое положеніе, которое усваивается гностиками деміургу или міровымъ силамъ вообще, ведетъ въ центръ ихъ міровоззрѣнія (in die Mitte ihrer Weltanschauung). Нигдѣ нельзя понимать его по примѣру платонизма, какъ логосъ, какъ принципъ божественныхъ идей, который образуетъ міръ изъ матеріи..., но (нужно понимать) какъ представителя міровой жизни въ ея отличіи отъ Бога, который необходимо вмѣстѣ съ тѣмъ есть ббольшая или меньшая противоположность ему... Деміургъ означаетъ повсюду необходимую основу или предположеніе всякаго космическаго движенія. Повсюду господство этого принципа переходяще, но необходимо для высшаго пневматическаго. Въ послѣднемъ лежитъ особая цѣль космическаго движенія. И между тѣмъ какъ эманация въ пневмѣ понимается вмѣстѣ съ тѣмъ—какъ освобожденіе изъ состоянія сна и самоотчужденія и какъ соединеніе съ абсолютнымъ въ абсолютномъ гностическомъ сознаніи,—всему космическому процессу усваивается характеръ спасенія, и вся исторія космоса становится чрезъ это исторіей религіознаго сознанія“. Конечно, Мёллеръ не мо-

¹⁾ W. Möller, Geschichte der kosmogonie. SS. 443.

жетъ отрицать, что подобныя космическіе процессы имѣютъ мѣсто въ философскихъ системахъ, напр., у стойковъ. „Но въ этихъ философскихъ системахъ, по его словамъ ¹⁾, сила античнаго міросозерцанія еще такъ велика, что нѣтъ возможности поставить весь міровой процессъ подъ точку зрѣнія развитія, преобразованія и спасенія пневмы и признать въ немъ его абсолютную телеологию... Гносисъ, напротивъ того, между тѣмъ какъ онъ всю исторію космоса разсматриваетъ какъ цѣль развитія и спасенія пневмы,—въ этомъ хочетъ утвердить цѣль его“.—Мы нарочито привели почти полностью обоснованіе Мёллеромъ его оригинальной мысли, чтобы яснѣе была слабость ея. Намъ кажутся его разсужденія крайне искусственными и совсѣмъ недоказательными. Вывесть главное отличіе гностицизма отъ философскихъ ученій и сущность его изъ сравнительно только особаго и притомъ не у всѣхъ одинаковаго—положенія деміурга у гностиковъ—никакъ нельзя. Въ самыхъ гностическихъ системахъ положеніе деміурга далеко не первостепенное, а именно „переходящее“, посредствующее—не отъ него процессъ начинается и не въ немъ имѣетъ свою цѣль.

Какъ это ни странно, даже Гарнакъ, знаменитый церковный историкъ нашихъ дней, видитъ сущность гностицизма въ его ученіи, точнѣе—въ сообщеніи *систематизации* христіанскому ученію, въ привитіи ему логическихъ понятій и формъ греческой философіи,—или въ эллинизациі его. Онъ разсуждаетъ ²⁾ такъ: „Тѣхъ (церковныхъ) писате-

¹⁾ Ibidem. SS. 444—445.

²⁾ *Ad. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte 4 Aufg. B. 1. Tübingen, S. 249—251.* „Sie (sc. die geschichtl. Betrachtung) erkennt vielmehr in dem Gnosticismus eine Reihe von Unternehmungen, denen in gewisser Weise die Katholische Ausprägung des Christenthums in Lehre, Tüte und Cultus analog ist. Der grosse Unterschied hier besteht aber wesentlich darin, dass sich in den gnostischen Bildungen die acute Verweltlichung resp. Hellenisirung Cristenthums darstellt (mit Verwerfung des A. T.),

лей I в. (60—160), которые воспользовались спекуляціей въ сущности только для одухотворенія ветхаго завѣта, не предпринимая систематическаго образованія преданнаго, католическая церковь съ теченіемъ времени причислила къ своимъ; въ то время какъ *всѣхъ тѣхъ*, которые стремились подвести подъ христіанскую практику фундаментъ законченнаго систематическаго познанія, она назвала ложными христіанами, носящими лишь имя христіанъ. Историческое изслѣдованіе не можетъ удовлетвориться такимъ провозглашеніемъ; оно, наоборотъ, признаетъ въ *гностицизмѣ*—насколько онъ сталъ догматико-историческимъ факторомъ—рядъ попытокъ, которымъ до известной степени аналогично католическое выраженіе (Ausprägung) христіанства въ ученіи, нравѣхъ и культѣ. Но существенное различіе здѣсь состоитъ въ томъ, что въ *гностицистическихъ* попыткахъ имѣетъ мѣсто рѣзкое омірщеніе, (die acute Verweltlichung), т. е. эллинизация христіанства (съ отверженіемъ ветхаго завѣта), въ католической же системѣ, напротивъ того, постепенное (съ сохраненіемъ ветхаго завѣта)²⁾. Переданная религія, которой, такъ сказать, сразу предлагали дать познать себя въ чуждомъ ей образѣ, была еще настолько сильна, чтобы отклонить этотъ образъ; но медленному и, такъ сказать, щадящему преобразованію, которому ее подверг-

in dem katholischen System dagegen eine allmählich gewordene (mit Conser-
virung des A. T.).

²⁾ Здѣсь у Harnack'a примѣчаніе и ссылка на Овербека (S. 184 „это заслуга Овербека—дать мѣткое выраженіе такому пониманію гностицизма“.—А у Овербека (*Fr. Overbeck. Studien zur Geschichte der alten Kirche Erstes Heft. 1875, S. 184*) на указанной страницѣ читаемъ „о гностицизмѣ здѣсь можетъ быть сказано только попутно, вообще, что онъ есть такой образъ мыслей, который между прочимъ (unter Anderem) представляетъ въ острой формѣ омірщеніе церкви вообще и во всѣхъ областяхъ человѣческаго изслѣдованія“ (die Verweltlichung der Kirche überhaupt und auf allen Gebieten menschlichen Trachtens in acuter Form darstell) —Замѣтимъ, что Гарнакъ нѣсколько утрируетъ мысль Овербека. Послѣдній говорить—unter Anderem Verweltlichung.

ли, она оказывала только незначительное противодѣйствіе, даже она обыкновенно не замѣчала этого. Поэтому нѣтъ ничего парадоксальнаго, если утверждаютъ, что гностицизмъ одержалъ подъ каеолицизмомъ полу-побѣду“... Гностики, по Гарнаку ¹⁾, „были теологами перваго столѣтія; они впервые превратили христіанство въ систему ученій (догматовъ); они впервые систематически переработали преданія; они задались цѣлью представить христіанство абсолютной религіей и поэтому опредѣленно противопоставили его другимъ религіямъ, также іудейству; но абсолютная религія была для нихъ, разсматриваемая по содержанію, тождественна съ выводами религіозной философіи, для которой должна быть постулируема основа откровенная (die Unterlage einer Offenbarung); таковы тѣ христіане, которые сдѣлали попытку—быстрымъ натискомъ завоевать христіанство для эллинской культуры и обратно, и они при этомъ высоко цѣнили В. З., чтобы облегчить себѣ заключеніе союза между обѣими силами и получить возможность—утвердить абсолютность христіанства“.— Выше ²⁾ мы уже касались возрѣнія Гарнака на гностицизмъ и на нашли его неосновательнымъ и неустойчивымъ. Въ данномъ своемъ сочиненіи—Lehrbuch der Dogmengeschichte, откуда взяты выдержки, Гарнакъ проводитъ на гностицизмъ взглядъ, какъ на явленіе внутренней жизни христіанской; тогда какъ въ раннѣйшей работѣ „Zur Quellenkritik des Gnosticimus“ (1873 г.) онъ видѣлъ въ немъ согласно съ о. о. церкви „язычество внутри христіанства“, внесенное не „христіанскими теософами, а языческими поэтами“. Пониманіе Гарнакомъ гностицизма, излагаемое въ его „Lehrbuch“, какъ онъ самъ заявляетъ, создалось подъ вліяніемъ Овербека, т. е. позже 1875 г., появленія книги послѣдняго, и впервые выражено имъ въ первомъ

¹⁾ Lehrbuch. S. 150—151 (курсивъ автора).

²⁾ См. выше, стр. 227—228.

изданіи Lehrbuch. Но вотъ въ 1904—5 гг. Гарнакъ выпустилъ новое изслѣдованіе „Mission und Ausbreitung“; въ немъ онъ усваиваетъ громадную роль въ происхожденіи гностицизма ориентализму¹⁾.—Главный недостатокъ воззрѣнія Гарнака на гностицизмъ, проводимаго въ Lehrbuch, т. е. какъ на движеніе высоко образованныхъ теологовъ,—заключается въ чрезвычайно узкомъ и не глубокомъ пониманіи грандіознаго явленія. Да „между прочимъ“, пользуясь выраженіемъ Овербека, нужно согласиться, что въ гностическомъ движеніи участвовали философски-образованные теологи; но это явленіе далеко не составляетъ всего гностицизма и не выражаетъ сути его. Новыя и новѣйшія изслѣдованія, какъ уже было отчасти говорено²⁾, все убѣдительнѣе и убѣдительнѣе доказываютъ, что гностицизмъ былъ массовымъ религіознымъ движеніемъ. Въ той же Lehrbuch³⁾ самъ Гарнакъ вынуждается признать какой то—нелѣпный съ его основной точки—„вульгарный сирійскій гностицизмъ“⁴⁾.

Не полагая сущности гностицизма въ его теоретическомъ ученіи, какъ только что разсмотрѣнные изслѣдователи, однако нельзя ограничиться въ отношеніи къ гностицизму указаніемъ болѣе или менѣе вѣроятнымъ различныхъ источниковъ, откуда заимствовано его ученіе. Въ этомъ случаѣ, кажется, больше другихъ грѣшатъ Маттеръ и Кингъ. Первый⁵⁾ говоритъ о гностицизмѣ: „происшедшая отъ многихъ другихъ, эта система ничего другого не дѣлаетъ, какъ только резюмируетъ изъ нихъ самое важное... Гносисъ пришелъ восполнить чрезъ свои системы то, чѣмъ манкиро-

¹⁾ См. выше, стр. 228.

²⁾ См. выше, стр. 212.

³⁾ Lehrbuch S. 273—274.

⁴⁾ Основные положенія Гарнака почти съ буквальною точностью повторяетъ и отстаиваетъ Анрихъ (*G. Anrich Das antike Mysterienwesen*. S. 74—75) и отчасти Воббермигъ (*G. Wobbermin. Religions geschichtliche Studien*, Berlin. 1896. S. 4, 71).

⁵⁾ *Matter*. T. I, p. V—VII.

вали онѣ и реформировать доктрины и учрежденія“. По образному представленію Маттера, гностицизмъ будто бы говорилъ ученикамъ Моисея: „Вы никогда не знали высочайшаго Существа, ни его закона, и ваше откровеніе есть дѣло божества (второстепеннаго) подчиненнаго“;—политеистамъ: „Вы не имѣете религіи, а только миеологію; не имѣете философіи: она оставляетъ вамъ только скептицизмъ;—христіанамъ! „Вы не имѣете подлинныхъ текстовъ вашихъ первыхъ учителей; и эти учителя, зараженные іудаизмомъ, не поняли Своего божественнаго Учителя“.—А Кингъ всю свою большую книгу о гностикахъ“ (pp. 1—448) посвящаетъ источникамъ гностицизма.—Однако никакъ нельзя удовлетвориться вѣроятными указаніями по поводу того, откуда взяты тѣ или другія положенія гностицизма; необходимо отыскать связующій ихъ принципъ, внутреннюю, „движущую силу“ всей системы гностицизма. Гностицизмъ не можетъ быть разсматриваемъ, какъ простая, но удачная комбинація существовавшихъ до него ученій ¹⁾).

Вопросъ о „движущей силѣ“ гностицизма или сущности его занималъ церковныхъ историковъ съ самаго начала XIX в., т. е. съ того времени, когда начались серьезныя изслѣдованія въ области церковной исторіи.

¹⁾ Прекрасно говорить по этому поводу *de Faye*: „когда показываютъ механизмъ, перечисляютъ и записываютъ всѣ части и объясняютъ при этомъ происхожденіе, за тѣмъ красиво снова собираютъ части, то, если не присоединяютъ двигательной силы, машину никогда не приведутъ въ движеніе. Это есть недостатокъ большинства различныхъ сравненій, которыя имѣютъ обыкновеніе дѣлать между религіями, нравственными ученіями и философскими, болѣе или менѣе аналогичными. Забываютъ о движущей силѣ. Если не было бы особаго духа, который въ нѣкоторомъ родѣ былъ бы душою гностицизма, то элементы, которые составляютъ его, были бы инертны. Они существовали бы, однако ихъ коллективъ не составлялъ бы еще гностицизма. Соединились ли бы еще они въ одно тѣло? Собрать разнородные элементы, вмѣстѣ составить и образовать изъ нихъ живой организмъ—это предполагаетъ внутреннюю силу (*force secrète*). Это есть дѣло жизни“. *De-Faye. Gnostiques*, p. 444—445

По возрѣнію отца новой церковной исторіи, Августа *Неандера* ¹⁾, гностицизмъ есть „одностороннее теоретическое направленіе“, какъ противовѣсь „одностороннему практическому“. Въ немъ нашла исходъ „реакція аристократизма, прежде господствовавшего въ жизни, имѣвшаго значеніе и въ религіи и въ философіи,—аристократизма древняго міра противъ христіанскаго принципа, чрезъ который онъ былъ низверженъ,—(реакція) противъ признанія единой религіозной вѣры, чрезъ что устранялись всѣ раздѣленія между людьми, основывавшіяся на отношеніи къ высшей жизни.“ —Въ полной противоположности съ пониманіемъ Неандеромъ сущности гностицизма стоитъ взглядъ *Мёлера* ²⁾, что гносисъ возникъ изъ христіанства совершенно прямо и непосредственно и, именно, изъ практическаго стремленія, такъ что онъ только въ теченіе исторіи приобрѣлъ спекулятивное направленіе. Духъ, послѣ долгаго и глубокаго погруженія во внѣшній міръ и все земное, былъ обращенъ чрезъ христіанство внутрь, но столь стремительно и насильственно, что новое направленіе внутрь и стремленіе въ высъ во многихъ христіанахъ сказалось болѣзненнымъ. Міръ явленій внушаетъ имъ безконечное отвращеніе, и внутренняя глубокая неприязненность (*Βδελυρία*) сопровождаетъ ихъ при всѣхъ ихъ соприкосновеніяхъ, въ которыя они приходятъ съ нимъ. Болѣзненно-возбужденное, глубоко оскорбленное чувство, неприятное давленіе, презрѣніе къ міру—требовали себя выраженія въ словѣ, которое означало бы темное движеніе духа и привело бы его къ сознанію его стремленій; а сознаніе это гласило: видимый, внѣшній міръ самъ есть зло, и матерія его не отъ Бога, духъ и тѣло абсолютно противоположны. Изъ этого осо-

¹⁾ *Aug Neander*. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamburg. 1843. B. II. SS. 635. 632.

²⁾ *Möhler*. Ursprung des Gnosticismus. S. 1—8.

баго практическаго интереса развилась теперь своеобразная спекуляція у всѣхъ тѣхъ, которые имѣли потребность чрезъ разумъ придти на помощь чувству, и поднимаются теперь всѣ тѣ вопросы, которые вмѣстѣ съ отвѣтами, данными на нихъ, выражаютъ ближайшее содержаніе гностическихъ системъ; но это не было первымъ изъ чего гностицизмъ образовался, а должно быть разсматриваемо, какъ второй моментъ въ исторіи гносиса. Т. образомъ, по Мёлеру, гностицизмъ есть какъ бы гипертрофія самаго христіанства, чрезмѣрное презрѣніе къ міру¹⁾.—Глава тюбингенской школы Ф. Хр. *Бауръ*²⁾ развилъ на гностицизмъ чрезвычайно оригинальный взглядъ, который увлекъ многихъ ученыхъ. Исходный пунктъ гносиса онъ видитъ въ „противоположности между духомъ и матеріей“³⁾. Гносисъ, по нему, это ничто иное, какъ пониманіе христіанства, какъ *космическаго принципа*. Гносисъ—это „замѣчательная попытка—понять природу и исторію, всемірное теченіе совсѣмъ, что оно совмѣщаетъ съ себѣ, какъ рядъ моментовъ, въ которыхъ абсолютный духъ объективируется и самъ—собою посредствуется (mit sich selbst vermittelt),—тѣмъ замѣчательнѣе, что гносисъ въ этомъ смыслѣ во всей исторіи философіи и богословской спекуляціи не имѣетъ ничего болѣе родственнаго и аналогичнаго, чѣмъ новѣйшая философія религій... Гдѣ единство и различіе религій идетъ къ сознанію, тамъ гносисъ долженъ брать свое происхожденіе... Кратко выражаясь: „гносисъ возникъ изъ чисто теоретическаго интереса, изъ потребности спекулятивно оріентироваться надъ міромъ и его явленіями, понять факты христіанства и историческое положительное его вообще, какъ идею, какъ чистую истину разума“.—

¹⁾ Какъ выражаетъ его взядъ Honig (Die Ophiten. S. 6): „Hyper christenthum, eine übertreibene Weltverachtung.“

^{2—3)} F. Chr. Baur Die christliche Gnosis. SS. 22—23, 24, 67. 74—75.

Гильгенфельдъ видитъ, вмѣстѣ съ *Бауромъ*, въ христіанствѣ не только принципъ спасенія, но вмѣстѣ съ тѣмъ міровой космическій принципъ. „Сущность христіанства полагается (гностицизмомъ), говоритъ *Гильфельдъ*, въ гносисѣ, и переворотъ въ міровой исторіи, обусловленный спасеніемъ, состоитъ также въ сообщеніи этого совершеннаго гносиса, т. е. въ познаніи сверхчувственныхъ вещей и міроисторическаго процесса развитія, условливаемаго чрезъ *κατασκευὴ τῶν ὁλῶν*. Явленіе Христа имѣетъ цѣлью произвести *ἀποκατάστασις* или *συντέλεια* для того, чтобы все снова заняло свое мѣсто, которое принадлежитъ каждому по его назначенію“¹⁾ Объясняя, „почему *Иисусъ Христосъ* сталъ космическимъ принципомъ (zu einem kosmischen Prinzip demacht wird), *Гильгенфельдъ* говоритъ, потому что спасеніе не ограничилось человѣчествомъ, но было универсальнымъ, коснулось всего міроваго теченія“²⁾.—*Липсіи* исповѣдуются въ полномъ почти согласіи съ *Бауромъ* и *Гильгенфельдомъ* въ возрѣніи на гностицизмъ³⁾. Различіе его отъ нихъ заключается только въ оригинальномъ изъясненіи происхожденія основнаго принципа гностическихъ системъ—дуализма. „Дуализмъ, говоритъ *Липсіи*⁴⁾, не изъ язычества заимствованный, есть послѣднее основаніе для абсолютнаго значенія, какое гносисъ имѣетъ въ этихъ (разумѣются, ближ. обр., системы *Василида* и *Валентина*) системахъ; но изъ понятія самаго *γνώσις* вытекающая противоположность духовной и чувственной точки зрѣнія, при изслѣдованіи, приводитъ въ дальнѣйшемъ развитіи къ метафизической противоположности духа и матерій.

¹⁾ *Hilgenfeld*. Der Gnosticismus und die Philosophumena (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1863. Heft IV, r. 408; Cp. Derselbe Das Urchristentum in dem Hauptwendenpunkten seines Entwickelungsganges. 1851. SS. 90—105

²⁾ Das Urchristentum. S. 90.

³⁾ *Lipsius*. Allgemeine Encyklopädie. Ers. Sect. S. 231.

⁴⁾ *Lipsius*. Allg. Encyklopädie. S. 242, cp. 240, cp. 249.

Но понятіе γούσις можетъ быть теперь выведено изъ заложеннаго отъ начала въ существѣ христіанства стремленія отъ вѣры къ знанію, чтобы отъ простаго историческаго, фактическаго возвыситься къ основамъ, сокрытымъ въ глубинѣ самого духа“.—Подобный Бауру, Гильгенфельду и Липсію взглядъ на гностицизмъ проводитъ и Мёллеръ¹⁾. Но въ то время, какъ Гильгенфельдъ²⁾ отбѣняетъ дуализмъ и эманатизмъ, Мёллеръ, въ увлеченіи сочиненіемъ Ипполита *Refutatio*, выставляетъ, главнымъ образомъ, космогоническій эволюціонный процессъ³⁾.

Всѣ названные изслѣдователи смотрѣли на гностицизмъ, какъ *спекулятивное* явленіе *внутри* христіанства, исторически и догматически связаннаго съ іудействомъ. Главное заблужденіе гностицизма, по ихъ мнѣнію, заключалось въ томъ, что онъ смотритъ на христіанство не какъ (только) на фактъ спасенія, а какъ на міровой переворотъ (*καταστροφή, ἀποκατάστασις*)⁴⁾.

¹⁾ *W. Moeller*. Geschichte der Kosmogonie. S. 3. Derselbe. Lehrbuch der Kirchengeschichte. Tübingen. 1902. SS 138—139

²⁾ *Hilgenfeld*. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie. 1862. IV. SS 401—404.

³⁾ *W. Moeller*. Geschichte der Kosmogonie S 442.. ср 190..

⁴⁾ Для указанныхъ изслѣдователей трудно было выяснитъ общіе признаки гностическихъ ученій—дуализмъ, деміургизмъ и докетизмъ. Какимъ образомъ они нашли мѣсто въ ереси, возникшей на христіан. почвѣ, внутри христіанства? Вотъ вопросъ, который представлялъ для нихъ громадныя затрудненія, при ихъ основной точкѣ зрѣнія на гностицизмъ. При отвѣтѣ на этотъ вопросъ, они обнаруживаютъ много остроумія, искусства и .л. произвола *Baur*, напр. (*Die christl. Gnosis*. S. 22—23. S. 10—12) старается изгладитъ специфическій, азычскій-ориенталистическій характеръ гностическаго дуализма и докетизма, чтобы, вмѣстѣ съ Мёллеромъ (*Ursprung des Gnosticismus*, S. 6—8), указать источникъ ихъ въ христіанскомъ противоположеніи духа и матеріи. *Гильгенфельдъ* (*Das Urchristenthum*. S. 101) изъясняетъ гностическій дуализмъ, главн. обр. изъ грубаго супранатурализма позднѣйшаго іудейства. Для него первымъ гностикомъ является Керинезъ (*Zeitschrift f wissen Theologie* 1862, IV S 418), ибо въ его лицѣ гностицизмъ какъ бы отторгается отъ іудейства. *Липсіи* (*Allg Encykl.* 234) справедливо замѣчаетъ, что „строгий монотеизмъ есть безъ сомнѣнія общій базисъ іудейства и христіанства“ и всегда фигурируетъ въ поле-

Но вотъ въ половинѣ XIX в. были открыты или обнаружены открытые нѣсколько раньше важные источники для изученія гностицизма—сочиненіе S. Hippolyti *Refutatio omnium haeresium*, первоначально приписываемое Оригену¹⁾ и коптскіе гностическіе манускрипты—*Pistis Sophia*, двѣ книги *Jeû* или книга о великомъ *κατὰ μυστήριον λόγος*, неизвѣстное (безъ заглавія) древне-гностическое произведеніе и нѣсколько фрагментовъ. Св. Ипполитъ въ предисловіи къ своему только что упомянутому сочиненію говоритъ, что онъ имѣетъ въ виду обнаружить „неизреченныя тайнства“ гностиковъ (*ἀποκρῦται τὰ ἄρρητα αὐτῶν μυστήρια*) и „сокровенныя, тайныя оргіи ихъ“ (*τὰ κρύφια αὐτῶν καὶ ἄρρητα ὄργια*)—и показать, что „ученія ихъ получили свое начало изъ эллинской мудрости, изъ положеній философскихъ системъ, изъ преданій и обрядовъ мистерій и изъ гаданій астрологовъ“ (*ἀστρολόγων ῥεμβομένων*). Свое обѣщаніе св. Ипполитъ въ своей книгѣ отчасти выполняетъ²⁾. Гностическія произведенія—*Pistis Sophia* и книги

микъ съ язычествомъ на переднемъ планѣ. Поэтому дуализмъ не можетъ считаться чѣмъ либо основнымъ, первоначальнымъ въ гностицизмѣ, а только производнымъ. Гностическій дуализмъ будто бы возникъ на христіан. почвѣ, при различіи *знающаго отъ незнающаго, совершеннаго отъ несовершеннаго* (*der Gegensatz von Wissenden und Nichtwissenden, Vollkommenen und Unvollkommenen*—Allgem. Encyklop. S. 241) Первымъ гностикомъ онъ считаетъ Юстина (у Ипполита *Refutatio*. V, 26).—Демургизмъ, какъ одинъ изъ главныхъ признаковъ гностицизма, всѣми названными изслѣдователями объясняется почти одинаково: въ немъ выразилось общее стремленіе гностиковъ показать абсолютный характеръ христіанской религіи и все ея превосходство предъ ветхимъ завѣтомъ (Ср. *Hilgenfeld*. *Urchristenthum*. S 100, *Lipsius*. *Allg. Encyklopädie*, S 253) — *Докетизмъ* изъясняется, по крайней мѣрѣ *Lipsius*'омъ (*Allg. Encyklopädie*, S 250), также независимо отъ языческаго восточнаго дуализма, какъ будто бы дальнѣйшее развитіе предпосылокъ Варнавы и Климента Алекс., стремившихся особенно отъѣнить божеств. достоинство лица І Христа (Климентъ Ал такъ поступалъ въ виду ереси анти-тринитаріевъ)—Наиболѣе характерною чертою развитой гностической системы Липсій (*Allg. Encykl.* S. 241) считаетъ трихотомію.

¹⁾ Въ изданіи *Miller*'а 1851: „*Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio*“.

²⁾ *Ивановъ-Платоновъ* (Ереси и расколы, стр. 229) главную заслугу *Refutatio* Ипполитъ видитъ въ томъ, что оно указываетъ на не

Жей наполнены различными гностическими мистеріями и заклинаніями. Съ теченіемъ времени было обращено вниманіе на изученіе особенно египетскихъ папирусовъ, относящихся ко времени синкретическихъ теченій. Въ нихъ оказались различныя космогоническіе отрывки, мѣны, разные гимны и молитвы¹⁾; была разработана гермесіанская литература²⁾ и появились изслѣдованія о сектѣ мандеевъ³⁾. Объ этомъ мы уже говорили въ своемъ мѣстѣ⁴⁾. Нѣкоторые изъ названныхъ памятниковъ появились еще при жизни разсмотрѣнныхъ авторовъ—Баура, Гильгенфельда, Липсія и Мёллера; и Гингельфельдъ съ Мёллеромъ много удѣлили вниманія изученію *Refutatio* Ипполита и даже увлеклись имъ⁵⁾. Но этого было мало. Необходимо было безъ предвзятыхъ убѣжденій вчитаться въ новыя книги; нужно было внимательно познакомиться съ различными фрагментами изъ языческихъ писателей, сохранныхъ, напр. Евсеіемъ⁶⁾, гностическими фрагментами въ актахъ *Θοмы*, съ гермесіанской литературою, мандейскими писаніями. Словомъ, необходимо было болѣе или менѣе изучить синкретическое теченіе языческаго міра (въ вѣка Рождества Христова), лежавшее въ основѣ гностицизма. Только изъ такого обширнаго круга и разнообразныхъ данныхъ можно было правильно понять природу гностицизма и характеръ его. Все это стало возможнымъ только съ послѣдней четверти XIX в., и съ того времени

обходимость сближенія гностицизма „съ древними языческими религіозными и философскими ученіями, съ преданіями древней магии, астрологии и т д“.

1) *Al. Dietrich*. Abraxas.

2) *R. Reitzenstein* Poimandres.

3) *Brandt*. Mandäische Schriften.

4) См, выше, съ 81 стр.

5) *Moeller*. Geschichte der Kosmogonie S., 199..; *Hilgenfeld*, по его собственному сознанію (*Zeitschrift f. w. Theologie* 1862, IV. S. 400), въ очеркѣ о Василидѣ

6) Особ. въ „*Praeparatio evangelica*“.

произошла радикальная перемена въ возрѣніи на происхожденіе гностицизма и сущность его. Въ гностицизмѣ увидѣли міровое явленіе, а не спеціально-христіанскую ересь, и благодаря этому, вѣрнѣе поняли смыслъ и сущность его.

Начнемъ съ названія *γνῶσις*, *γνωστικός*. Мы намѣренно ранѣе не ставили этого вопроса, вопервыхъ, потому, что анализу словъ *γνῶσις*, *γνωστικός* далеко не усвоилось предшествовавшими изслѣдователями важнаго значенія; а, во 2-хъ, и это главное—у нихъ не было достаточныхъ данныхъ установить съ подробностью употребленіе этихъ словъ въ античной письменности. Обычно считали¹⁾ нужнымъ сказать нѣсколько словъ объ употребленіи слова *γνῶσις* у ап. Павла, Варнавы, у Филона, рѣдко, какъ Маттеръ²⁾, коснуться употребленія этого слова въ классической литературѣ. Между тѣмъ слово—*γνῶσις* и *γνωστικός*—должны быть истолковываемы помимо христіанской письменности, ибо понятія въ нихъ выражающіяся слагались внѣ вліянія христіанства; послѣднее имѣло свой *γνῶσις*, но природа и характеръ его были совсѣмъ иныя. Отсюда получились далеко несогласныя понятія, обозначавшіяся однимъ именемъ—*γνῶσις*, но рѣзко различавшіяся—какъ гносисъ христіанскій и еретическій, что, какъ извѣстно, составляетъ предметъ особаго разсмотрѣнія Климента Алекс.

Слова *γνῶσις*, *γνωστικός*—взяты, разумѣется, изъ греческаго языка. Слово *γνῶσις* встрѣчается въ греческой письменности въ значеніи просто—*знанія*, или знанія *философскаго*, иногда знанія о вещахъ *высшаго* міра, трансцедентнаго. Въ діалогѣ Платона „Теететъ“ обсуждается вопросъ: что такое знаніе—выставляются и опровергаются три теоріи; но поло-

¹⁾ Напр. *Baur*. Die christliche Gnosis. S. 85... *Hilgenfeld*. Zeitschrift. S. 411—412. *Lipsius*, Allgemein. Encyclopädie. S. 235. 240.

²⁾ *Matter*. I, S. 45.

жительнаго рѣшенія вопроса не дается ¹⁾. Въ діалогѣ „Республика“ (кон. V ѣ гл.) проводится различіе между знаніемъ (γνώσις) и мнѣніемъ (γνώμη), соотвѣтственно дѣйстви- тельному (τὸ ὄν) и являющемуся ((τὸ φαίνόμενον). Γνώσις дости- гается благодаря дѣятельности интеллекта, а не чрезъ внѣшнія чувства. Это знаніе проникаетъ чрезъ чувственную оболочку вещей въ ихъ сущность, постигаетъ причины всего. Такое знаніе въ сущности равняется мудрости (σοφία) ²⁾. Философію Платонъ называетъ (Респ. VI) знаніемъ, кото- рое понимаетъ бытіе такимъ, каково оно есть (τὸ ὄν γινώσκειν ὡς ἔχει) ³⁾.—Однако у древнихъ греческихъ философовъ—Пи- еагора, отчасти у Платона, путешествовавшихъ, по древне- му преданію, на востокъ ⁴⁾ и склонныхъ къ мистицизму, слову γνώσις придается иногда и особое значеніе, какъ бы религиозное—мистическое. Такъ Пиеагоръ, который по Діо- гену Лаэртцію (VШ, 1. 8) допускалъ своихъ учениковъ къ высшему знанію только послѣ продолжительнаго искуса, усволяетъ слову γνώσις—значеніе, совершенно сходное съ гностическими: онъ употребляетъ его въ смыслѣ созерца- нія и изученія Безконечнаго, Вѣчнаго. Онъ называетъ спе- кулятивную или трансцедентную часть философіи „Ἐπιστήμη или Γνώσις τῶν ὄντων, значить, если еще не въ смыслѣ гно- сиса религиознаго, то философскаго. У Платона говорится о Γνώσις или Ἐπιστήμη τῶν ἀληθῶν καὶ ὄντως ὄντων (Респ. VI, діа-

¹⁾ 1) Знаніе, какъ чувствованіе; 2) знаніе какъ чистая дѣятель- ность ума и 3) знаніе, какъ бы „восковой оттискъ въ душахъ нашихъ“. Изданіе Штальбомова. 151 E, ср. 186 E 187 B 191 C. D. 194 D. Переводъ проф. Карпова, ч. I. Москва 1879. стр. 338, 397, 398, 408, 411.

²⁾ Изд. Штальбомова. 476 D—480. Сочиненія Платона, переведен- ныя съ греческаго и объясненныя проф. Карповымъ. Изд. 2. ч. III. СПб. 186 G, стр. 289 294

³⁾ Изд. Штальбомова 499 B.. 504. Переводъ проф. Карпова. Ч. III, стр. 327.. 334.

⁴⁾ Пиеагоръ будто бы посѣтилъ Египетъ, Финикію, Іудею, Персію и Индію; а Платонъ—Египетъ У Matter'a. 1, 49, 1 прим. 50.

логи Протогоръ, Федръ и Теететь). Ранѣ Пиеагора и Платона и у грековъ нельзя доказать употребленія γυνῶσις'a въ смыслѣ знанія особаго, съ отгѣнкомъ мистики. Однако древняя общая традиція приписываетъ высшее знаніе не только жрецамъ Эракии, Самоеракии и Елевзиса, но еще и цѣлой плеядѣ свящ. поэтовъ, на которыхъ обычно смотрятъ какъ бы на школу Орфея.

Благодаря походамъ Александра Макед. на востокъ, греки познакомились съ міросозерцаніемъ восточныхъ народовъ и заинтересовались имъ. Съ ослабленіемъ въ греческой философіи самостоятельной мысли и развитіемъ скепсиса, возникаетъ у грековъ уваженіе къ положительному, религиозно-мистическому знанію Востока и съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе возрастаетъ, усиливается. По словамъ Порейрія (De vita Plotini, с. 16), греки назвали восточное знаніе Γυνῶσις, что можетъ равняться κατὰ φιλοσοφία или ἀντολική φιλοσοφία. Нѣкто Горнъ ¹⁾ думаетъ, что чрезъ такое наименованіе греки хотѣли выразить свое уваженіе Востоку и какъ бы признавали превосходство его доктрины въ сравненіи съ своею; будто бы школа александрийская первая воспользовалась этой терминологіей для того, чтобы противопоставить глубокой гносисъ Азіи просто философіи Европы. Гарвей ²⁾ предполагаетъ, что „имя γυνῶσις есть скорѣе всего переводъ на востокъ слова φιλόσοφος, чѣмъ терминъ туземнаго происхожденія, и указываетъ на послѣдователя есотерическаго знанія“, что слово γυνῶσις означало „созерцательныя абстрактныя способности души и экстаическое единеніе съ божественнымъ принципомъ, что всегда было на востокъ великимъ объектомъ вдохновенія посвященныхъ и что представляло столь значительную чер-

¹⁾ Horn. Biblische Gnosis. 1820 S. 85 у Matter'a I, 56—57, Lipsius. Allgem. Encykl. S. 256.

²⁾ Harvey. Sancti Irenaei. adver. Haereses p. LX.

ту въ неоплатонической школѣ въ Александріи¹⁾.—Маттеръ²⁾ называетъ такія разсужденія—собственно онъ имѣеть въ виду Горна—„лишенными доказательствъ“. По утверженію Маттера³⁾ и вообще почти всѣхъ изслѣдователей гностицизма за первыя три четверти XIX в. специальный религіозно-мистическій смыслъ слово *γνώσις* впервые получило только у Филона. Однако Маттеру и его единомышленникамъ не извѣстно было то, что сдѣлано для изученія гностицизма въ концѣ XIX и началѣ XX в. Мысль о томъ, что на востокѣ и въ Египтѣ по всей вѣроятности еще за долго до Филона употребляли слово *γνώσις* въ специальномъ—религіозно мистическомъ смыслѣ—имѣеть для себя серьезныя основанія.—Мы уже приводили данныя изъ гермесіанской литературы—*Poimandres* и излагали свѣдѣнія о сектѣ мандеевъ⁴⁾. По первому памятнику пророкъ проповѣдывалъ *людямъ красоту благочестія и познанія* (*τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος*). Пророкъ укорялъ людей, зачѣмъ они пребывали въ незнаніи бога (*ἀγνώσιὰ τοῦ θεοῦ*) и призывалъ ихъ, блуждающихъ на ложныхъ путяхъ и живущихъ въ незнаніи—покаяться (*μετανοήσατε... συγκαινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ*)... Затѣмъ пророкъ благодаритъ бога за успѣхъ въ своей проповѣди; *Ἄγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τῶν ὄλων; ὁ θεὸς οὗ ἡ βουλή τελεῖται... ὅς γινώσθη θῆναι βούλεται καὶ γινώσκειται τοῖς ἰδίοις*⁵⁾. Въ парижскомъ

¹⁾ *Harvey* (ibidem, p. XL—XLI) приписываетъ алекс. философіи рѣшеніе вопроса о связи познающаго субъекта съ познаваемымъ объектомъ и говорить, что „Плотинъ выразилъ только теорію этихъ предтечъ (т. е. платониковъ), когда онъ началъ утверждать, что „пониманіе состоитъ въ единствѣ познаваемого объекта и познающаго субъекта въ актѣ воспріятія“ въ такихъ словахъ „οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά“.—Съ такимъ представленіемъ имѣеть тѣсную связь гностическое ученіе о пневматикахъ, какъ обладающихъ частицею высшаго существа и потому познающихъ его и имѣющихъ соединиться съ нимъ.

²⁾ *Matter*. I, p. 57.

³⁾ *Matter*. I, 57.

⁴⁾ См. выше, начиная съ 81 стр.

⁵⁾ *R. Reitzenstein*. *Poimandres*. S. 337—338.

папирусѣ Мино содержится молитва жреца. Онъ просить бога сдѣлаться ему кормчимъ своихъ послѣдователей; главнымъ предметомъ путеводительства онъ считаетъ *познаніе*—γνώσις бога (см. стрк. 290—292: λόγον γνωσιν... σε επικαλεσόμεν γνωσιν ινα σε επιγνωσόμεν). Жрецъ молитъ бога о томъ, *οτι οίδα σου αγια ονοματα και τα σωμια και τα πικρασημα και την ουσιαν και τις ει ονομα* (стрк. 316—318) ¹⁾. По заключенію послѣдняго изслѣдователя „герметической литературы“ Р. Рейтценштейна „*содержаніе*“ Poimandres появилось *въ послѣднемъ столѣтіи предъ рожд. Хр.* ²⁾; а Poimondres или Негмес-общины могли быть основаны въ періодъ времени отъ II в. до рожд. Хр. и до II в. по рожд. Хр. ³⁾.—Потомъ еще въ вѣкъ рождества Христова ⁴⁾ появилась *секта мандеевъ*, существующая доселѣ и представляющая собою живой міръ людей, проникнутыхъ гностическими началами. Слово—мандеи—происходитъ отъ מַנְדַּא, manda (отъ מַדַּא) и означаетъ γνωστικοί. Это же самое слово, въ связи מַיִן, жизнь, מַנְדַּא מַיִן, manda de hajje, т. е. γνώσις ζωής—обозначаетъ также мандейскаго посредника и спасителя, центральную фигуру всей мандейской религіи ⁵⁾. Уже это дѣлаетъ естественнымъ выводъ, что у мандеистовъ придается весьма большое значеніе знанію въ дѣлѣ спасенія, что γνώσις для нихъ путь жизни и спасенія ⁶⁾.

Вотъ нѣкоторыя весьма опредѣленные данныя, свидѣтельствующія о томъ, что въ вѣкъ рождества Хр. въ мірѣ языческомъ, внѣ-греческомъ, а восточномъ, слово γνώσις употреблялось въ особомъ знаменательномъ смыслѣ—практи-

¹⁾ R. Reitzenstein. S. 151—152.

²⁾ R. Reitzenstein. S. 45. 36. 208.

³⁾ R. Reitzenstein. S. 248—250.

⁴⁾ См. выше, стр. 97.

⁵⁾ W. Brandt. Die Mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung. Leipzig. 1889, 167—168.—K. Kessler. Art. Mandäer. S. 159 (Hauck. Realencyklopädie. B. XII).

⁶⁾ См. выше, стр. 107.

чески-религіозномъ и мистическомъ, такъ что утверженіе прежнихъ изслѣдователей, будто бы слово *γνώσις* получило религіозно-мистическій смыслъ лишь въ александрійской, філоновской філософіи не основательно.

Въ древнѣйшихъ офитскихъ сектахъ, которыя, вѣроятно, современны выше приведеннымъ памятникамъ, слово *γνώσις* имѣетъ значеніе таинственнаго, мистическаго знанія, заключающаго въ себѣ все необходимое для спасенія людей. Такъ въ одномъ изъ ихъ гимновъ Христосъ представляется сходящимъ отъ Отца и несущимъ для спасенія людей *γνώσις* ¹⁾. Въ писаніяхъ тѣхъ же офитовъ встрѣчается такое изреченіе. „ἀρχὴ τελειώσεως γνώσις ἀνθρώπου, Θεὸς δὲ γνώσις ἀπληρτισμένη τελειώσις“. (Начало совершенства—познаніе чело-вѣка; познаніе же Бога есть безусловное совершенство) ²⁾. Смыслъ приведенныхъ фразъ, по-видимому, тотъ: познаніе чело-вѣкомъ самого себя, какъ именно пневматика, есть начало спасенія (его, принесеннаго или открытаго Христомъ); постиженіе же бога, чрезъ соединеніе пневматиковъ съ нимъ, есть (завершеніе всего развитія и) есть, конечно, высшій *γνώσις*.—Придавая такое громадное значеніе *γνώσις*’у, именно наасены или офиты, по свидѣтельству Ипполита ³⁾, называли себя впервые гностиками: „οἱ οὖν ἱερεῖς καὶ προστᾶται τοῦ δόγμα-τος γεγὲνηται πρῶτοι οἱ ἐπικληθέντες Ναασεῖνοι, τῇ ἑβραϊδὶ φωνῇ οὕτως ὠνομασμένοι· νάας δὲ ὁ ὄψις καλεῖται. Μετὰ δὲ ταῦτα ἐπεχάλεσαν ἑαυτοὺς γνωστικούς, φάσκοντες μόνοι τὰ θάθη γινώσκειν“. По свидѣтельству Иринея ⁴⁾, еще нѣкоторые изъ карпократіанъ (*alii ex ipsis*), именно послѣдователей Марцеллины называли самихъ себя гностиками (*gnosticos se autem vocant*). Кромѣ то-

¹⁾ *Hippolytus*. Refutatio V, 10; p. 176.

²⁾ *Ibidem*.

³⁾ *Hippolytus*. V, 6

⁴⁾ *Irenaeus*. Contra haer I, 25, 6. Ср. *Eusebius*. H. ecl. IV, 7, гдѣ Карпократъ называется—τῆς αἰρέσεως τῆς τῶν γνωστικῶν ἐπικληθείσης πκτήρ.

го, Цельсь ¹⁾ свидѣтельствуеъ, что среди, по его мнѣнію, разногласящихъ между собою христіанскихъ партій были такіе, которые „называютъ себя гностиками“. Въ болѣе позднее время Епифаній ²⁾ упоминаеъ о сектѣ, послѣдова-

¹⁾ У Оригена *Contra Gaeis*, V, 61. Цельсь думаетъ, что онъ изображаетъ христіанъ, говоря, что „одни изъ нихъ почитаютъ того же Бога, какъ и іудеи; другіе—другого, которому тотъ противоположенъ и (говорятъ, что) отъ того сынъ произошелъ, нѣкоторые, по нему, назывались психиками, иные—пневматиками (по предположенію Оригена Цельсь имѣеъ въ виду здѣсь валентиніанъ). *Нѣкоторые называютъ себя гностиками.* Другіе признаютъ Іисуса, прославляя себя ради этого какъ христіанъ; но они еще хотятъ жить такъ же по закону іудейскому, какъ живутъ массы іудеевъ. Иные—сивиллисты. Я также зналъ нѣкоторыхъ симоніанъ, которые благодаря почитанію Елены или учителя Елены назывались еленіанами, марцелліанами отъ Марцеллины, гарпократіанами отъ Саломіи, а другіе—отъ Маріамны, а иные отъ Мары; маркіонисты, которые Маркіона ставили во главѣ“. Указаніе Цельса, что нѣкоторые называли самихъ себя гностиками—не совпадаетъ ни съ свидѣтельствомъ Ипполита, ни Иринея: по Иринею—изъ карпократіанъ послѣдователи Марцеллины назывались гностиками, а по Ипполиту—наасены или офиты. Между тѣмъ, какъ видимъ, Цельсь упоминаеъ отдѣльно отъ обозначавшихъ самихъ себя гностиками—и о карпократіанахъ (ср. гарпократіане), да еще производя ихъ отъ Саломіи, и Марцелліаныхъ и о послѣдователяхъ Маріамны и Мары, вѣроятно, офитахъ. Изъ словъ Цельса мы можемъ сдѣлать только одинъ выводъ, что онъ зналъ или слышалъ о сектѣ, приверженцы которой называли самихъ себя гностиками.

²⁾ *Ephraimius*. Наег. XXVI. Какъ доказалъ Липсій, сообщеніе Епифанія въ данномъ случаѣ, какъ это не рѣдко у него, страдаетъ неясностью, или вѣрнѣе, спутанностью, сбивчивостью. Его утвержденіе, что „гностики“—это секта, отдѣльная, отличная отъ послѣдователей Симона и Менаандра, Сатурнина и Василида, Николая и Карпократа, а также отъ офитовъ, кайнитовъ, севианъ, архонтиковъ (Ср. ерес. XXVII, 1)—рѣшительно произвольно. Затѣмъ въ нѣкоторомъ родѣ самъ Епифаній опровергаетъ себя. Такъ онъ сообщаетъ, что люди, которые назывались гностиками, носили еще имена—барборитовъ или барборіанъ, коддіанъ, стратіотиковъ, еивіонитовъ, барбелитовъ. Послѣднее имя „барбели-ты“ ясно указываетъ на „multitudo gnosticorum Barbelo“ Иринея (I, 29, 1); а у Иринея имѣются въ виду, конечно, офиты. Значитъ, и Епифаній изображаетъ (ерес XXVI) подъ своими „гностиками“ офитовъ. Феодоритъ (h. fab. 1, 13) разсматриваетъ варбелиотовъ, варборіанъ, наасеновъ, стратіотиковъ, еивіанитовъ, какъ различныя обозначенія одной и той же партіи.—Въ своемъ сочиненіи „Zur Quellenkritik des Ephraimius“. S. 102.. Липсій ясно показалъ, что весь отдѣлъ Епифанія—ерес.

тели которой носили имя „Гνωστικοί“¹⁾.

Для уясненія смысла слова γνωστικ, необходимо указать его отношеніе къ понятіямъ, часто стоящимъ съ нимъ въ связи—къ аллегоріи, мистеріи и магіи.

Бауръ²⁾ ставитъ γνωσικ въ самую неразрывную связь съ аллегоріей; по нему выходитъ, что аллегорія — это *conditio sine qua non* γνωσικ'a. Такъ онъ, приведя аллегорическое толкованіе Варнавою закона Моисеева объ яствахъ, замѣчаетъ: „ясно, что слово γνωσικ означаетъ здѣсь ничто

XXVI есть собственно часть, ошибочно отдѣленная отъ предшествующей 25 ерес. о николаитахъ. Липсіи предполагаетъ, что Епифаній отдѣльную рубрику основнаго своего источника—Иринейя см. III, 11, 1 („николаиты, которые суть вѣтвь ложно-называемаго гносиса) о николаитахъ выдѣлил въ отдѣльную ересь съ именемъ „гностиковъ“. Другой, современный Епифанію ересеологъ—Филастрий, подобно ему пользовавшійся Иринеемъ, въ соответствующемъ мѣстѣ пишетъ: Nicolau unde et Gnostici qui se scire aliquid putant, maxime emergerunt (haec 33).—Изъ словъ Епифанія слѣдуетъ не много больше, чѣмъ изъ сообщенія Цельса, т. е. были гностики, называвшіе себя сами—гностиками—, по всей вѣроятности—это были офиты; однако твердо настаивать на послѣдней мысли, по-видимому, мѣшаетъ выводъ Липсія, что въ 26 ер. имѣются въ виду послѣдователи Николая, ни откуда еще неизвѣстно, чтобы офиты происходили отъ Николая.

¹⁾ Изъ предшествующаго можно сдѣлать такой выводъ относительно слова „Гνωστικοί“. Это имя явилось самообозначеніемъ среди древнѣйшихъ восточныхъ т. ск. дессидентовъ, лицъ уклонившихся отъ церкви, такъ какъ среди нихъ вообще не было въ обычаѣ называться по именамъ отдѣльныхъ лицъ; помимо того, имъ отнюдь не хотѣлось выдѣляться изъ церкви, какъ это позже мы видели на примѣрѣ Маркіона, Валентина и Вардесана. Гностиковъ развелось много, по выраженію Иринейя, какъ грибовъ послѣ дождя; въ доказательство своего иного ученія они ссылались на апостоловъ, апостольскихъ спутниковъ или учениковъ, потомъ уважаемыхъ современныхъ лицъ, поэтому для отцовъ и учителей, замѣтившихъ ихъ еретическое разномысліе, было весьма трудно классифицировать ихъ и дѣлать различія между отдѣльными партіями. Отсюда понятна нѣкоторая сбивчивость въ названіи еретиковъ у ересеологовъ древнихъ и позднѣйшихъ.. Однако уже издавно замѣчено было существенное сродство между отдѣльными названіями и стремленіе назвать ихъ однимъ именемъ—послѣдователями „лжеименнаго гносиса“ или гностиками. Ср. *Lipsius. Die Quellen* S. 198—199. Мы выше (стр 249), уже отчасти касались этого вопроса въ критическихъ замѣчаніяхъ противъ Гарнака.

²⁾ *Baur. Die christliche Gnosis. S. 85—87*

инное, какъ аллегорическое объясненіе и пониманіе буквального смысла писанія... Іудейско-христіанскій гносисъ имѣетъ свои древніе корни въ аллегоріи, которая возвышается надъ простою буквою и хочетъ одухотворить внѣшне данное содержаніе писаній ветхаго завѣта... это духовное познаніе, посредствуемое аллегоріей, носило имя *γνώσις*... Поэтому аллегорическое, которое выражаетъ существо гносиса, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и пневматическое".—По Липсію¹⁾, который заявляетъ о своемъ согласіи съ Бауромъ, „аллегорія есть существенная составная часть *γνώσις*'а“, его „важнѣйшее средство“. Оба они (т. е. Бауръ и Липсій) ссылаются въ подтвержденіе своей высокой оцѣнки аллегорій для гносиса на Неандера, Маттера и Гизелера.—Вѣроятно, при ихъ пониманіи гносиса, какъ явленія преимущественно теоретическаго, философскаго, такая переоцѣнка аллегорій для гносиса вполне естественна. Однако такое пониманіе дѣла нельзя признать соответствующимъ дѣйствительности. Аллегорія несравненно древнѣе гносиса. Происхожденіе ея относится къ V в. до рожд. Хр.²⁾ Потребность въ аллегоріи возникаетъ тамъ и тогда, гдѣ и когда нужно бываетъ оправдать и примирить новыя теченія и свѣжія вѣянія со старыми авторитетами и традиционными понятіями. Такъ, въ Греціи, когда философія VI—IV в. нанесла сильный ущербъ художественной религіи Гомера и Гезіода, высоко стоявшихъ въ глазахъ народа, возникла необходимость перетолковать или понять Гомера такъ, чтобы въ его произведеніяхъ не было ничего противорѣчащаго религіознымъ, философскимъ и этическимъ понятіямъ даннаго времени³⁾. Первое употребленіе аллегоріи нужно отмѣтить у Гекатея⁴⁾, который объясняетъ извѣст-

¹⁾ *Lipsius. Alleg. Encyklopädie. S. 235. 236.*

²⁾ *Hatch Griechentum und Christentum. S. 43.*

³⁾ Ср. *Lipsius. Schenkels. Bibellexikon. E. Hatch. Griechentum und Christentum. Deutsch E Preuschen. 1892. S. 37.*

ный рассказ о Церберѣ существованіемъ ядовитой змѣи въ пещерѣ предгорій Тенарона. Софисты развили аллегорію и дали ей очень широкое примѣненіе. Платонъ отчасти противился распространенію аллегоріи¹⁾; однако въ извѣстной мѣрѣ допускалъ ее, напр. въ примѣненіе къ Гомеру²⁾. Прямая историческая традиція относительно употребленія аллегоріи начинается, кажется, съ Анаксагора и его школы³⁾. Онъ широко воспользовался аллегоріей при толкованіи Гомера.—Расхожденіе въ понятіяхъ и нѣкоторый соблазнъ, какой почувствовали позднѣйшіе греки по отношенію къ Гомеру, пришлось до извѣстной степени пережить и александрійскимъ, философски-образованнымъ іудеямъ въ отношеніи къ своимъ писаніямъ, при поверхностномъ отношеніи къ нимъ. Имъ показалось, что въ Пятокнижии кое-что содержится такое, что будто бы не мирится съ ихъ просвѣщенными понятіями о нравственности. Отсюда возникла потребность въ аллегоріи, въ переносномъ толкованіи писанія; создалась теорія, что слова, выраженія суть только покрывала скрытаго смысла. Алекс. аллегористы, какъ Аристовуль и особенно Филонъ хорошо извѣстны.—Гностики съ своими понятіями, въ своихъ стремленіяхъ-явились новыми людьми, не похожими на послѣдователей ни одной изъ существовавшихъ религій и не солидарными вполне и съ христіанскою религіей. Чтобы имѣть успѣхъ, имъ нужно было примирить свои понятія и воззрѣнія съ обычными представленіями. Этого нельзя было достигнуть иначе, какъ только путемъ перетолкованія религіозныхъ фактовъ и различныхъ историческихъ повѣствованій, т. е. при помощи аллегорій. Признавая абсолютный характеръ христіанскою религіи, гностики однако

¹⁾ *Plato. Phaedr.* p. 229 C.

²⁾ *Plato. Respublica* II 17 (p 378 D).

³⁾ *Hath. Grichentum* S. 43.

проводили рѣзкую грань между грубымъ, чувственнымъ пониманіемъ ея, какъ большинство, и возвышеннымъ духовнымъ, представителемъ котораго они считали себя. При изложеніи гностич. системъ мы уже указывали на аллегоризмъ гностиковъ и перетолковываніе ими Свящ. Писанія. Въ данномъ случаѣ достаточно указать на обличеніе гностиковъ въ произвольномъ толкованіи евангелія со стороны Иринея (I, 8, 18) и припомнить несложныя Ехсерпта изъ Теодора.—Значить аллегорія не была чѣмъ либо существенно необходимымъ для гносиса, безъ чего онъ былъ бы не мыслимъ, а одно изъ обычныхъ употребительныхъ средствъ примиренія массъ съ новыми воззрѣніями. Общеизвѣстенъ гностикъ Маркіонъ, который рѣшительнымъ образомъ, какъ мы знаемъ, отвергалъ аллегорію. Онъ видѣлъ, что путемъ аллегоріи другіе гностики пытались, между прочимъ, примирить, приспособить ветхій завѣтъ къ своимъ воззрѣніямъ. Между тѣмъ самъ онъ глубоко ненавидѣлъ іудейство и всего менѣе могъ сочувствовать пріемамъ, т. е. спасающихъ его, т. е. проводящимъ его въ гностическія воззрѣнія.

Съ гностицизмомъ стоятъ еще въ извѣстной связи *мистеріи*, которыя въ свою очередь связаны съ аллегоріей¹⁾. Появленіе мистерій, которыя представляютъ собою смѣшеніе ориенталистическихъ и греческихъ элементовъ²⁾, можно исторически констатировать прежде всего въ Греціи, а потомъ въ м. Азій. Съ древнейшихъ временъ существовали у Грековъ таинственныя религіозныя празднества, которыя главнымъ образомъ состояли въ представленіяхъ

¹⁾ Гераклитъ Понтіійскій оправдываетъ свое толкованіе Аполлона, какъ солнца „ἐκ τῶν μυστικῶν λόγων“ (У Пс. Димитрія Фалера, есть такая фраза: „τὰ μυστήρια ἐν ἀλληγορίαις λέγεται.. У Hatch. Griechentum S 42 anm. 3

²⁾ G. Anrich. Das antike Mysterienwesen. Göttingen. 1894. S. 6. . но ср. G. Wobbermin. Religionsgeschichtliche Studien. S. 7.

отдѣльныхъ сценъ изъ миеовъ о богахъ; эти представле- нія имѣли вмѣстѣ съ тѣмъ символическое значеніе. Такъ многочисленныя города Греціи, Сициліи и ниж. Италіи издавна создали мистеріи въ честь Деметры и Персефоны. Но наиболѣе были извѣстны мистеріи Елевзинскія, Самоеракійскія и оргіастически-экстатическій культъ Діониса. Въ м. Азіи былъ популяренъ—фригійскій культъ Кибелы (*Magna Mater*)¹⁾.—Мистеріи и мистическое играли весьма большую роль и у гностиковъ. Ипполитъ называетъ гностицизмъ „ὁ ἀπόρρητος λόγος καὶ μυστικός“²⁾. Въ предисловіи къ своему „*Refutatio*“ онъ говоритъ, что имѣетъ въ виду обнаружить „неизреченныя таинства“ гностиковъ (ἀποκρύπτειν τὰ ἄρρητα αὐτῶν μυστήρια) и „сокровенныя, тайныя оргіи ихъ“ (τὰ κρύφια αὐτῶν καὶ ἄρρητα ὄργια)—и показать, что „ученія ихъ получили свое начало изъ эллинской мудрости, изъ положеній философскихъ системъ, изъ преданій и обрядовъ мистерій и изъ гаданій астрологовъ (ἀστρολόγων ῥεμβομένων)“. Говоря о культѣ наассеновъ, Ипполитъ³⁾ указываетъ на ихъ участіе въ мистеріяхъ ассирійскихъ и фригійскихъ, въ элевзинскихъ и самофракійскихъ, въ посвященіяхъ Изиды и Озириса. Даже у Іустина мученика⁴⁾ есть уже указаніе на участіе гностиковъ въ языческихъ мистеріяхъ („ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσιν). Тоже подтверждаютъ Иринеѣ⁵⁾ и Елифаніѣ⁶⁾. У валентиніанъ⁷⁾ единственно совершенными гностиками считались посвященные въ мистеріи. Тертулліанъ⁸⁾ находитъ тѣсную связь

¹⁾ *Anrich*. Das Antike Mysterienwesen. SS. 7—24.

²⁾ *Hippolytus*. *Refutatio*. V, 7, p. 142.

³⁾ *Refutatio*. V, c. c. 7—9.

⁴⁾ *Justini Phil. et Mar. opera*. V II. *Dialogos*, c. XXXV. Ed. Otto. p. 116

⁵⁾ *Irenaeus*. *Contra haer.* I, 24, 7.

⁶⁾ *Ephraim* Haer XXIV, 5.

⁷⁾ *Irenaeus*. I, 6, 1. „Μερωμηένους δὲ μυστήρια εἶναι τούτους (scil. τοὺς τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντας) ὁποτιθενται.

⁸⁾ *Tertullianus*. *Adver. Val.* c. 1

у секты валентиніанъ съ элевзинскими мистеріями.—О различныхъ мистеріяхъ весьма часто упоминается во 2 кн. Јеѹ и въ Pistis Sophia. Въ началѣ книги Јеѹ (κατὰ μυστήριον λόγος) мы читаемъ¹⁾: „это есть книга о познаніяхъ (γνώσις) невидимаго бога посредствомъ скрытыхъ тайнъ (μυστήρια), которыя показываютъ путь избранному роду... въ будущее (царство) Спасителя“ Въ Pistis Sophia²⁾ между прочимъ говорится: „Мы узнали открыто, точно и ясно, что ты принесъ ключи тайны (μυστήρια) царства свѣта“. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что таинственное мистическое составляло существенную часть въ ученіи и культѣ гностиковъ. Василидъ, напр., увѣщаваетъ своихъ учениковъ „не открывать ничего объ отцѣ, ни о тайнѣ его, но молча носить это въ себѣ, сообщая только одному изъ тысячи и двумъ изъ 10 тысячъ“³⁾, Гностикъ Іустинъ также обставлялъ свое ученіе („тайны ученія—τὰ τῆς διδασκαλίας σιγώμενα“) необычайною таинственностью⁴⁾.—Однако и мистеріи нельзя считать чѣмъ то такимъ существенно-необходимымъ для гностицизма, безъ чего онъ былъ бы совершенно не мыслимымъ⁵⁾. По свидѣтельству св. Иринея⁶⁾, были нѣкоторые гностики,

¹⁾ C. *Smidt*. Koptich-gnosticch. Schriften. B. I. S, 257.

²⁾ C. *Schmidt*. B. I. S 2

³⁾ *Ephraimianus*. Haer XXIV, 5. Ср. *Irenaeus*. I, 25, 6.

⁴⁾ См выше, стр. 295—296, прим. 8, 1.

⁵⁾ Громадное значеніе мистическому въ гностицизмѣ придаетъ Ксфманъ (*G. Koffmane* Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. Zwölf Thesen Breslau. 1881), Онъ говоритъ: „Гностицизмъ есть направление, ишедшее изъ античнаго духа, которое стремилось преобразовать спекулятивныя мысли христіанства, какъ и религиозно-практическія задачи—въ тайное ученіе и въ тайный культъ по формѣ мистерій“ (тез. XII) ср. тез. III—VII.

⁶⁾ *Irenaeus*. I, 21, 4. „Ἄλλοι δὲ ταῦτα πάντα παρατηρούμενοι φάσκουσι, μὴ δεῖν τὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀοράτου δυναμῶς μυστήριον δι' ὀρθῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι χριστιάνων, καὶ τῶν ἀνενηνότων καὶ ἄσωρῶτων δι' αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν“, *Lichtenhan* (Die Offenbarung im Gnosticismus S. 154) неправильно понимаетъ приведенное мѣсто, если говоритъ „Во всякомъ случаѣ есть между ними (т е гностиками) такіе, которые отвергали всякія мистеріи

которые весьма ограничивали мистическое въ культѣ. А Маркіонъ совсѣмъ отвергалъ мистеріи Мистическое въ гностицизмѣ, такъ же какъ и аллегорія, или даже въ большей степени—служило цѣлямъ пропаганды 1).

Наконецъ, гностицизмъ обнаруживаетъ нѣкоторую связь съ *магіей*. Родина маговъ и всего магическаго и астрологическаго—Востокъ, месопотамская равнина, а потомъ Египеть. „Въ тогдашнемъ мірѣ, (т. е. современномъ возникновенію гностицизма) говорятъ Агрихъ 2), магія и астрологія выигрывали въ своемъ значеніи день-ото-дня. Какъ на результатъ постепеннаго возрастанія уваженія къ нимъ, нужно указать на созданіе теургіи у неоплатониковъ“. Агрихъ 3) справедливо подчеркиваетъ тѣсную связь магіи съ мистеріями и доказываетъ это ссылками на папирусы.—Что магія играла у гностиковъ громадную роль,—есть одинъ изъ фактовъ, которые теперь уже болѣе не оспариваются. Въ началѣ гностицизма стоятъ маги—Симонъ и Менандръ 4); было много магическаго у василидіанъ 5) и карпократіанъ 6); довольно значительный магъ, какъ Маркъ 7), и заканчиваетъ собою цвѣтущее время гностицизма. Оригенъ, основательный знатокъ гностицизма, утверждаетъ,

(alle Mysterien verwerfen). А между тѣмъ текстъ ясно говоритъ о томъ, что нѣкоторые изъ гностиковъ считали не удобнымъ „совершать посредствомъ видимаго и тлѣннаго (δ' ὀρατῶν καὶ φθορτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων) таинство неизреченной, и невидимой силы (τῆς ἀρρήτου καὶ ἀόρατου δυνάμεως μυστήριον)“,—значить самоѡ „тайну, неизреченной и невидимой силы“ они признавали.

1) Hippolytus. Refutatio proemi 1, 30. „μυστήρια . οὐ πρότερον ὁμολογήσαντες, εἰ μὴ τὸν τοιοῦτον δουλώσωμεναι χρόνον ἀνακρεμάσαντες“. Ср. Тертуллианъ. Противъ Валент. гл. 1.

2) Anrich. Das antike Mysterienweseu. S. 78.

3) Ibidem. S. 78—79.

4) Irenaeus. I 23.

5) Irenaeus. I, 24, 6.

6) Irenaeus. I, 25, 6. Utuntur hi magia et imaginibus et incantationibus et in vacationibus et reliqua universa periergia. Они, между прочимъ, почему то прижигали заднюю часть выпуклости праваго уха.

7) Irenaeus. I, 21.

что офіане заимствовали имена своихъ архонтовъ—Ялдабаота, Астофея и Горей—азъ магіи¹⁾. Изъ Оригена²⁾ же мы знаемъ объ особой печати (*σφραγίς*, *sigillum*) офіанъ; онъ приводитъ³⁾ какія то непонятныя молитвы офіанъ вродѣ магическихъ заклинаній, какія должны произносить, проходя чрезъ врата архонтовъ. Въ книгѣ *Pistis Sophia*⁴⁾ и книгахъ *Jeû* встрѣчается очень не рѣдко странный наборъ звуковъ или слоговъ и словъ, въ родѣ такого напр.: *zama zama, ossa, paxama, ωζαι* и т. п. По-видимому, и эти непонятныя слова нужно относить къ магическимъ, заклинательнымъ выраженіямъ. Плотинъ въ своемъ сочиненіи „*Πρὸς τοὺς Γνωστικούς*“⁵⁾ высмѣиваетъ различныя волшебныя, заклинательныя формулы гностиковъ (*ἢ γοητείας καὶ θέλξεις καὶ πείσεις λέγουσι*), которыя они между прочимъ примѣняли къ излѣченію больныхъ.—Какъ видимъ, магія была излюбленнымъ матеріаломъ, какой вносили въ свои системы, преимущественно въ культъ—особенно нѣкоторые гностики.

¹⁾ *Origenes* (*Κατὰ Κέλσου*. VI, 32) указываетъ на то, что кое что офіанами заимствовано изъ магіи, а иное изъ еврейск. божеств писаній. Въ подтвержденіе перваго положенія онъ приводитъ „*ἀπὸ μὲν μαγείας τὸν Ἰαλδαβαῶθ καὶ τὸν Ἀσταφαῖον καὶ τὸν Ὀρατον*“.

²⁾ *Κατὰ Κέλσου* VI, 27; см. выше, стр 284

³⁾ *Κατὰ Κέλσου*. VI, 31. Обращеніе, напр, ко всей огдоадѣ, владѣющей *φρῆγρὸν κακίας* (преградю зла) таково „единообразнаго царя, темницу слѣпоты, не предвидѣнное забвеніе, первую власть, сохраненную духомъ провидѣнія и премудростѣю—я привѣтствую; откуда я чистый посланъ, часть свѣта отца и сына Благодать пусть будетъ со мною, отецъ“. Обращеніе къ Ялдабаоту болѣе понятно: „Тебѣ, первый и седьмой, рожденный для царствованія съ высшимъ довѣріемъ, главное основаніе чистаго разума, дѣло совершенное для сына и отца, приношу какъ символъ жизни—этотъ вырѣзанный знакъ и, отпирая міру закрытыя ворота, надъ которыми ты царствуешь, я свободно прохожу твоею областю. И такъ, отецъ. пусть будетъ благодать со мною, пусть будетъ со мною“—Цельсѣ у Оригена говорить о таинственности и колдовствѣ въ ученіи офіанъ—кн. VI, гл. 31, 32 и 39

⁴⁾ *C. Schuidt*. В I, с. X S. 10. Тринадцатый зонъ есть мѣсто *ροστήρια μαγίας*. См. выше, стр 310.

⁵⁾ *Plotini Enneades* Ed. Fr. Dubner Paris. 1855, p. 105. II *Ennead* B. II, с. 14

Однако несправедливо было бы видѣть въ магіи существенную часть содержанія гностицизма; тѣмъ болѣе странно отождествлять гностицизмъ съ магіей или волшебствомъ и называетъ гностиковъ магами, какъ это дѣлаетъ В. Шульцъ¹⁾.—Магія отчасти такъ же, какъ и аллегорія и мистика—служила средствомъ пропаганды. Епифаній²⁾ дѣлаетъ остроумное замѣчаніе по поводу странно или даже дико звучащихъ различныхъ наименованій гностиковъ, вродѣ Кавлавкахъ, Абраксаъ, Ялдабаотъ и др.; что они такимъ образомъ пытались „дѣйствовать на воображеніе неопытныхъ ужасными именованиями и варварскимъ составленіемъ сихъ именований“.

Данный экскурсъ относительно словоупотребленія имени γῶσις и связи съ понятіями—аллегорія, мистерія и магія—даетъ возможность сдѣлать отчасти предположительные, отчасти твердо обоснованные выводы. Слово γῶσις у грековъ означало знаніе теоретическое, иногда знаніе о предметахъ трансцендентныхъ и рѣже—знаніе съ мистическимъ оттѣнкомъ, послѣднее у философовъ—Пифагора и отчасти Платона, по преданію путешествовавшихъ на востокъ. Если вѣрить Пореирию, γῶσις'омъ греки назвали восточное знаніе, какъ свободное отъ нападокъ скептицизма, знаніе положительное, освященное авторитетомъ религіи. По Гарвею, γῶσις обозначалъ на востокѣ экстатическое знаніе, полученное чрезъ единеніе съ божествомъ, а γῶσις'омъ—считался послѣдователемъ эсotericческаго знанія. Эти выводы прочно обосновать пока невозможно. Несомнѣннымъ же нужно считать то, что въ вѣкъ рождества Хр. существовала секта мандеевъ, т. е. гностиковъ, у которыхъ гносисъ разсматривался уже какъ путь спа-

¹⁾ W. Schultz. Dokumente der Gnosis. LXXIII—LXXX.

²⁾ Ерес. XXV, рус. пер. ч. I, стр. 145—146; Ср. Евсевій. Цер. Ист. IV, 7, рус. пер., стр. 176.

сенія. Безспорно также и то, что въ то приблизительно время или немного ранѣе были т. н. гермесіанскія общины, у которыхъ гносисъ означалъ мистическое религіозное знаніе и отождествлялся съ благочестіемъ. У древнѣйшихъ гностиковъ офитовъ, быть можетъ, современныхъ названнымъ общинамъ и сектѣ, и другихъ гностиковъ слово гносисъ, несомнѣнно, употреблялось въ смыслѣ знанія мистическаго, спасительнаго. Сообщение гносиса совпадаетъ не только у офитскихъ партій, но и у василидіанъ, и у валентиніанъ, маркіонитовъ—просто съ сообщеніемъ спасенія, и гносисъ и спасеніе отождествляются. У Св. Иринея, напр. читаемъ (I, 21, 4): „совершенное искупленіе есть самое познаніе неизреченнаго величія... знаніемъ разрушается все, что составилось отъ невѣдѣнія, почему знаніе и есть искупленіе внутренняго чловѣка (*εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν, αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου μεγέθους... διὰ γνώσεως κατὰ βεσθαὶ πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας οὐστασιν, ὥστε τὴν γνώσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου*)“. Наконецъ связь слова γνώσις съ аллегоріей, мистеріей и магіей и нѣкоторое сродство его съ ними убѣдительно доказываетъ, какое понятіе нужно имѣть о знаніи, обозначаемомъ словомъ γνώσις.

Если мы обратимся къ немногимъ подлиннымъ сочиненіямъ гностиковъ или къ фрагментамъ ихъ, то найдемъ въ нихъ полное подтвержденіе сдѣланныхъ выводовъ. Главное содержаніе, напр, гностическаго сочиненія Pistis Sophia составляютъ бесѣды учениковъ и мироносицъ съ воскресшимъ Господомъ по вопросамъ религіознымъ—о религіозныхъ мистеріяхъ, о покаяніи и т. п. Pistis Sophia состоитъ изъ четырехъ книгъ. Онѣ имѣютъ предметомъ своего изложенія преимущественно изображеніе судьбы Pistis Sophia (одного зона, родственнаго системамъ офитскимъ съ валентиніанскими), паденія ея и спасенія чрезъ Христа; въ нихъ содержатся также свѣдѣнія о личности и дѣятельности Христа, объ единомъ завершеніи всѣхъ вещей, о родѣ и образѣ возвышенія че-

ловѣка къ познанію сверхмірнаго, къ освобожденію отъ земного міра, къ блаженству и славѣ въ высшемъ мірѣ свѣта, о различныхъ ступеняхъ этой славы. Это темы I и II кн., но онѣ повторяются и въ III-ей и IV книгахъ. Однако послѣднія занимаются главнымъ образомъ практическими вопросами объ условіяхъ спасенія, а въ теоретическомъ отношеніи только изображеніемъ различныхъ судебъ человѣка послѣ смерти (особенно о душепереселеніи), говорятъ о происхожденіи грѣха и вліяніи на людей со стороны звѣздъ¹⁾. Книги Jeu тѣсно связаны съ Pistis Sophia, принадлежатъ къ одной сектѣ и упоминаются въ Pistis S., какъ содержащія „мистеріи трехъ наслѣдій царства свѣта“²⁾. Мы имѣемъ еще подлинное гностическое сочиненіе въ посланіи Птолемея къ Флорѣ. Содержаніе его составляютъ разсужденія о значеніи закона Моисеева. Мы уже касались подробно этого предмета³⁾. Кромѣ того довольно много подлинныхъ извлеченій изъ сочиненій гностиковъ содержатъ Excerpta ex Theodoto, которыя представляютъ собою, какъ мы видѣли⁴⁾, большею частью аллегорическое толкованіе свящ. писанія обоихъ завѣтовъ. Гераклеонъ толковалъ еван. Іоанна; нѣкоторыя выдержки приведены выше⁵⁾. Многочисленные гностическіе фрагменты Василида, Валентина и др., сохраненные Климентомъ алекс. и уже использованные выше⁶⁾, ясно доказываютъ, что гностики глав. обр. были углублены въ вопросы религіозно-этические и отчасти мистическіе. Антитезы Маркіона, насколько можно судить о нихъ по сочиненію Тертуліана⁷⁾,—богословское сочиненіе съ

1) См. выше, стр. 308—314.

2) См. выше, стр. 308, прим. 1.

3) См. выше, стр. 525 и дал.

4) См. выше, стр. 513—514.

5) См. выше, стр. 530 и дал.

6) См. выше, стр. 366.

7) См. выше, стр. 381...

начала до конца.—Затѣмъ и у ересеологовъ, которые заняты большею частью изложеніемъ гностическихъ системъ, однако приписывается гностикамъ весьма сложный культъ съ различными мастеріями¹⁾, подъ часъ очень странными обрядами, магическими дѣйствіями и т. п. Напр. Иринеѣ говоритъ о второмъ крещеніи у маркосіанъ и различныхъ посвященіяхъ съ сложными обрядами при этомъ и съ произнесеніемъ невразумительныхъ формулъ (I, 21). Иринеѣ же упоминаетъ объ иконографическихъ изображеніяхъ карпократіанъ (I, 25, 6) Ипнолитъ приписываетъ офитамъ или наассенамъ своего рода таинства, посвященія и таинственныя заклинанія. У нихъ имѣло мѣсто крещеніе живою водою (V, 7, р. 141); помазаніе неизреченною мазью (V, 7, р. 153); въ частности у Іустина—таинство соленой воды (V, 26, р. 231). У наассеновъ происходило посвященіе въ тайны или мистеріи (V, 7), тоже у Іустина (V, 23, р. 219 ср. мистическій культъ сивеянъ V, 21, р. 217). У наассеновъ употреблялись три таинственныхъ клятвенныхъ слова: οἱ τρεῖς ὑτέροχοι λόγοι: κηλακαῦ, σαυλασαῦ, ζετηάρ (V, 7, р. 150 ср. Іустина—V, 23, р. 224). Оригенъ, какъ мы знаемъ, упоминаетъ о молитвахъ и разныхъ магическихъ дѣйствіяхъ у гностиковъ.—Наконецъ, заслуживаетъ вниманія тотъ фактъ, что всю свою мудрость гностики основывали не на авторитетѣ разума или силѣ человѣческаго мышленія, а на божественномъ откровеніи. У нихъ было много свящ. книгъ, и (самозванные) пророки пользовались у нихъ большимъ почетомъ. Есть цѣлое изслѣдованіе Лихтнана²⁾, посвященное вопросу объ отношеніи гностиковъ къ откровенію. „Гносисъ, говоритъ авторъ, исходитъ изъ религіи и пользуется ея откровеніемъ, чтобы разрѣшить загадку міра“. Въ своей книгѣ

¹⁾ Большинство мистерій относится къ крещенію и причащенію. Ср. Иринеѣ I, 21, 3—5; Pist. Sophia, с. 122, 143 (C. Schmidt. B. I S. 202 245); кн. Јеѹ, с. 44, 45 (C. Schmidt B. I S 304, 308) и др.

²⁾ R. Leichtenhan Die Offenbarung im Gnosticismus. Gottingen. 1901. S. 2

авторъ доказываетъ свой тезисъ на каждой отдѣльной гностической сектѣ. Мы выше отчасти уже пользовались добытыми имъ результатами.

Изъ всего вышесказаннаго, думаемъ, съ несомнѣнностью слѣдуетъ, что *гностицизмъ былъ въ сущности явленіемъ религіозной жизни*. Онъ не былъ философійю съ религіознымъ направленіемъ, какъ, напр. неоплатонизмъ; наоборотъ, онъ самъ былъ своеобразною религіей; самая суть его была религіознаго характера. Вотъ почему Плотинъ въ своемъ сочиненіи „*Πρός Γνωστικόν*“ ведетъ полемику противъ гностиковъ. Его коренное убѣжденіе относительно гностиковъ таково: „они занимаются философійю совершенно другого рода, ничего болѣе нельзя прибавить; намъ было бы неприлично такимъ образомъ философствовать“¹⁾. Справедливо говоритъ одинъ изслѣдователь²⁾, что „чрезъ все сочиненіе Плотина звучалъ одинъ голосъ: „Вы другого духа, чѣмъ мы“.

Въ виду этого въ настоящее время уже нельзя встрѣтить изслѣдователей, которые смотрѣли бы на гностицизмъ какъ явленіе теоретическое, „первую попытку христіанской философійи“³⁾, какъ на „острую эллинизацию христіанства“, за исключеніемъ Гарнака⁴⁾ и его ослѣпленныхъ адептовъ⁵⁾.

¹⁾ См. выше стр. 229, прим 1.

²⁾ *W. Anz* Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. S 2, anm 1.

³⁾ *Lipsius*. Allgemein Encyclopadie S. 248

⁴⁾ Даже Гарнакъ, при своемъ основномъ взглядѣ на гностицизмъ, какъ явленіе теоретическаго характера („острая эллинизация христіанства“), все-таки вынужденъ согласиться, что „міровая загадка, какую гносисъ хочетъ разрѣшить, не есть собственно интеллектуальная, но практическая—и въ концѣ концовъ она есть „*γῶσις σωτηρίας*““. (*Lehrbuch d. Dogmengeschichte*. S 255).

⁵⁾ Мы имѣемъ въ виду *Anrich'a* (*Das antique Mysterienwesen*) и *Wobbermin'a* (*Religionsgeschichtliche Studien*), которые, признаваясь въ согласіи съ Гарнакомъ въ его основномъ возрѣніи на гностицизмъ, подходятъ къ предмету съ другой стороны. Они „острую эллинизацию христіанства“ со стороны гностицизма видятъ въ томъ, что христіанство

Начиная съ послѣдней четверти XIX в. изслѣдователи начали высказывать иные взгляды на сущность гностицизма.—Насколько намъ извѣстно, *Гаккеншмидтъ* ¹⁾ первый въ 70 хъ годахъ XIX в. выдвинулъ новую точку зрѣнія на гностицизмъ. По его мнѣнію, гностицизмъ „обязанъ своимъ возникновеніемъ ближайшимъ образомъ не стремленію къ знанію, но во всякомъ случаѣ уродливому религиозному интересу и выступаетъ поэтому не какъ школа, но какъ товарищество, какъ тайный союзъ,... чрезъ языческую заразу возникло... стремленіе *втянуть новую вѣру въ форму мистерій*. Посредствомъ безграничной символики христіанство претворяется въ систему, раздражающую фантазію“... Въ 80-хъ—годахъ мысли Гаккеншмидта развивалъ *Ваймартенъ* ²⁾. „Нѣтъ ничего ошибочнѣе, утверждаетъ онъ, какъ видѣть въ гностицизмѣ первую попытку христіанской или религиозной философіи, вообще ставить подъ точку зрѣнія теоретическаго явленія. Ибо, какъ общее явленіе, гносисъ былъ развитіемъ не философско-спекулятивнымъ, но церковно-религиознымъ“. *Кюфманъ* ³⁾ утверждаетъ, что тенденціи гностицизма были „религиозно-практическія“, что союзы гностиковъ напоминали собою „*θίασος*“, языческія мистеріи со своими освященіями, празднествами, обрядами и т. п., что ихъ „организациія и дисциплина заимствована въ мистеріяхъ“. *Г. Анрихъ* ⁴⁾, какъ мы знаемъ, указывалъ, даже излишне подчеркивалъ сильное вліяніе античныхъ мистерій на гностицизмъ. *Вобберминъ* ⁵⁾,

въ немъ подверглось вліянію античныхъ мистерій (Beinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen“), а между тѣмъ мистеріи антич. міра—*греческаго происхожденія*.

¹⁾ *Hackenschmidt K.* Die Anfänge des cathol Kirchenbegriffs. Strasburg. 1874. S. 84.

²⁾ *H. Weingarten.* Historische Zeitschrift. 1881. B. 45 S 460.

³⁾ *Koffmane* Die Gnosta. Thes. II, IV, V, VI.

⁴⁾ *G. Anrich.* Das antike Mysterienwesen. S. 74.

⁵⁾ *G. Wobbermin* Religionsgeschichtliche Studien, S 71—72

который находить возможным „обозначить гностицизмъ, прямо какъ христіанскій орфизмъ“, видитъ характернѣйшую его особенность въ томъ, что онъ представляетъ „рѣдкое химическое соединеніе теогонически-космогоническихъ фантазій съ мыслями объ избавленіи и спасеніи“. *Лихтенанъ*¹⁾ справедливо обращаетъ вниманіе на слѣдующее несоотвѣтствіе. Ересееологи изображаютъ гностиковъ, какъ „философовъ и богословъ (соб. Dogmatiker)“; „однако при этомъ не понятно одно: какъ эти фантастическія спекуляціи могли быть такъ опасны христіанскимъ общинамъ, что знаменитѣйшіе богословы посвящали борьбѣ съ ними всѣ силы. Какъ могли необразованные того времени понять что-н. у Валентина? Для религіозной общины могла выростъ опасная конкуренція только изъ равно религіозныхъ, а не философскихъ школъ... и такими были гностич. секты. Поэтому убѣждаются все болѣе и болѣе, что гносисъ былъ религіознымъ явленіемъ.“ Религіознымъ явленіемъ, стоящимъ въ тѣсной связи съ языческимъ мистическимъ теченіемъ, считаетъ гностицизмъ и *Группе*²⁾. Какъ на религіозное явленіе, смотрятъ на него также *Крюгеръ*³⁾, *Вендландъ*⁴⁾, *Кёлеръ*⁵⁾, *Де-Файе*⁶⁾ Въ настоящее время нѣтъ ни малѣйшихъ основаній опасаться за то, какъ бы среди изслѣдователей гностицизма не произошелъ поворотъ въ пользу прежняго пониманія его, т. е. какъ явленія теоретическаго характера, какъ движенія людей философски образованныхъ. Наоборотъ, теперь нужно опасаться другой крайности, какъ бы ни понять гностицизмъ какъ явленіе религіозной жизни темныхъ народныхъ массъ, вродѣ нашего сектанства, какъ бы ни

¹⁾ *Lichtenhan* Die Offenbarung im Gnosticismus S. 2.

²⁾ *O. Gruppe*. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. B. II, SS. 16. 21...

³⁾ *У Hauck'a* VI, 730

⁴⁾ *P. Wendland*, Die hellenistisch. römische Kultur. Tübingen. 1907 S. 162

⁵⁾ *W. Köhler*. Die Gnosis S. 4..

⁶⁾ *Ev. De Faye* Gnostiques pp. 417

увидѣть въ немъ движенія, созданнаго гоетами, шарлатанами, фокусниками. И по-видимому, симптомы уклоненій въ такую крайность уже имѣются, какъ это можно замѣтить, напр., у Группе¹⁾, Шульца²⁾ и отчасти у Кофмана³⁾.— Гностицизмъ представлялъ собою чрезвычайно сложное и сильное религиозное движеніе, захватившее и высшіе и низшіе классы общества. Его сила и популярность объясняется только тѣмъ, что всѣ находили въ немъ удовлетвореніе. Онъ давалъ большую работу философскому синтетическому уму надъ религиозными и этическими проблемами. Средніе и низшіе классы онъ увлекалъ своимъ культомъ, различными мистеріями, посвященіями, таинственными и много говорящими сердцу обрядами⁴⁾. Мѣтко и удачно кратко въ образной формѣ выражаетъ эту мысль Келеръ⁵⁾, когда говоритъ: „гностицизмъ есть эллипсисъ съ двумя фокусами—спекуляціей съ одной стороны и мистикой съ другой“.

Однако достигнутымъ результатомъ удовлетвориться вполне—нельзя. Допустимъ тотъ фактъ, что гностицизмъ представлялъ собою явленіе религиозной жизни. Но въ чемъ суть этого явленія? Что вызвало это явленіе къ

¹⁾ O. Gruppe (Bd II, S 1626) говоритъ. „Гностики не суть какіе-либо выдающіеся духи, которые хотятъ достигнуть единенія съ „гречесствомъ“ и только заблуждаются въ томъ, что они опережаютъ свое время (противъ Нагаск'а). Это сліяніе никогда не имѣло мѣста и не могло имѣть мѣста; гносисъ ни разу не дѣлалъ попытки къ нему. Если не показываютъ варварскія и полуварварскія имена, которыя большею частью гностики прилагали къ ихъ эонамъ и формамъ эманаций, то уже гностическія составныя части Zauberpapiri, гност. Zaubertexte и Verfluchungstafel, Abraxassteine—могутъ насъ научить, изъ какихъ круговъ вынырнулъ гносисъ и гдѣ имѣлъ своихъ главныхъ приверженцевъ“.

²⁾ W. Schultz (Dokumente SS LXX..) ставитъ гностицизмъ въ зависимость отъ гоеговъ и маговъ

³⁾ Koffmann (Die Gnosis), кажется, видитъ въ гностицизмѣ только мистическіе союзы съ сложнымъ культомъ.

⁴⁾ Мы уже касались этого выше, стр 82, 83.

⁵⁾ W. Köhler. Die Gnosis. S. 55.

жизни? Для чего потребовалась новая своеобразная религія, съ значительною долею философіи, мистики и магіи, когда въ античномъ мирѣ столь много было религій?

Если вчитаться въ немногія подлинныя гностическія произведенія и въ сочиненія ересологовъ, то нельзя не замѣтить, что, вопреки античнымъ религіямъ, т. е. главнымъ образомъ, римской и греческой¹⁾, гностицизмъ удѣляетъ чрезвычайно много вниманія человѣку и его душѣ.

У Ириней²⁾ гностикъ говорить: „я знаю, откуда я.“ Подобное же читаемъ у Климента Алекс.³⁾: „не омовеніе только освобождаетъ, но и гносисъ, кто мы и кѣмъ стали, откуда приходимъ и куда мы попали, куда мы идемъ и откуда ожидаемъ спасенія?“ У Ипполита⁴⁾, какъ мы видѣли, „познаніе человѣка“ считается „началомъ совершенства“—Такое вниманіе къ человѣку вызывается состраданіемъ къ нему, или его бѣдственному положенію въ этомъ мирѣ. По свидѣтельству Тертуллиана⁵⁾, первымъ вопросомъ въ ученіи о человѣкѣ у гностиковъ былъ вопросъ: откуда зло? и почему? откуда человѣкъ и какимъ образомъ? Въ древнѣйшемъ гимнѣ⁶⁾ наассеновъ человѣкъ, окруженный „лабиринтомъ зла“

„ищетъ избѣжать мучительнаго хаоса,

„и не знаетъ, какъ бы онъ прошелъ (чрееъ него).

¹⁾ См выше, стр 69.

²⁾ *Irenaeus* I, 14, 4 (по Harvey): „γινώσκω ὅθεν εἶμι“.

³⁾ *Excerpta ex Theodoto*, 78: „ἐστὶ δὲ οὐ τὸ λουτρόν μόνον το ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τινες ἡμεν, τί γεγόναμεν, ποῦ ἡμεν, (ἡ) ποῦ ἐνεβλήθημεν, ποῦ σπεύδομεν, πῶθεν λυτρούμεθα“ *Die griechische chr. Schriftsteller. Clemens Alexandr. B. III, p 131.*

⁴⁾ *Hippolytus. Refutatio* V. 10.

⁵⁾ *Tertullianus. De praescriptionibus* VII. Unde malum et quare? Unde homo? et quomodo?

⁶⁾ *Hippolytus Refutatio. V. 10, p. 176.* Исправленный текстъ съ комментаріями этого гимна данъ Гарнакомъ въ „*Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft Jahrgang. 1902. I, p. 542—545.*

„Ради этого пошли меня, отецъ (говорить Христось).
 „Имѣя печати, я сойду,
 „пройду цѣлые вѣка,
 „открою всѣ тайны (μυστήρια),
 „покажу образы боговъ;
 „и сокровенное св. пути (τὰ κρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ),
 „призвавъ познаніе (γνώσιν καλέσας), передамъ“

Значить, знаніе гностиковъ о человѣкѣ или людей о самихъ себѣ не есть простое теоретическое вѣдѣніе, а знаніе, содиненное съ нравственно-практическою цѣлью—помочь человѣку выбраться изъ „лабиринта зла“, избавить человѣка отъ бѣдствій этого міра, указать ему для этого ἁγίαυ ὁδόν и открыть всѣ сокровенности этого пути (τὰ κρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ). Въ сочиненіи Оригена противъ Цельса указано, какъ труденъ этотъ путь; причемъ трудность этого пути для восхожденія (ἀνοδος) человѣка или, точнѣе, его души въ царство свѣта зависитъ отъ власти (εἰμαρμένη) архонтовъ въ этомъ мірѣ. Они изображаются сидящими при вратахъ и преграждающими путь. И у Оригена ¹⁾ мы читаемъ, съ какими особыми, для насъ непонятными, словами нужно обращаться къ каждому архонту, чтобы получить свободный проходъ. Въ Pistis Sophia ²⁾ Филиппъ просить Господа открыть ему, что должна *отвѣчать душа, проходя чрезъ архонтовъ*. Св. Епифаній ³⁾ ясно и отчетливо говоритъ, что у гностиковъ-офитовъ-барбеліотовъ было ученіе о спасеніи души путемъ прохожденія чрезъ область архонтовъ и возвышенія „въ высшую область, гдѣ матеръ живущихъ Варвило или Варвирос; и такимъ обра-

¹⁾ См. выше, 578, прим. 3-ье

²⁾ Pistis Sophia S. 69 (C. Schmidt. В 1). Ср. Harnack. Texte und Unters VII, S. 106.

³⁾ S. Epiphanius. Haer. XXVI 10 (Ed. Oehler, II, I, p. 184): „Εἰ δὲ τις, φασίν, ἐν τῇ γνώσει γένηται ταύτῃ καὶ συλλέξει ἕκαστον ἐκ τοῦ κόσμου, μηκέτι. Ἐνταῦθα γατέχεσθαι αὐτόν, ἀλλὰ ὑπερβαίνειν τοὺς προειρημένους Ἀρχοντας, ἔρχεσθαι δέ, φασί, παρὰ τὸν Σαζαώθ... καὶ οὕτως ὑπερβαίνειν εἰς τὸ ἄνω μέρος ὅπου ἡ μήτηρ τῶν ζώντων ἢ βαρβηρώ, ἴσται Βαρβηλώ, καὶ οὕτω τὴν ψυχὴν σωζεσθαι“.

зомъ душа спасается“.—Наконецъ, доказательствомъ высказаннаго положенія, что сущность гностицизма заключается въ ученіи о душѣ человѣка, объ ея бѣдственномъ положеніи въ этомъ мірѣ, спасеніи чрезъ Христа и воссоединеніи съ Богомъ,—служить „гимнъ о душѣ“ и „ода на Софію“, содержащіяся въ актахъ Θомы. Гимнъ о душѣ воспѣваетъ судьбы души, которая ниспослана изъ своей небесной родины, чтобы достать перлы, оберегаемые змѣемъ; но здѣсь, внизу, она забыла о своемъ посольствѣ, пока ей объ этомъ ни напомнили письмомъ „отца, матери и брата“; она исполняетъ свое порученіе, возвращается на свою родину и снова получаетъ свое блестящее платье, которое она нѣкогда носила.— Ода на Софію представляетъ пѣснь по случаю бракосочетанія Софіи со Христомъ, своимъ женихомъ, которая, благодаря этому, снова вводится въ высшее царство свѣта. Эта небесная свадьба, къ участию въ радостяхъ которой приглашаются всѣ пневматики, прославляется вообще часто въ актахъ Θомы¹⁾.

Ради важности мы приведемъ гимнъ²⁾ и оду.

Гимнъ³⁾ поетъ: „Когда я былъ дитятей и жилъ въ моемъ царствѣ, въ домѣ моего отца, довольный богатствомъ

¹⁾ Acta Thomae или *Περὶ τοῦ Θωμᾶ* есть легендарное произведение, съ слѣдами гностицизма, относящееся, быть можетъ, къ срединѣ II в. (Ср. *Lipsius Die Apokryphen*. S. 230—291) и содержащее въ себѣ повѣствованіе о проповѣди ап. Θомы въ Индіи (*Lipsius*.. SS. 249..). См. отдѣльное изданіе *Er. Preuschen'a. Zwei gnostische Hymnen*. Giesen. 1904.

²⁾ По изслѣдованію *Nöldeke* (См. у *Lipsius'a*, S. 292) гимнъ относится ко II в. и во всякомъ случаѣ сочиненъ ранѣе 226 г. (*Lipsius*, S. 300); вѣроятнымъ, авторомъ его, по *Nöldeke*, является Вардесанъ (у *Lipsius'a*, S. 299) или во всякомъ случаѣ лицо не менѣе важное, чѣмъ Вардесанъ (у *Lipsius'a*, S. 292) Гимнъ былъ написанъ на сирійскомъ языкѣ. Онъ представляетъ собою „подлинную гностическую пѣснь..., которая не принадлежитъ къ актамъ Θомы, но присоединена къ нимъ благодаря счастливой случайности“ (*Lipsius*, S. 239, ср. 292)). Ср. *Er. Preuschen. Zw. gn. Hymnen*. S. 73. . 79—80).

³⁾ См. нѣмецкій текстъ у *Lipsius'a*. *Die Apokryphen*. SS. 292—296. Сирійскій текстъ и нѣмецкій переводъ у *Er. Preuschen'a*. S. 18—27.

и роскошью моихъ родителей, то они снарядили меня и послали съ востока, изъ моей родины, и взяли они изъ нашихъ обильныхъ сокровищъ и дали мнѣ богатую, но легкую ношу, какую тояко я могъ самъ нести, изъ золота бетъ-эллайв (Beth-'Ellaǰé), изъ серебра великаго Газака, рубиновъ изъ Индіи и агатовъ бетъ-кюзанъ (Beth-kushan). Они сняли съ меня мою блестящую одежду, которую они подарили мнѣ по своей любви, и пурпуровую тогу, которая была смѣряна и выткана по моему росту. И они заключили договоръ со мною и вписали его въ мое сердце, чтобы я не забылъ его: „Если ты придешь въ Египетъ и достанешь одинъ перлъ, который находится посреди моря, окруженнаго громко шипящею змѣею, то ты снова можешь надѣть твое блестящее платье и тогу, которыми ты такъ доволенъ, и съ твоимъ братомъ, который по своему значенію для насъ ближайшій, ты будешь наслѣдникомъ въ нашемъ царствѣ.“ Я оставилъ востокъ и спускался, сопровождаемый двумя вѣстниками, ибо путь былъ опасенъ и труденъ, а я былъ для путешествія еще молодъ. Я направился въ область Месганъ (Maishan), рынокъ купцовъ востока и достигъ страны Вавилона и вступилъ въ стѣны Зарбуга (Sarbug) Я спустился въ Египетъ, и мои спутники оставили меня. Я пошелъ прямо къ змѣѣ, и остановился вблизи ея жилища, ожидая, пока она уснетъ, и я могу взять у нея мой перлъ. И когда я былъ одинъ-одинѣшенекъ, безъ всякихъ спутниковъ, то я увидѣлъ одного моего происхожденія (einen meines Stammes), одного свободно рожденнаго человѣка, съ востока (оріенталиста), прекраснаго, достойнаго любви юношу, сына помазанія (einen Sohn Salbe, по Lipsius'у, т. е. существо пневматическаго происхожденія), и онъ пришелъ и присоединился ко мнѣ, и я сдѣлалъ его моимъ интимнымъ другомъ, товарищемъ, съ которымъ я раздѣлилъ мой планъ (соб. meinen Handel). Я предостерегалъ его отъ египтянъ и отъ общенія съ нечистыми, но я одѣлся въ ихъ одежды, чтобы не могли имѣть про-

тивъ меня подозрѣнія, что я пришелъ издалека за перломъ, и змѣя не могла бы возбудиться противъ меня. Однако такъ или иначе (потому или другому) находили, что я не туземецъ; они пустились на хитрость со мною и дали мнѣ своей пищи. Я забылъ, что я былъ царскимъ сыномъ и служилъ ихъ царямъ, и я забылъ о перлѣ, за которымъ послали меня мои родители, и подъ тяжестью ихъ давленія (*Druckes*, по *Nöldene*, быть можетъ—*Spreise*—*трофѣя*) я впалъ въ глубокий сонъ. Но все, что со мною произошло, замѣтили мои родители и они были обезпкоены моимъ поведеніемъ, и вышло приказаніе изъ нашего царства, что каждый долженъ приходиться къ нашимъ вратамъ—цари и князья пароянскіе и всѣ вельможи востока. И они измыслили планъ для моего спасенія (*zu meinem Besten*), чтобы я не могъ остаться въ Египтѣ, и они написали мнѣ письмо и каждый вельможа подписалъ подъ нимъ свое имя: „отъ твоего отца, царя царей и твоей матери, повелительницы востока, и твоего брата, нашего второго, тебѣ нашему сыну, привѣтствіе въ Египеть! Пробудись и возстань отъ твоего сна и выслушай слова нашего письма. Вспомни, что ты сынъ царей Смотри, въ какое рабство ты впалъ. Припомни о перлѣ, ради котораго ты посланъ въ Египеть. Подумай о твоей одеждѣ и вспомни о блестящей тогѣ, которую ты можешь носить и украшаться, и имя твое вписано въ списокъ храбрыхъ, (вспомни, что) ты должна находиться въ нашемъ царствѣ съ твоимъ братомъ, нашимъ вице-королемъ“. Письмо ко мнѣ было запечатано правою рукою царя отъ злыхъ, дѣтей Вавилона и отъ дикихъ демоновъ Сарбуга (*Sarbug*). Оно полетѣло, какъ орелъ, царь всѣхъ птицъ, оно полетѣло и достигло меня и стало живою рѣчью (*wurde ganz Sprache*). При его голосѣ и его громкомъ шумѣ я пробудился и поднялся отъ моего сна. Я поднялъ его и поцѣловалъ и сорвалъ печать и читалъ его, и слова моего письма согласовались съ тѣмъ, что было запечатлѣно въ моемъ сердцѣ. Я припомнилъ, что я былъ сынъ царствен-

ныхъ родителей и о моемъ высококомъ происхожденіи свидѣтельствовала моя натура. Я припомнилъ о перлѣ, ради котораго я былъ посланъ въ Египетъ и я началъ заколдовывать громко шипящую змѣю. Я качалъ ее въ колыбели и убаюкивалъ во снѣ, ибо я назвалъ предъ нею имя моего отца и имя нашего второго и имя моей матери, королевы востока, и взялъ перлъ и пошелъ, чтобы возвратиться въ домъ моего отца. И я сбросилъ свою грязную и нечистую одежду и оставилъ ее въ той странѣ и прямо вступилъ на путь, чтобы достигнуть свѣта нашей родины, востока. А мое письмо, моего возбuditеля, я увидѣлъ впереди меня на моемъ пути; и какъ оно разбудило меня своимъ голосомъ, такъ оно руководило меня при помощи своего свѣта, такъ какъ пышный шелкъ освѣщалъ предо мною чрезъ свой блескъ (по Lipsius'у—смыслъ даннаго мѣста такой—письмо было написано на блестящемъ шелкѣ), его голосомъ и при его руководствѣ я ободрялся къ дальнѣйшему пути и своею любовью онъ влекъ меня. Я шелъ дальше и прошелъ Сарбугъ, я оставилъ Вавилонъ по мою лѣвую руку, и я пришелъ къ великому Мезону, торговой пристани, которая лежитъ на берегу рѣки. Мою блестящую одежду, которую я снялъ съ себя (т. е. ранѣе въ царствѣ отца) и свернутую съ нею тогу мои родители прислали туда чрезъ своихъ казнохранителей, которые были извѣстны своею вѣрностью. И когда я не могъ припомнить своего (прежняго) вида—такъ какъ вмѣстѣ съ дѣтствомъ я оставилъ его въ домѣ моего отца,—то явилось внезапно мнѣ мое одѣяніе, которое я созерцалъ на самомъ себѣ какъ бы въ зеркалѣ. И я увидѣлъ его на себѣ, а себя, противостоящемъ мнѣ въ немъ, насъ было двое, другъ отъ друга отличались, и однако снова только одинъ; и также казнохранителей, которые принесли мнѣ его, я увидѣлъ равнымъ образомъ какъ двухъ и однако снова какъ одного, ибо одинъ знакъ короля былъ написанъ на нихъ, отъ рукъ котораго чрезъ нихъ мнѣ были представлены мой залогъ и, мое бо-

гатство, мое нарядное платье, которое было украшено блестящими красками, золотомъ и бриллами, рубинами, агатами и сардониксами разнообразныхъ цвѣтовъ. Оно было искусно соткано по своей длинѣ, и всѣ швы на немъ были скрѣплены діамантовыми камнями, и изображеніе царя царей было вездѣ вышито на немъ... И я увидѣлъ также, что повсюду на немъ были въ ходу движенія гносиса (*überall auf ihm die Regungen der Gnosis im Gange waren*) и что оно было способно къ членораздѣльной рѣчи. Я услышалъ звукъ его стонновъ ..: „Я есмь дѣйствующее въ дѣлѣ, что они вознесли къ моему отцу, и я самъ считаю нужнымъ, что моя фигура возрастаетъ соотвѣтственно его работамъ (заданіямъ отца?)¹⁾. Въ своихъ царственныхъ движеніяхъ излилось оно на меня и рукою своихъ даятелей оно коснулось меня, чтобы взять его. Также моя любовь побудила меня—поспѣшить навстрѣчу ему и принять его, и я распростерся и схватилъ его. Великолѣпіемъ его цвѣтовъ я украсилъ себя, и я совершенно закутался въ мою блестящую тогу. Я самъ одѣлся и пошелъ вверхъ къ воротамъ привѣтствія и поклоненія. Я наклонилъ мою голову и воздалъ почтеніе великолѣпію моего отца, который послалъ мнѣ его, ибо я исполнилъ его порученіе, также и отдалъ то, что обѣщалъ. Въ воротахъ его князей я присоединился къ его вельможамъ, ибо онъ обрадовался при видѣ меня и принялъ меня, и я былъ съ нимъ въ царствѣ, и голосомъ... прославляли его всѣ рабы. И онъ обѣщалъ, что я также войду съ нимъ къ вратамъ царя царей и съ моей жертвой и съ моими перлами тотчасъ предстану предъ лицомъ нашего царя“.

Этотъ или подобный мнѣ о душѣ, которая забыла о своемъ небесномъ происхожденіи и своемъ назначеніи, пока ей ни напомнили объ этомъ чрезъ высшее откровеніе, затѣмъ

¹⁾ Ich bin das Thätige in den Thaten, was sie vor meinem Vater anferzogen haben, und ich nahm an mir selbst wahr, das meine Statur entsprechend seinem Arbeiten wuchs.

выполняетъ свою задачу и возвращается на свою родину, — не рѣдко повторяется подъ различными образами въ гностическихъ системахъ и, по утверженію Nöldeke, повторяется отчасти буквально въ позднѣйшемъ гносисѣ мандеевъ¹⁾. Блестящая одежда, которую оставила душа при своемъ снисшествіи на землю, есть небесное свѣтовое тѣло—*corpus leve, clarum et quasi spiritale*, съ какимъ по офитскому гносису (Ирин. I, 30, 9) были созданы Адамъ и Ева²⁾. Подъ юношей равнаго происхожденія, котораго пришедшій съ востока дѣлаетъ своимъ довѣреннымъ другомъ, предостерегаетъ его отъ египтянъ и противъ общенія съ нечистыми, нужно понимать другую душу, еще ранѣе оставившую свою небесную родину и забывшую о своемъ происхожденіи. Она уже облачена въ грязную одежду египтянъ и земное матеріальное тѣло, скрывающее ея происхожденіе. Въ подобную-же одежду одѣвается теперь другой пришедшій съ востока, чтобы имѣть видъ туземца; но переживаетъ ту же самую участь, какъ и его спутникъ. Заключенная въ матеріальное тѣло, душа впадаетъ въ рабство низшимъ силамъ, „ѣстъ ихъ пищу“, забываетъ о своемъ назначеніи и погружается въ сонъ. Перлъ, приобрѣтеніе котораго—цѣль посольства души въ Египетъ и условіе ея возвращенія на востокъ—можетъ означать только искру свѣта, происходящую изъ высшаго міра, нахожденіе и обратное принесеніе которой есть необходимое условіе для возвращенія души въ царство свѣта. Откровеніе высшаго царства, безъ котораго эта искра не можетъ освободиться, представляется въ видѣ письма съ родины, которое напоминаетъ впавшей въ сонъ душѣ о ея происхожденіи и назначеніи. Змѣя охраняетъ посреди мо-

¹⁾ См у *Lipsius'a* S. 298. Въ кругѣ идей или представлений, обнимаемыхъ гимнами, *Er. Preuschen* (Zw. gn. Hymnen. S. 61, sp. 38) видитъ характерные признаки восточнаго или сирійскаго гносиса.

²⁾ Ср *ἔνδορα οὐράνιον* въ ученіи Сефіанъ—*Refutat. V, 19, p. 206* и „блестящую одежду“ *Pistis Sophia*, p. 16, ed. Schwartz

ря перлъ,—что указываетъ на силы матеріи (δλη), которыя крѣпко держатъ пневматическія сѣмена или искры свѣта. Упомянаніе именъ отца, матери—повергаетъ змѣю въ сонъ и дѣлаетъ возможнымъ освобожденіе перла, т. е. небесной искры и возвращеніе на родину. То есть, надъ гностикомъ, получившимъ небесное откровеніе о своемъ происхожденіи, не имѣютъ уже никакой власти низшія силы и не могутъ препятствовать его возвышенію въ небесное царство. Откровеніе—это „письмо съ неба“—руководитъ гностика своимъ свѣтомъ, при его восхожденіи въ высшій міръ, прохожденіи чрезъ царство средины къ воротамъ царства свѣта. Когда гностикъ проходитъ послѣднее мѣсто въ царствѣ средины („великій Maishan“), ему возвращается его „блестящая одежда“, его небесное свѣтовое тѣло, которое отличается отъ него, и однако составляетъ съ нимъ одно. Оно есть истинная пневматическая сущность его, дѣйствительный мотивъ всей его дѣятельности („дѣйствующее въ дѣлѣ“). Только облаченный въ свое свѣтовое тѣло гностикъ вступаетъ въ ворота пріѣтствія и поклоненія и приближается къ воротамъ второго человѣка, а потомъ къ трону отца ¹⁾.

¹⁾ Мнѣ о душѣ для сокрытія своей мысли пользуется многими географическими именами, тоже очень характерными для гностицизма вообще. Душа, оставившая свое небесное жилище, представляется какъ сынъ парейнскаго царя, который путешествуетъ на западъ, въ Египетъ, чрезъ Вавилонъ, чтобы тамъ отыскать перлъ, скрываемый змѣю. Путешествіе начинается изъ Пароіи, откуда путь направляется въ Maishan, „пристань купцовъ“, т. е. Мезену, округъ между Ал Басра и Вазитъ съ городомъ того же имени на берегу Персидскаго залива, затѣмъ путь идетъ чрезъ Вавилонъ, Зарбугъ и отсюда въ Египетъ. Что такое „Зарбугъ“—невозможно опредѣлить. Можно бы предполагать, что здѣсь разумѣется Мабугъ (т. е. Иерополь), но онъ лежитъ далеко сѣвернѣе. Noldeke (у Lipsius'a S 297) думаетъ, что здѣсь имѣется въ виду Борсиппа (по сирійски—начертаніе Зарбугъ и Борсиппа—довольно сходны)—Очевидно, подъ Пароіей, „царствомъ востока“, понимается высшее царство свѣта, изъ котораго спустилась душа на землю Египетъ, какъ и въ гносіяхъ ператовъ и пасаевова Ниполита, означаетъ низшій матеріальный міръ, а Мезапъ (Maishan), Вавилонъ и Зарбугъ (Saibug)

Изъ сказаннаго, думаемъ, съ несомнѣнностью слѣдуетъ, что сущность ученія гностиковъ заключается въ ученіи о душѣ человѣка, бѣдственномъ ея состояніи въ этотъ міръ и избавленіи чрезъ Христа. Это положеніе уже сдѣлалось достояніемъ новѣйшихъ изслѣдователей гностицизма. Оно проводится, напр. Крюгеромъ ¹⁾, который называетъ „ученіе объ освобожденіи души изъ рабства земной юдоли... Centrallehre гностицизма“. Такого же взгляда держится Группе ²⁾. Вендландъ ³⁾ находитъ, что синкретизмъ и гностицизмъ заняты вопросами о ниспаденіи души и восхожденіи ея на небо—и что „кругъ такихъ представленій указываетъ на востокъ“. Новѣйшій французскій изслѣдователь Де-Файе ⁴⁾ примыкаетъ также къ этому взгляду. Онъ видитъ суть гностицизма въ ученіи объ искупленіи и „реставраціи божественной искры“ въ человѣкѣ

Если поставить вопросъ—кто и гдѣ положилъ начало гностическому движенію, какъ, стремленію избавить душу изъ „лабиринта зла“, то на этотъ вопросъ общепризнаннаго отвѣта не встрѣтимъ. Большинство согласится съ тѣмъ, что такое движеніе могло получить начало только на востокѣ, ибо изъ западныхъ религій греческая почти вся ушла въ свою красивую мифологію, а римская отличалась бездушнымъ формализмомъ; только восточныя религіи были внимательны къ индивидуальнымъ запросамъ души человѣка ⁵⁾.

указываютъ на царство архонтовъ, лежащее въ срединѣ. Отецъ, мать и братъ, „второй по значенію“—три фигуры, хорошо извѣстныя изъ сирійскаго гнозиса: первый человѣкъ или отецъ, первый безграничный свѣтъ, который живетъ въ самой глубинѣ, далѣе первая жена или мать живущихъ, наконецъ второй человѣкъ или сынъ. Змѣя, окружающая море, есть гилическій духъ офіоморфоса, злая душа міра, которая всегда враждебна человѣческому роду. Эта змѣя опоясываетъ, по извѣстному гностическому представленію, низшій міръ.

¹⁾ *Hauck*, *Realencyklopädie* B VI. S 730.

²⁾ *Gruppe*, *Griechische Mythologie*. B. II. S. 1623.

³⁾ *P. Wendland*, *Die hellenistisch-römische Kultur*. S. 165—166.

⁴⁾ *De Faye*, *Gnostiques*, p. 433—434.

⁵⁾ См. выше, стр. 70..

Но ктоже на востокѣ началъ это движеніе и гдѣ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ существуетъ пока только гипотеза, по нашему мнѣнію, весьма правдоподобная. Думаютъ, что начало движенію положили „волхвы съ востока“, вавилонскіе маги и астрологи. Занимаясь изученіемъ печальной судьбы человѣка въ этомъ мірѣ и вліянія на нее планетнаго міра, они пришли къ выводу, что всѣ страданія души человѣческой происходятъ отъ εἰμαρένη, т. е. власти архонтовъ, какую они захватили надъ міромъ¹⁾. Въ Eusebia ex Theodoto, LXIX, 1²⁾ говорится: „εἰμαρένη это есть собраніе многихъ, враждебныхъ силъ, онѣ невидимы и неизвѣстны, онѣ завѣдуютъ движеніемъ звѣздъ и управляютъ чрезъ нихъ“.

Къ ученію о спасеніи души и связанному съ нимъ сложному мистическому культу, что является краугольнымъ камнемъ гностическихъ системъ, —присоединяется теогонія и космогонія, ученіе о происхожденіи боговъ, пневы и міра, его развитіи и завершеніи³⁾. Но эти пункты въ гностическихъ системахъ являются лишь т. ск. необходимымъ *фономъ*, на которомъ развивается ихъ основное ученіе⁴⁾. Мы уже выше⁵⁾ имѣли случай указать на то, что теоретическое ученіе гностиковъ было собственно компиляціей современныхъ имъ и раннѣйшихъ философскихъ и религиозныхъ ученій, слѣд. не въ немъ нужно полагать смыслъ

¹⁾ Эта гипотеза высказана Анцемъ (*W. Anz. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. 1897. S. 13. 31*). Его взглядъ принять въ сущности *Gruppe* (*Griechische Mythologie. V. II. S. 1594. 1620*). Правда, Группе доказываетъ собственно распространеніе мистицизма въ послѣдніе вѣка предъ рожд. Хр. (—*V. II. S. 1511—1627*) и уже изъ него старается вывести гностицизмъ. Но справедливо говоритъ *Reitzenstein* (*Poimandres. S. 79*), что мистицизмъ составляетъ прямую противоположность насильственному подчиненію души εἰμαρένη. Слѣд. Группе обосновываетъ точку зрѣнія Анца. Затѣмъ ему же въ сущности слѣдуетъ Буссе (*W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. S. 8 und folg. Pauly's Real-Encyclopädie. 98. S. 1504, 1505*).

²⁾ *O. Stahlin. Clemens Alex. V. III, p. 129. Η Εἰμαρένη ἐστὶ σύνοδος πολλῶν καὶ ἐναντίων δυνάμεων, αὗται δὲ εἰσὶν ἀράτοι καὶ ἀφανεῖς, ἐπιτροπεύουσαι τὴν τῶν ἀστρον φορὰν καὶ δι' ἐκεῖνων πολιτεύονται.*

³⁾ Ср. *Lipsius. Allgem. Encyklop. I, 286—287.*

⁴⁾ Ср. *Liechtenhan. У Hauck'a. Realencyklopädie. XIV. S. 404—405.*

⁵⁾ См. стр. 546—551

гностицизма. Замѣчательно, что уже древнѣйшіе ересеологи хорошо понимали это. У Св. Иринея¹⁾ читаемъ о гностикахъ: „они собираютъ еще и то, что сказано людьми, невѣдующими Бога, которые называются философами, составивъ какъ бы покрывало изъ многихъ и весьма плохихъ лоскутовъ, они посредствомъ тонкости рѣчи сдѣлали для себя затѣйливый нарядъ. Они выставили какъ будто новое ученіе, такъ какъ оно выработано при помощи новаго искусства; но это ученіе на самомъ дѣлѣ старо и бесполезно, такъ какъ оно изъ старыхъ ученій“. Св. Ипполитъ²⁾ такъ же ставитъ, какъ неоднократно говорилось, своею цѣлью показать, что „ученія ихъ получили свое начало изъ эллинской мудрости, изъ положеній философскихъ системъ, изъ преданій и обрядовъ, мистерій и изъ гаданій астрологовъ“. Поэтому громадную ошибку допускаетъ Гарнакъ, когда по этой одеждѣ гностицизма, тѣмъ болѣе въ видѣ наиболѣе пышномъ—эллинистическомъ—онъ думаетъ судить о сущности его. „У гностиковъ, говоритъ Гарнакъ³⁾, кажется, было главнымъ дѣломъ репродукція азіатскихъ миеологій всякаго рода, такъ что въ гностицизмѣ можно познать связь христіанства съ отдаленнѣйшими восточными культами и ихъ мудростію. Но при взглядѣ на важнѣйшія гностическія системы, оправдывается слово „руки Исава, но голосъ Іакова“ *Въ томъ не можетъ быть сомнѣнія, что гностицизмъ, который сдѣлался факторомъ въ догматическомъ движеніи, носилъ въ сущности греческій отпечатокъ и былъ продиктованъ религіозно-философскими интересами и ученіемъ грековъ*“. Да, о гностицизмѣ можно сказать „руки Исава, голосъ Іакова“. Но только вопреки Гарнаку, этотъ „голосъ“—душа гностицизма была религіозная, родившаяся на востокѣ; а одежда была самая причудливая—изъ „азиатскихъ миеологій“, въ „важнѣйшихъ же гностическихъ си-

¹⁾ Иринея. II, 14, 2; ср. I, 8, 1

²⁾ S. Hippolyti. Refutationis omnium haeresium proem.

³⁾ Lehrbuch d. Dogmengeschichte 4 Aufl. SS 252, 255 (Курсивъ нашъ). Ср его же Mission und Ausbreitung B. I SS 81, 186, 203, 211, 235, 241

стемахъ“—изъ эллинской философіи. Но во что-бы гностицизмъ ни кутался, религіозная душа его вездѣ просвѣчивала.—Однако Гарнакъ, будучи вообще не послѣдователенъ въ вопросѣ о гностицизмѣ, противорѣча себѣ и въ данномъ случаѣ, все-таки высказываетъ истину: „міровая загадка по нему, какую гносисъ хочетъ разрѣшить, не есть собственно интеллектуальная, но практическая—и въ концѣ концовъ онъ есть „*γνῶσις σωτηρίας*“ “.

Этимъ мы кончаемъ обширную главу о гностицизмѣ. Мы видимъ, что благодаря новѣйшимъ изслѣдованіямъ о немъ (съ 70-хъ годовъ XIX в.), сдѣлавшимся возможными вслѣдствіе открытія прямыхъ источниковъ гностицизма (какъ *Pistis Sophia*, книгъ *Jeû*, *Philosophumena*) и вслѣдствіе расширенія и углубленія знаній относительно древняго востока и греко-римскаго міра послѣднихъ вѣковъ предъ рождествомъ Христовымъ,—теперь есть данныя представить гностицизмъ во весь его естественный ростъ. И этотъ ростъ его по истинѣ колоссаленъ, а значеніе такъ громадно, что и преувеличить его нельзя. Теперь считается доказаннымъ и, за рѣдчайшими исключеніями,—признаннымъ, что гностицизмъ, во 1-хъ, отнюдь не есть явленіе, возникшее только на христіанской почвѣ (ересь), но міровое, и—во 2-хъ, что онъ не былъ какимъ то лишь философскимъ, или религіозно-философскимъ теченіемъ, но очень сложной религіей, которая, разумѣется, вовсе не исключила и элемента теоретическаго, спекулятивнаго.—Зародившись, вѣроятно, въ месопотамской равнинѣ, на развалинахъ Ассиро-Вавилонскаго царства, гностицизмъ двинулся на западъ и сѣверо-западъ—въ Сирію, М. Азію, Египетъ и Римъ, слѣдуя по стопамъ менѣе счастливыхъ своихъ предшественниковъ—культовъ Изиды и Сераписа, Кибеллы и знаменитаго бога Митры. Особенную силу гностицизму давало и его популярность создавало то, что онъ наиболѣе основательно отвѣчалъ главнымъ запросамъ тогдашняго міра, что онъ особенно удачно рѣшалъ проблему, надъ которой трудился древній міръ

—именно о страданіяхъ человѣческой души Какъ мы видѣли, вопросъ о спасеніи души—составлялъ сѣмя, зерно, изъ котораго развился весь гностицизмъ. Вѣроятно, вавилонскіе маги, „волхвы съ востока“, наиболѣе сильно болѣвшіе страданіями человѣческой души въ этомъ мірѣ и занимавшіеся судьбами ея, пришли къ мысли, что вся причина зла въ *εἰσαριένη*, въ той нечистой власти, которая господствуетъ въ воздушныхъ сферахъ, окружающихъ человѣка. Отсюда мысль и воображеніе, развиваясь въ высь и ширь, —прилики къ заключеніямъ о существованіи благого высочайшаго бога и враждебнаго ему низшаго царства, тартара. Разумѣется, нѣтъ возможности и приблизительно начертить естественное развитіе, хотя бы схематически, гностическихъ системъ, но исходный пунктъ ихъ опредѣляется вѣрно. Безспорно, вѣрно и то, что въ системахъ гностицизма нашли для себя мѣсто—и древнія религіи, и мистическія, и философскія, и этическія ученія. Синкретическій характеръ гностицизма не подлежитъ сомнѣнію,—и въ этомъ также громадная сила его. Гностицизмъ впитывалъ въ себя поглощалъ и ассимилировалъ все, чѣмъ жилъ въ духовномъ отношеніи древній міръ. Поэтому неудивительно, что въ немъ находили для себя удовлетвореніе широкія народныя массы, увлекавшіяся магіей и теургіей; къ нему, къ его мистеріямъ, влеклись души сентиментальныя и мистическія; поставленные и рѣшаемые имъ вопросы о происхожденіи зла и страданій, а по связи съ ними и вопросъ о происхожденіи міра и человѣка—захватывали людей съ развитой философскою мыслью; къ этико-практическому ученію гностицизма тяготѣли и лица съ сильной волей, привыкшія господствовать надъ страстями,—какъ и тѣ, кто давалъ волю страстямъ и безсиленъ былъ противиться плотскимъ порокамъ: первымъ предлагался аскетизмъ, ко вторымъ гностицизмъ шелъ навстрѣчу съ либертинизмомъ или аномизмомъ.—На своемъ поступательномъ движеніи гностицизмъ встрѣтился съ христіанствомъ, и тогда началась драма, или

даже трагедія его Христіанство стремилось къ тому же, чего желалъ и гностицизмъ, т. е. спасенія человѣческой души; но вмѣсто фантастическихъ и мѣлическихъ способовъ гностиковъ, оно предлагало къ тому средства—дѣйствительныя, реальныя, истинныя, сверхестественныя. Гностицизмъ, т. ск., бессознательно почувствовалъ всю силу христіанства и призналъ въ немъ абсолютную религію. Тѣмъ сильнѣе ему захотѣлось привлечь его въ качествѣ союзника, и онъ началъ трудиться надъ тѣмъ, чтобы извлечь изъ него все, что находилъ полезнымъ для себя. Среди послѣдователей гностицизма, какъ замѣчено, не было недостатка въ людяхъ съ высшимъ интеллектомъ и философски образованныхъ. При помощи ихъ-то гностицизмъ думалъ узурпировать самыя источники христіанства. Послѣдніе основывались на свящ. Писаніи и свящ. Преданіи. Гностицизмъ ловко учелъ въ свою пользу то обстоятельство, что ни то, ни другое не были точно опредѣлены, а также—храненіе ихъ не было строго организовано... Гностицизмъ наполнилъ ихъ своимъ содержаніемъ и выдалъ его за подлинное ученіе Христа и Его учениковъ, будто-бы полученное отъ нихъ непосредственно или чрезъ посредственно завѣренныхъ лицъ, ихъ спутниковъ. Христіанскія таинства гностицизмъ сталъ ассимилировать съ своими мистеріями—и обрядовою стороною воспользовался очень широко. Гностицизму казалось, что обобравши, такимъ образомъ, христіанство, обогатившись на его счетъ, онъ сдѣлаетъ уже ненужнымъ христіанство и станетъ на его мѣсто. Но жизнь показала всю утопичность замысловъ гностицизма... Разнородныя явленія гностикамъ не удалось ассимилировать; скоро самъ гностицизмъ былъ почувствованъ въ церкви, какъ инородное тѣло и исторгнуть изъ нея. Христіанство послужило тою скалою, о которую разбилось бурное теченіе гностицизма на отдѣльныя ручьи, затѣмъ пропавшіе въ глубинѣ вѣковъ, какъ степныя рѣки погребаются въ пескахъ.

Борьба свв. о.о. и писателей церкви II в. съ гностицизмомъ и побѣда надъ нимъ.

1. Состояніе христіанской церкви къ половинѣ II в.

Гностицизмъ, достигшій апогея своего развитія уже къ половинѣ II в., представлялъ собою серьезную угрозу для тогдашней, еще не организованной церкви. Чтобы видѣть, насколько въ то время была велика опасность для церкви отъ гностицизма, представимъ себѣ кратко состояніе христіанской церкви по важнѣйшимъ сторонамъ ея жизни къ половинѣ II столѣтія.

Христіанство, какъ Новый Завѣтъ Бога съ людьми, было религіей духа и жизни, въ противоположность къ религіи ветхаго завета, какъ — буквы и письмени. Если Ветхій Завѣтъ, бывши не въ силахъ возродить челоуѣка, имѣлъ лишь подготовительное значеніе, велъ челоуѣка „въ хотящую вѣру открытися“ (Гал. III, 23), былъ стражемъ челоуѣка, педагогомъ (*παιδαγωγός*)¹⁾, воспитывавшимъ его

¹⁾ Гал. III, 24. У грековъ *παιδαγωγός* оумъ назывался надзиратель, водившій мальчика въ школу съ семилѣтняго возраста и не позволявшій ему по пути въ школу, забывши о цѣли своего путешествія, увлекаться играми и забавами. Обычно эту должность исполнялъ рабъ. *Cremer. Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* Gotha. 1886. S. 661. Греческо-русскій словарь по Бензелеру. Кіевъ, 1881, стр. 563.

внѣшними, дисциплинарными мѣрами, въ ярмѣ суроваго закона; то Новый Завѣтъ, исцѣляя душу человѣка отъ поврежденія грѣхомъ и очищая сердце его, какъ „исходище живота“,—предоставлялъ людямъ полную свободу въ организаціи ихъ внѣшней жизни, давая возможность сложиться опредѣленнымъ нормамъ и формамъ жизни во взаимодействіи внутренняго духовнаго развитія вѣрующихъ и окружающей ихъ исторической среды.

Самъ І. Христосъ не оставилъ письменныхъ источниковъ изложенія своего ученія и, „истязавши (стяжалъ еси) церковь честною своею кровью“, т. е. основавши ее такъ сказать, мистически, онтологически чрезъ свои страданія и воскресеніе,—не далъ ей внѣшней организаціи. Но въ принципѣ І. Христосъ указалъ на необходимость храненія Его ученія (Мѣ. XXVIII, 20) и, слѣдовательно, не отвергалъ и записи его, какъ самого надежнаго способа храненія; равнымъ образомъ Онъ считалъ нужною и организацію церкви. І. Христосъ обѣщалъ апостоламъ послать „Утѣшителя, Духа истины,“ который напомнитъ имъ Его ученіе въ полномъ видѣ (Іоан. XIV, 26; XVI, 13—15; XV, 26), значитъ, тогда они могутъ и вѣрно записать его. Точно также и необходимая организація будетъ дана церкви тѣми, кто посланъ Христомъ въ міръ (Іоан. XX, 21—23) для проповѣди и основанія въ немъ церкви и кто получилъ власть вязать и рѣшить (Мѣ XVIII, 18, 15—17; ср. Мѣ. XVI, 18—19). Во дни І. Христа, при высококомъ воодушевленіи увѣровавшихъ, такая организація и внѣшняя дисциплина, вродѣ, напр., поста,—не умѣстна, ибо среди вѣрующихъ находился Небесный Женихъ (ср. Мѣ. IX, 14—15) подобно тому, какъ и въ простой человѣческой жизни дни вѣнчаній, бракосочетанія, т. е. радости и веселія нельзя уравнивать съ обыденною жизнію

Апостолы, получивши Св. Духа въ день Пятидесятницы, создали церковь въ человѣческомъ мірѣ, такимъ обра-

зомъ участвуя вмѣстѣ съ пророками въ основаніи ея (Еф. II, 20—21). Они распространили ученіе Христа во всемъ тогдашнемъ мірѣ (Ср. Рим. X, 18) и записали его, но не все (Ср. Иоан. XXI, 25); однако заповѣдали вѣрующимъ строго хранить все, переданное имъ какимъ бы то ни было образомъ. (1 Солун. IV, 2; 2 Сол II, 15; III, 6; 1 Кор. XI, 2, 23). Повидимому, апостолы выдѣляли изъ всего преданнаго нѣкоторыя краткія формулы христіанскаго ученія, которыя произносились, по всей вѣроятности, при крещеніи, какъ бы въ параллель заповѣди Христа—крестить народы во имя Отца и Сына и Св. Духа (Мѣ. XXVIII, 19). Такъ, у апостоловъ часто повторяется эта тройчская формула (2 Кор. XIII, 13: I, 21; 1 Кор. XII, 4; VI, 11; Римл. XV, 16, 30; Ерес. II, 21—22; 2 Сол II, 13—14, Петр. I, 2; IV, 14; Іуд., ст. 21). Затѣмъ, Св. ап. Павелъ напоминаетъ Тимофею о „добромъ исповѣданіи“ (τὴν καλὴν ὁμολογίαν) предъ многими свидѣтелями (1 Тим. VI, 12), объ „образцѣ здраваго ученія“ (2 Тим. I, 13—ὁποσούτων ὑγιαίνοντων λόγων), о „словахъ вѣры“ (1 Тим. IV, 6). и т. п. Наряду съ краткими теоритическими формулами „словесъ вѣры“ (τοῖς λόγοις τῆς πίστεως) преподавались и правила нравственной жизни или „добраго ученія“ (καλὴ διδασκαλία), такъ что христіанинъ былъ „питаемъ словесы вѣры и добрымъ ученіемъ“ (1 Тим. IV, 6). И такое раздѣленіе вполне отвѣчало заповѣди I. Христа, гдѣ наряду съ крещальною формулою: „во имя Отца и Сына и Св. Духа“ стоитъ: „учаще ихъ блюсти вся, елика Азъ заповѣдахъ вамъ“ (Мѣ. XXVIII, 19—20).—Распространяя Христово ученіе и преподавая увѣровавшимъ въ изобиліи Духа Божія, который былъ источникомъ разнообразныхъ харисмъ въ первенствующей церкви (Дѣян. XIX, 6; X, 44—46; 1 Кор. XII, 4), апостолы составляли изъ нихъ общины и давали имъ извѣстную организацію. Такъ, напр., ап. Павелъ поставлялъ пресвитеровъ къ каждой общинѣ (Дѣян. XIV, 23). Въ Іерусалимѣ, въ виду

особыхъ нуждъ, были избраны „для служенія“ (δῆλονία) при трапезахъ извѣстные „семь“ мужей, исполненныхъ Св. Духа и мудрости (Дѣян. VI, 3.). Въ особенности большое вниманіе на организацію общинъ обращаетъ Св. ап. Павелъ въ своихъ т. п. пастырскихъ посланіяхъ, писанныхъ подѣ конецъ его жизни, въ виду начавшихъ сильно развиваться къ тому времени еретическихъ ученій среди малоазіатскихъ общинъ¹⁾. Вѣрующимъ преподаваемы были наставленія и относительно богослуженія, въ особенности въ языко-христіанскихъ общинахъ. По свидѣтельству кн. Дѣяній (II, 42 ср. 46), вѣрующіе во Христа во Іерусалимѣ „постоянно пребывали въ ученіи апостоловъ въ общеніи и преломленіи хлѣба и въ молитвахъ“ по домамъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ посѣщали и Іерусалимскій храмъ и синагоги (Дѣян. II, 46; III, 1, II; V, 70. 25; Іаков. II, 2—5). Относительно-подробныя свѣдѣнія о богослуженіи среди языческихъ общинъ содержатся у ап. Павла въ посл. 1 Кор. X—XIV гл.—Вслѣдствіе особаго подъема духа, энтузіазма, личнаго воодушевленія, у первенствующихъ христіанъ индивидуальныя проявленія душевной, религіозной настроенности нуждались въ упорядоченіи, въ урегулированіи; а иначе они производили безпорядокъ, замѣшательство при богослуженіи. Апостоль со всею внимательностью относится къ этимъ нежелательнымъ явленіямъ и стремится устранить ихъ (1 Кор. XIV, XI, 25.). Какъ общее принципиальное правило для христіанскаго богослуженія, онъ преподаетъ: „Вся же благообразно и по чину да бываютъ“ (1 Кор. XIV, 40). Значитъ, уже и у апостольскихъ христіанъ, при господствѣ среди нихъ различныхъ харисмъ, необычайнаго подъема духа, начала создаваться система положительныхъ, твердыхъ предпосылокъ, порядковъ, обычаевъ и повиновенія поставленнымъ надъ

¹⁾ См. выше, стр 157 и дал.

ними руководителямъ—пастырямъ, учителямъ. Имъ преподавались положительныя указанія и о томъ, какъ новое Христово ученіе должно отразиться на ихъ частной, обыденной жизни въ этомъ мірѣ,—и о томъ, какъ относиться къ невѣрующимъ и язычникамъ и т. п. (1 Кор. I—XII).—Какъ бы то ни было, но апостоламъ не пришлось дать основаннымъ общинамъ полной внѣшней организаціи. Да они и не спѣшили съ такою организаціей, какъ справедливо говорить Роте¹⁾, „согласно основному своему правилу—неустанавливать для христіанской общины никакой внѣшней формы и ни въ какое другое время, какъ и когда она будетъ намѣчена уже въ собственной жизни христіанъ, чрезъ взаимодействіе, съ одной стороны, сознанный насущной потребности, лежащей въ самомъ сердцѣ христіанской жизни, а съ другой—особыхъ отношеній внѣшней жизни, въ которыхъ находились первые вѣрующіе, такъ что они утверждали все то, что являлось какъ самое насущное и глубоко сознанное дѣло христіан. жизни и христ. внѣшняго общенія.“ Но въ своемъ ученіи апостолы дали ясное понятіе о церкви, какъ единомъ цѣломъ, и указали на необходимость опредѣленной для нея организаціи. Наглядное представленіе о церкви, какъ организованномъ цѣломъ, далъ ап. Павелъ въ ученіи о церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ (1 Кор. XII, 12—30; Еф. I, 22—23; Кол. I, 18).

Приблизительно къ 70-мъ годамъ I в. большинство апостоловъ скончали свое земное теченіе. Христіанскія общины оказались тогда въ довольно критическомъ положеніи. Онѣ были разрознены, такъ какъ церкви, какъ строго организованнаго института, тогда еще не существовало, ибо „только *комплексъ* множества отдѣльныхъ общинъ, и именно *органическій* комплексъ, лишь органически свя-

¹⁾ R. Rothe. Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenberg, 1837 S. 391.

занное цѣлое общинъ во вѣншее единство есть церковь“¹⁾, какъ вѣрно замѣчаетъ Роте. При жизни апостоловъ связующимъ центромъ отдѣльныхъ общинъ служили они сами. Теперь ихъ не стало. Между тѣмъ раздѣленія среди общинъ существовали еще при апостолахъ. Уже самая миссіонерская дѣятельность апостоловъ,—согласно постановленію на Іерусалимскомъ соборѣ (Гал. II, 7—10),—направлялась по двумъ русламъ—среди іудеевъ и язычниковъ. Отсюда получились вѣрующіе—іудео- и языко-христіане; іудео-христіане смотрѣли на себя какъ на лицъ привилегированныхъ, которымъ собственно принадлежало спасеніе (Ср. Іоан. IV, 22; Дѣян. XII, 17, 26, 38, 46) и затрудняли языко-христіанъ требованіями—исполнять законъ Моисея; чрезъ это между ними не рѣдко были не дружелюбныя, даже враждебныя отношенія. Однако апостолы различнымъ образомъ блюди единство духа среди увѣровавшихъ безъ различія національностей. Ап. Павелъ, подвизавшійся среди языко-христіанъ и бывший въ подозрѣніи со стороны крайнихъ іудео-христіанъ (ср. Дѣян. XXI, 20—21),—всегда привлекалъ взоры увѣровавшихъ изъ язычниковъ къ Іерусалиму, какъ матери церкви. Онъ самъ начиналъ свои миссіонерскія путешествія изъ Іерусалима; туда же возвращался, какъ бы съ отчетомъ, и по окончаніи дѣла проповѣди въ извѣстныхъ районахъ. Въ языко-христіанскихъ общинахъ онъ собиралъ пожертвованія на Іерусалимскихъ христіанъ (2 Кор. VIII—IX), согласно обѣщанію (ср. Гал. II, 10); самъ спѣшилъ на праздники въ Іерусалимъ (Дѣян. XVIII, 21; XX, 16). Къ римскимъ христіанамъ, у которыхъ, по-видимому, также существовало

¹⁾ *Rothe*. S. 279. Вообще этотъ древній авторъ не утратилъ своего значенія по вопросу о постепенной организаціи церкви и понынѣ. Это уже справедливо отмѣтилъ Ульгорнъ относительно выясненія Роте смысла посланій Св. Игнатія (*G. Uhlhorn Realencyklopädie Al. Nauck*. В IX, S. 54—55)

раздѣленіе между іудео—и языко—христіанами (ср. особ. XI гл.), апостоль пишеть посланіе, гдѣ выясняетъ теоретически вопросъ объ историческихъ преимуществахъ іудеевъ и объ утратѣ ихъ, вслѣдствіе „неразумнїя ими правды Божіей.“ Словомъ, во времена апостоловъ, раздѣленіе между іудео-и языко-христіанами смягчалось или даже устранялось, и между всѣми христіанскими общинами поддерживалось единеніе. Но не нужно забывать, какъ уже замѣчено, единство поддерживалось исключительно благодаря авторитету самихъ апостоловъ. Вѣрующіе естественно тяготѣли къ нимъ; у нихъ искали разрѣшенія своихъ вопросовъ—сомнѣній и недоумѣній, а чрезъ это достигалось и внѣшнее единеніе ихъ между собою. До нѣкоторой степени могли еще поддерживать единеніе между христіанскими общинами спутники апостоловъ или, какъ выражаются западнїе ученые, делегаты ихъ, какъ-то Тимоеей, Титъ, Силуанъ, Епафрасъ, Епафродитъ и др. Но и они, по естественному закону жизни, должны были сойти въ могилу вслѣдъ за апостолами.—Между тѣмъ въ то время, къ какому, какъ сказано, умерло большинство апостоловъ, т. е. въ 70-мъ году, произошло другое чрезвычайно важное обстоятельство для всего христіанскаго міра—это разрушеніе Іерусалима. Мы даже и представить себѣ не можемъ, какое большое мѣсто въ сознаніи первенствующихъ христіанъ занималъ іудео—христіанскій міръ, гордившійся своею прошлой исторіей, доказывавшій свои исключительныя права на спасеніе и считавшій себя руководителемъ языко-христіанъ. И теперь вдругъ такое событіе, какъ разрушеніе Іерусалимскаго храма, центра іудейской теократіи! Впечатлѣніе отъ этого событія на христіанъ вообще должно быть весьма глубокое. Они должны были увидѣть въ немъ „персть Божій,“ отверженіе своего народа, его партикуляризма и его горделивыхъ претензій. И іудео-христіане должны были невольно присми-

рѣтъ и естественно потерять свое прежнее значеніе въ глазахъ языко-христіанъ. Практическими послѣдствіями этого событія было—уничтоженіе для христіанъ видимаго внѣшняго центра, а для очень многихъ—и дома молитвы.—Наконецъ, мы должны приурочить къ 70-мъ годамъ новое весьма значительное событіе—это выступленіе еретиковъ. На нихъ уже есть указанія въ писаніяхъ апостольскихъ¹⁾; послѣ же смерти апостоловъ ереси выступили съ особою силою, какъ о томъ повѣствуетъ Егезипшъ. „До того времени (т. е. кончины Іакова Праведнаго при бл. 69 г.) церковь называли Дѣвою, ибо она не была еще растлѣна суетными ученіями“²⁾, и въ другомъ мѣстѣ³⁾: „когда священный ликъ апостоловъ различно окончилъ жизнь... тогда, подъ влияніемъ обмана лжеучителей, началась крамола нечестиваго заблужденія“⁴⁾.

Вотъ въ какихъ чрезвычайныхъ и, разумѣется, весьма трудныхъ обстоятельствахъ оказались христіанскія общины послѣ смерти апостоловъ Жизнь ставила предъ ними серьезныя проблемы и требовала немедленно приступить къ рѣшенію ихъ. Нужно было прежде всего заполнить мѣста руководителей, оказавшіяся свободными за смертью апостоловъ. Необходимо было подумать о своемъ единеніи, такъ какъ, каковы бы ни были ихъ замѣстители, они уже не могли обладать притягательною силою апостольскаго авторитета, а внѣшній, видимый центръ единенія—Іерусалимъ, гдѣ родилась христіанская церковь,—разрушенъ. Борьба же съ выступившими ересями, кромѣ внѣшняго единенія и организаціи, требовала болѣе точнаго опредѣленія своего ученія. Разрушеніе Іерусалима настоятельно ставило вопросъ о чисто христіанскомъ богослуженіи, такъ какъ Іерусалимъ оставался домомъ молитвы для многихъ іудео-христіанъ; а теперь не

¹⁾ См. выше, стр. 157—192.

²⁾ Вопросъ о томъ, къ какому времени нужно относить эти показанія Егезипша, рассмотрѣнъ выше, стр. 194—195.

³⁾ *Евсевій*. Цер. Ист. IV, 22.

⁴⁾ *Евсевій*. Цер. Ист. III, 32.

только этот домъ уничтожень, но не угодень Богу, по видимому, и самый характеръ такого богослуженія христіанъ въ іудейскомъ храмѣ. Кромѣ этихъ внутреннихъ осложненій жизни, христіанскія общины уже самымъ естественнымъ развитіемъ христіанской жизни вынуждались къ выступленію изъ своего іудейскаго лона, т. е. созданію фундамента для самостоятельной жизни и къ опредѣленію своихъ отношеній къ языческому міру¹⁾

Что и какъ отвѣтили тогда христіане на это требованія жизни—сказать опредѣленно, положительно невозможно, ибо фактовъ или фактическихъ указаній имѣется очень немного. Почти единственные источники для этого періода, начавшагося послѣ смерти апостоловъ—это писанія ихъ учениковъ, или мужей. Литературная дѣятельность ихъ представляется намъ довольно бѣдною, какъ по своему внѣшнему объему, такъ и по формѣ, и малосодержательною²⁾ Какъ просты были первые послѣдователи христіанства и какъ несложны были ихъ жизненные отношенія: такъ просты были и первыя христіанскія произведенія и по формѣ и по содержанію. Письмо или посланіе—ихъ форма; наставленія, совѣты, увѣщанія и предостереженіе—ихъ содержаніе; утвержденіе заповѣдей (ветхозавѣтнаго и) евангельскаго правоученія въ сердцахъ и жизни вѣрующихъ, предостереженіе отъ зарождавшихся ересей, разъясненіе началъ церковнаго устройства—составляетъ главную задачу литературной дѣятельности апостольскихъ учениковъ Въ ихъ писаніяхъ мы не встрѣтимъ, какъ въ позднѣйшей церковной письменности,

¹⁾ См. выше, стр. 196. 204

²⁾ Это обстоятельство находитъ для себя объясненіе въ томъ особомъ положеніи, въ какомъ очутились мужи апостольскіе: языко христіане изъ нихъ должны были радикально порвать съ прежнимъ міромъ идей и формами литературнаго творчества, и іудео-христіанскіе писатели только отчасти могли примѣнять къ дѣлу свои прежнія воззрѣнія, слѣдъ, предъ мужами апостольскими стояла новая задача—извлечь изъ божественнаго откровенія—ученіе и нормы жизни, правила и наставленія, примѣнительно къ своему времени, и создать формы христіанской литературы (Ср *E. F. Goltz. Ignatius von Antiochien 1894 Texte und Untersuchungen* В XII Heft. 3, S 149) Задача, разумѣется, очень не легкая.

ни общихъ спеціальныхъ догматическихъ трактаций, ни искусныхъ діалектическихъ раскрытій христіанскихъ истинъ, ни тѣмъ болѣе остроумныхъ спекулятивныхъ обоснованій ихъ. Здѣсь мы найдемъ вмѣсто хитрой діалектики сильное, но простое и безыскусственное слово; вмѣсто превыспренней метафизики, рядъ положеній, воспринятыхъ вѣрою и утвержденныхъ при помощи исторической аргументаціи, библейской—и на преданіи. Ибо то совершенное и вѣрное знаніе, о которомъ говоритъ Климентъ, епископъ римскій ¹⁾, состояло въ усвоеніи вѣрою и сохраненіи апостольскаго наслѣдія, устно и письменно преданнаго церкви апостолами.—Значеніе писаній мужей апостольскихъ заключается въ томъ, что они, по времени своего происхожденія, непосредственно примыкаютъ къ новозавѣтнымъ каноническимъ писаніямъ;—что они произошли отъ лицъ, имѣвшихъ ближайшее отношеніе къ апостоламъ; въ этомъ отношеніи они представляютъ собою содержаніе христіанскаго сознанія, заимствованное учениками апостоловъ изъ личнаго сношенія съ ними, изъ ихъ устныхъ и письменныхъ наставленій. Наконецъ, въ непрерывности преданія писанія мужей апостольскихъ образуютъ собою первый связующій членъ между апостолами и послѣдующими поколѣніями до нашихъ дней ²⁾ — Намъ для своихъ цѣлей нѣтъ нужды подвергать

¹⁾ Klemens ad Cor. XL, 1. „τὰ βιβλὴ τῆς θείας γυνωσκειας“. *Funk* Die apostolischen Väter 1906, p. 55.

²⁾ Проф. Л И Писаревъ въ своемъ новомъ сочиненіи „Очерки изъ истории христіанскаго вѣроученія патристическаго періода“, т. I. „Вѣкъ мужей апостольскихъ“ Казань 1915, стр 11. очень высоко цѣнить писанія мужей апостольскихъ Католич авторъ I. Tixeront (Histoire des dogmes, I, p 115—116) считаетъ ихъ ниже не только апостольскихъ писаній, но и произведеній послѣдующихъ писателей, уступающими имъ „въ богатствѣ доктринъ и въ силѣ рефлексіи“. Извѣстный нѣмецкій ученый Fr Overbeck (Historische Zeitschrift Über die Anfänge der patristischen Literatur, 1882 Bd. 48 (N. F 12), SS 443—444, 448, 452—453) относитъ писанія мужей апостольскихъ къ „первоначальной литературѣ“ (Urliteratur S 426) и исключаетъ ихъ изъ патристической литературы. Последняя по нему выросла изъ внутреннихъ потребностей христіанскаго міра, въ связи съ вліяніемъ на него греко-римской литературы. Поэтому началомъ христіанской литературы нужно считать апо-

анализу всѣ писанія мужей апостольскихъ. Мы ограничимся только нужными намъ свѣдѣнiями изъ нѣкоторыхъ творенiй, гдѣ таковыя найдемъ.

Итакъ, какъ мы выше сказали, христіанамъ нужно было прежде всего заполнить тѣ свободныя мѣста, которыя образовались въ христіанскихъ общинахъ, вслѣдствіе смерти апостоловъ.—Евсевій ¹⁾ передаетъ со словъ Егезиппа: „Послѣ мученической кончины Іакова и вскорѣ затѣмъ послѣдовавшаго паденiя Іерусалима, оставшіеся въ живыхъ Апостолы и ученики Господни, по свидѣтельству преданiя, стеклись отовсюду: вмѣстѣ съ ними пришли и родственники Его по плоти; ибо и изъ нихъ многіе тогда были еще живы. Всѣ они держали совѣтъ о томъ, кого надобно признать достойнымъ преемникомъ Іакова,—и занять престолъ іерусалимской церкви единодушно удостоили Симеона, сына Клопова, о которомъ упоминаетъ и евангельское писаніе (Іоан. XIX, 25) и который, говорятъ, былъ дядя Спасителя, ибо этотъ сынъ Клоповъ, какъ повѣствуетъ Егезиппъ, почитался братомъ Іосифа“. Куда собрались „оставшіеся въ живыхъ апостолы“—рѣшить трудно; но вѣроятно, въ Палестину, на стогна разрушеннаго Іерусалима, ибо рѣчь шла о замѣщенiи каедръ Іакова Іерусалимскаго ²⁾ Однако нельзя ограничивать дѣятельность собравшихся апостоловъ только однимъ этимъ несложнымъ актомъ: время требовало общихъ распоряженiй и указанiй по многимъ вопросамъ; не одна іерусалимская, а вообще христіанскія общины нужда-

логетику. Однако „апологетическая литература въ своей первоначальной формѣ,—продуктъ весьма переходнаго положенiя—борьбы, которая должна была рѣшиться раньше или позже,—нашла въ такой именно формѣ свой натуральный конецъ съ этою борьбою“. Поэтому Овербекъ склоненъ начинать христіанскую литературу только съ ересеологовъ.

¹⁾ Цер. Ист. III, 11.

²⁾ Проф. А. Ив. Покровский (Соборы древней церкви. 1915 г., стр. 97—99) почему то не считаетъ нужнымъ даже просто упомянуть въ своемъ изслѣдованiи, въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ, объ этомъ собранiи апостоловъ. Если онъ приведенное свидѣтельство Евсевія и другiя параллельныя сообщенiя отрицаетъ, то, казалось бы, слѣдовало бы упомянуть и объ этомъ.

лись въ руководителяхъ послѣ смерти апостоловъ. Можно поэтому думать съ большою вѣроятностью, что тогда не къ одной іерусалимской церкви, но вообще въ христіанскія общины были поставлены епископы. Общее руководство ими, т. е. христіан. общинами, оставалось въ рукахъ апостоловъ; но, въ виду смерти большинства изъ нихъ, произошла перегруппировка и точное распредѣленіе общинъ между немногими апостолами, о чемъ сообщаетъ Оригенъ¹⁾. Тогда именно ап. Іоаннъ Богословъ получилъ въ удѣлъ М. Азію съ Ефесомъ во главѣ (Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν εἴληχεν) и оставался тамъ до временъ Траяна (Ἰωάννου δὲ παραμείνοντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων)²⁾. На томъ же соборѣ—нужно думать,—въ виду разрушенія Іерусалимскаго храма, были даны общія указанія относительно богослуженія и выработаны общія мѣры для борьбы съ усилившимися ересеями. Можетъ быть—и это очень вѣроятно—къ этому собору нужно отнести „вторыя распоряженія“ (αἱ δευτέραι διατάξεις) апостоловъ, о чемъ говоритъ Св. Иринеѣ³⁾: „Поступающіе согласно со вторыми распоряженіями апостоловъ знаютъ, что Господь въ Новомъ Завѣтѣ установилъ новое приношеніе... Эти приношенія не по закону, рукописаніе котораго Господь расторгнувъ уничтожилъ, но по духу, ибо „должно поклоняться Богу въ духѣ и истинѣ“. И посему и приношеніе евхаристіи есть не плотское, но духовное и по всему чистое... Творящіе эти приношенія въ воспоминаніе Господа не слѣдуютъ іудейскимъ ученіямъ, но духовно совершая службу, назовутся сынами премудрости“. Къ указанному же собору, по-видимому, имѣютъ ближайшее отношеніе такіа свидѣтель-

¹⁾ Въ недошедшемъ до насъ толкованіи на кн Бытія—см. у Евсевія, Ц. И. III, 1.

²⁾ Iren. adver haer L III, 3, 4 (Harvey. Т. II, p. 15)

³⁾ W. Harvey.. S Irenaei libros quinque adversus haereses. Contabrigiae. 1857. Т II, p. 500... Русск пер. 543. Это собственно изъ фрагментовъ сочиненій Иринея, открытыхъ Пфаффомъ въ Туринской бібліотекѣ въ 1715 году. Гарнакъ въ Texte und Untersuchungen (В. XX, Н. 3, 1900, S S. 1—69) подвергъ уничтожающей критикѣ подлинность этихъ фрагментовъ.

ства Св. Климента ¹⁾, еп. рим.: „И апостолы наши знали чрезъ Господа нашего І. Христа, что будетъ раздоръ объ епископскомъ достоинствѣ (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). По этой самой причинѣ они, получивши совершенное предвѣдѣніе, поставили вышеозначенныхъ (т. е. епископовъ—προεργημένους) и потомъ присвокупили законъ, чтобы когда они почіють, другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ служеніе (μετὰ τὸ ἐπιτροπὴν ἔδωκαν, ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δὲ δοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν“).—Слѣд., важнѣйшимъ дѣломъ собора было постановленіе епископовъ. Здѣсь умѣстно возбудить обычный вопросъ, какъ смотрѣть на епископовъ: можно ли видѣть въ нихъ преемниковъ апостоловъ или нѣтъ? Въ ученой литературѣ этотъ вопросъ рѣшается въ общемъ въ отрицательномъ смыслѣ съ небольшою ньюансами въ сужденіяхъ ²⁾. Конечно, епископы не были преемниками апостоловъ въ собственномъ или адекватномъ смыслѣ; но можно и должно назвать ихъ *ставленниками* апо-

¹⁾ *Funk*. Opera patrum Apostolicorum. V. I, p 114, 116 | Clemens ad Cor XLIV Русск. перев. 101

²⁾ Справедливо говоритъ *Pote* (Die Anfänge . S. 308 309) „служеніе апостоловъ было исключительное, высшее, и въ силу этого служенія имъ принадлежало всеобщее управленіе .. какъ скоро апостолы оставили эту жизнь, то не было болѣе на лицо никакого авторитета, который могъ бы избрать новыхъ апостольскихъ замѣстителей“ — Вопросъ объ апостольскомъ преемствѣ епископовъ былъ въ послѣднее десятилѣтіе затронутъ русскими учеными. При этомъ обнаружилось, что свящ *М. Оивейскій* (Духовн дарованія въ первоначальной христіан. церкви, Москва. 1907, стр. 76, 92) склоненъ рѣшать вопросъ болѣе въ отрицательномъ смыслѣ, чѣмъ другіе, представляя собою, т ск, лѣвую сторону по нему, епископы могутъ быть названы преемниками апостоловъ далеко не въ собственномъ смыслѣ, а по скольку они суть миссіонеры. Правую сторону въ рѣшеніи вопроса занимаетъ *проф. Вл Троицкій* (нынѣ архим Иларіонъ) (Очерки изъ исторіи догмата о Церкви. Сергіевъ Посадъ. 1913, стр. 209—211) Онъ полемизируетъ съ о Оивейскимъ и отчасти съ *проф В. Н. Мышцынымъ* (Устройство христіан. церкви въ первые два вѣка. Сергіевъ Посадъ. 1909, стр. 206—207), который по своимъ возрѣніямъ стоитъ ближе къ о. Оивейскому. Но всѣ упомянутые авторы сходятся въ признаніи вѣрнымъ сужденію *проф. А. В. Горскаго* (Исторія евангельская и церкви апостольской Изд 2-ое, 1902, стр 420) и цитируютъ изъ него слѣдующія фразы „Служевіе сіе (т. е апосгольское) было безпресмственно, въ собственномъ смыслѣ апостолы преемниковъ себѣ не имѣли и имѣть не могли

столовъ, т. е. епископское служеніе не явилось послѣ апостоловъ, съ нѣкоторымъ промежуткомъ времени по смерти ихъ, и не было создано по инициативѣ самихъ вѣрующихъ, а *непрерывно* ведетъ свое происхожденіе отъ самихъ апостоловъ. Епископамъ (и пресвитерамъ) апостолы передали часть своихъ полномочій—учительство и управленіе ¹⁾—разумѣется, въ значительно меньшемъ объемѣ,—и такъ же послали ихъ въ міръ, какъ Господь послалъ самихъ апостоловъ (Іоан. XXI, 21—23). Вотъ почему ап. Павелъ возводитъ всѣ церковныя служенія на самого І. Христа (Еф. IV, 11—12)

Какъ сложилась жизнь христіанскихъ общинъ послѣ поставленія къ нимъ епископовъ, какія теченія преобладали въ ней, какіе центры являлись господствующими и т. п.—для отвѣта на подобныя вопросы также не имѣется положительныхъ данныхъ ²⁾.

При апостолахъ, какъ извѣстно, большое значеніе для жизни имѣли взаимоотношенія іудео- и языко-христіанъ. Они не успѣли правильно сложиться еще къ самому концу 50-хъ годовъ, судя по посланію къ Римл., быть можетъ, даже обнаруживали извѣстную остроту въ 60-хъ годахъ (Ср. Еф. II, 11—22, Кол. II, 13—15). Но послѣ 70 года, т. е. паденія Іерусалима, іудео-христіане, какъ замѣчено, должны были склонить свою главу, поникнуть и смириться. Тогда, конечно, евангельское благовѣстіе ап. Павла восторжествовали, и языко-христіане почилы на лаврахъ. Но съ другой стороны, съ того времени языко-христіане, какъ просвѣщенные ап. Павломъ, не являются въ жизни уже такимъ активнымъ элементомъ, какъ прежде, ибо они уже не имѣ-

¹⁾ Вѣрно проф. *Вл. Троицкій* (Очерки изъ исторіи догмат, стр. 206, 210—211) подчеркиваетъ мысль о передачѣ епископамъ учительства и управленія

²⁾ Немногія данныя—всѣ—собраны и прекрасно изложены у *Н. Moeller'a*, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* B I Tübingen 1902 SS. 123—137

ли возбуждающаго ихъ противодѣйствія въ лицѣ іудео-христіанъ¹⁾ Тогда взоры христіанскаго міра, по крайней мѣрѣ азіатскихъ церквей, были прикованы къ дѣятельности одного изъ ближайшихъ учениковъ Христовыхъ оставшагося въ живыхъ ап. Іоанна Богослова, подвизавшагося въ Ефесѣ²⁾. Тамъ онъ основалъ самостоятельную христіанскую богословскую школу³⁾. Здѣсь объединились „пресвитеры“ Папія⁴⁾, другъ его Поликарпъ, родившійся въ 69 году. Изъ этой школы вышли—Св. Иринеѣ, Ипполитъ, понесшіе ученіе на западъ—въ Галлію, Римъ. Благодаря Св. Іоанну Богослову и его ученикамъ, особенно Поликарпу, проконсульская Азія сдѣлалась „духовнымъ центромъ христіанства“⁵⁾. Но если въ школу Іоанна Богослова собирались представители знанія, мысли и высокаго благочестія, то христіанскія массы простыхъ вѣрующихъ заботились главнымъ образомъ о томъ, чтобы имъ ходить путемъ „жизни“, а не „смерти“. Въ этомъ случаѣ памятникомъ характернымъ для христіанскихъ запросовъ и нуждъ является сочиненіе неизвѣстнаго автора „Ученіе 12-ти апостоловъ“. Что касается центровъ христіанской жизни, то для восточныхъ христіанъ такимъ былъ безспорно Ефесъ; у западныхъ христіанъ, по видимому, очень рано началъ считаться центромъ Римъ. Такъ заставляеть насъ думать 1 посл къ Коринтеянамъ Кли-

¹⁾ Ср. *K. Hackenschmidt*. Die Anfänge des catholisch. Kirchenbegriffs. S. 46 ~

²⁾ Евсев. Ц. И. III, 1, V, 24, III, 31. 39.

³⁾ *K. Hackenschmidt* Die Anfänge. S 46. Ср *Fr. Loofs* Leitfagen zur Studium der Dogmengeschichte. Halle 1906. S. 139 f.

⁴⁾ *Евсевій*. Цер. Ист. III, 39, V, 20 *Иринеѣ* Противъ ересей. III, 3, 4. *Гарнакъ* (Die Chronologie, I, S. 336. Ср. 658) считаетъ достовѣрнымъ, что Иринеевы „древніе пресвитеры“ ничто иное, какъ формы цитаціи Папіева сочиненія: пресвитеры говорятъ=Папій говоритъ Ср проф *Б. Меліоранскій* „Вопросъ о древности каноническихъ евангелій“, стр. 79 Журналъ министерства нар. просвѣщенія ч. CCCXIX. 1898, IX.

⁵⁾ *Lightfoot*. The Apostolic Fathers. V. 1 Par. II S. Ignatius. S. Polycarp, p. 424: „the Spiritual centre of Christendom“ *De Faye*, *Clement d' Alexandrie*. Paris. 1906, p. 8) *Гарнакъ* (Lehrbuch. B I. S 558, anm. 2) пытается ослабить этотъ фактъ. Объ этомъ подробнѣе будетъ послѣ.

мента, еп. римскаго. Очевидно, онъ считалъ Коринескую церковь подлежащею кругу его вѣдѣнія и надѣялся, что его голосъ будетъ признанъ авторитетнымъ, а наставленія возымѣютъ свое дѣйствіе.

Итакъ, древнѣйшимъ памятникомъ, характеризующимъ жизнь христіанъ послѣ 70 хъ годовъ, является ученіе 12-ти апостоловъ, или какъ западные называютъ его по первому греческому слову въ заглавіи Дидахе ¹⁾.—Дидахе неподражаемо рисуетъ положеніе христіанской церкви въ ея древнѣйшую эпоху ²⁾. По формѣ это сочиненіе представляетъ рядъ краткихъ наставленій касательно нравственной жизни—двухъ путей: жизни и смерти (I—VI гл.),—относительно литургической практики крещенія (VII гл.), постовъ и милостыни (VIII гл.), совершенія евхаристіи (IX—X гл.).

¹⁾ Однако не всѣ согласны съ этимъ По Гарнаку (*Texte und Untersuchungen*. В. II, 1. S. 87—88; 158—159), авторъ Дидахе уже пользовался посланіемъ Варнавы и книгю „Пастырь“ Ерма, но съ другой стороны, Дидахе зналъ уже Климентъ Алекс. и причислялъ его къ „γραφή“, т е Свящ Писанію Поэтому временемъ появленія памятника Гарнакъ считаетъ 135 (140)—165 гг. Но Функъ (*Funk Opera*. V. I, p. CXXXII) доказалъ, что, наоборотъ, авторъ посланія Варнавы пользовался Дидахе. Барденгевель (*Bardenhewer. Geschichte der altkir Litteratur*. В. I, 79—80) признаетъ доказательную силу за разсужденіями Функа и считаетъ, согласно съ большинствомъ ученыхъ, что Дидахе составлено еще предъ началомъ II в. Изъ русскихъ изслѣдователей проф. В. Н. Мышцынъ (*Устройство христ. церкви*. 273—274) относитъ Дидахе къ концу I или къ началу II в.; а проф. Л. И. Писаревъ (*Очерки*. I, стр. 6, примѣч.)—къ послѣдней четверти I в. Намъ думается, на основаніи содержанія и формы, нужно признать Дидахе древнѣйшимъ христіанскимъ памятникомъ, появившимся вскорѣ послѣ каноническихъ писаній, къ концу 70-хъ или въ началѣ 80-хъ годовъ. Мнѣніе Батифоля (*L'eglise naissante*, p. 125), что Дидахе нужно относить къ 60-му году,—или Сабатѣ и Мюнхена—къ половинѣ I в. нужно признать крайностью, неоправдываемою реальнымъ положеніемъ дѣлъ Дидахе знаетъ евангеліе Луки, которое никакъ не могло явиться къ 60-му году Мѣстомъ появленія памятника, кажется, единогласно признается Сиро-Палестина; авторомъ считается іудео-христіанинъ; онъ, между прочимъ, не пользуется посланіями ап Павла.

²⁾ По *De Faye* (*Clement d'Alexandrie*. Paris. 1906, p 21) „Дидахе быть можетъ вѣрный образъ христіанъ Целлы“.

2-ая часть (XI—XV) даетъ указанія относительно взаимно-общенія христіан. общинъ и жизни отдѣльныхъ изъ нихъ. Призывъ къ бодрости и указаніе на послѣднія времена—составляютъ заключеніе (XVI). Посланіе относится ко времени, когда христіанскія общины еще не были объединены въ каеолическую церковь (Ср. IX, 4; X, 5). О т. н. „regula fidei“ рѣчи еще нѣтъ; опредѣленныхъ указаній на лжеучителей еще не имѣется (Ср. XI). Церковная организація—самая простая; о пресвитерахъ нѣтъ упоминаній (Ср. XV гл.), значитъ, епископъ и пресвитеръ тогда еще не различались. Какъ очень важный признакъ древности посланія—существованіе въ жизни странствующихъ миссіонеровъ и пророковъ (XII—XIII).

Слѣдующимъ послѣ Дидахе памятникомъ мы считаемъ посланіе Варнавы. Появленіе его нужно относить къ концу 80-хъ или началу 90-хъ годовъ. Внѣшнихъ препятствій для этого нѣтъ ¹⁾; а внутренніе признаки указываютъ именно на эти годы. Данное посланіе знаменуетъ очень важный моментъ въ исторіи христіанскихъ общинъ, когда христіанство, привнося въ свою простую вѣру гносисъ, отдавало себѣ отчетъ въ своемъ достоинствѣ и правѣ и опредѣляло отношенія къ своему материнскому лону-иудейству. Послѣднее, понятное въ плотскомъ, буквальномъ смыслѣ, являлось его врагомъ.—Кромѣ введенія (I гл.) и заключенія (21 гл.), посланіе распадается на двѣ неравныя части, изъ которыхъ

¹⁾ Гарнакъ (Die Chronologie. B. I S 416) относитъ появленіе посланія ко времени отъ 80—100 г., однако ближе именно къ terminus ad quem, т. е. 130 году, ибо онъ находитъ въ 16-й главѣ посланія указаніе на созданіе Капитолійскаго Юпитера въ Эліи Капитолинѣ. Между тѣмъ Функъ (Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen. II, 77; Orega. V I S 7), наоборотъ, придавая большое значеніе указанію 4-й главы на выступленіе антихриста, приурочиваетъ появленіе посланія къ концу I в. Барденевефъ (Geschichte. B. I. S, 192—95), подробно разобравши аргументацію Гарнака и Функа, присоединился къ мнѣнію послѣдняго Проф Л. И. Писаревъ (Очерки I, 6 стр) полагаетъ время появленія посланія около 72 г.

первая (II—XVII)—дидактическая, вторая (XVIII—X)—правоучительная, примыкающая къ Дидахе (I—V). Цѣль всего посланія указана во вступительной главѣ I, 5: „ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν“ (Ср. II, 3: συναυφραίνονται αὐτοῖς (sc. πίστι, φόβος et cet.) σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις). Авторъ посланія желаетъ сообщить христіанамъ то, что самъ получилъ и благодаря чему они будутъ имѣть вмѣстѣ съ вѣрою и совершенное познаніе. Задача 1 й части доказать, что для христіанъ отнюдь не обязательенъ іудейскій законъ, какъ для прозелитовъ (С. III, 6: „ἵνα μὴ προσηρσώμεθα ὡς προσηλωτοὶ τῷ ἐκείνων νόμῳ.) Поэтому заблуждаются тѣ, которые говорятъ, что завѣтъ іудеевъ есть и нашъ. Однако это не значитъ, что христіанамъ нужно совершенно, такъ сказать, отказаться отъ ветхаго завѣта, отбросить его. Нужно только сдѣлать изъ ветхаго завѣта христіанское употребленіе, сообразное съ новымъ завѣтомъ. Мы должны „сдѣлаться духовными, храмомъ совершеннымъ Богу“ (Γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ Θεῷ, XV, 1). Все написанное въ ветхомъ завѣтѣ нужно понимать, какъ сказанное въ духѣ (ἐν πνεύματι). Весь ветхій завѣтъ нельзя толковать буквально, но только въ переносномъ смыслѣ. Такъ, Господь желаетъ не кровавыхъ матеріальныхъ жертвъ, но сокрушеннаго сердца (II гл.), не тѣлесныхъ постовъ, но добрыхъ дѣлъ (III гл.), не обрѣзанія плоти, но слуха и сердца (IX гл.) и т. д. Словомъ, чтобы пользоваться христіанамъ для своего познанія *ветхимъ завѣтомъ* и ветхозавѣтнымъ закономъ, *нужно понимать его духовно, въ переносномъ смыслѣ и толковать его аллегорически* ¹⁾.

Нѣкоторый свѣтъ на состояніе христіанскихъ общинъ къ самому концу I в. проливаетъ *первое посланіе къ Коринѳянамъ*. Изъ всѣхъ писаній мужей апостольскихъ—это единственный памятникъ, относительно времени появленія ко-

¹⁾ См. выше, стр. 201—203

тораго есть твердыя и признанныя даты¹⁾—97—98 гг. Конецъ 1-го столѣтія—это было время заключенія апостольскаго вѣка, т. ск. ликвидаціи, постепеннаго прекращенія того порядка вещей, который имѣлъ мѣсто при апостолахъ и вскорѣ послѣ нихъ: время угасанія харисмъ²⁾, свободныхъ служеній, смерти тѣхъ лицъ, которыя обращались съ апостолами. *Χάρισμα* теперь есть уже то положеніе, которое каждому указалъ Богъ въ соціальной жизни, и обязанность христіанина въ такомъ положеніи опредѣляется—быть солидарнымъ съ своими братьями и подчиняться или служить ближнимъ: „ὁποιασδήποτε ἑκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ—поучаетъ Климентъ-с. XXXVIII, I. Нѣтъ упоминанія въ посланіи его о странствующихъ миссіонерахъ, объ евангелистахъ, о дидаскалахъ или учителяхъ; идетъ, правда, рѣчь о пророкахъ, но ветхозавѣтныхъ (XVII, I; XLIII, I); подъ апостолами подразумеваются великіе апостолы, какъ Петръ и Павелъ. Чрезвычайныя, свободныя служенія, такимъ образомъ, уступаютъ или уже уступили мѣсто постояннымъ, еще не вполне опредѣлившимся, но обладающимъ властью. Какъ совер-

¹⁾ О Климентѣ, епископѣ римскомъ, какъ „третьемъ отъ апостоловъ“, при которомъ было возмущеніе (στάσις) въ Коринтской церкви, куда церковь римская (точнѣе ея предстоятель) написала весьма содержательное посланіе (potentissimos litteras),—упоминаетъ Св. Иринея (Contra haeres. III, 3, 3). По римскимъ епископскимъ спискамъ (Harnack. Chronologie I, 191), Климентъ управлялъ кафедрой девять лѣтъ, послѣ Лина и Анаклета—преемниковъ апп Петра и Павла (умершихъ въ 64 г.), бывшихъ епископами по 12-ти лѣтъ каждый; слѣдовательно, Климентъ проходилъ свое служеніе отъ 88—97 г. и посланіе его падаетъ на послѣдніе годы Домиціана или начало правленія Нервы (Harnack, Chronologie I SS. 251, 254, 255; ср. Bardenhewer Geschichte. I. 102). О написаніи посланія именно Климентомъ упоминаетъ Діонисій Коринтскій (Eusebій. Цер. Исторія IV, 29), прибавляя, что оно читалось въ церкви, — и Егезиппъ (—Цер. Истор. III, 16)

²⁾ Однако о харисмахъ упоминаетъ еще Св Иринея, напр, о харисмѣ пророчества („prophetiae gratiam“ (III, 11, 12; по Harvey. T. II, p. 51).

шился переходъ отъ харизматическихъ, чрезвычайныхъ, свободныхъ служеній къ твердо установленнымъ служеніямъ, къ должностнымъ священнымъ лицамъ—выяснить нѣтъ возможности. Даже спеціальныя изслѣдованія по этому вопросу не даютъ положительныхъ результатовъ¹⁾. Стоящія во главѣ общины лица носятъ слѣдующія наименованія—*ἡγούμενοι* и *πρεσβύτεροι* (I, III, XXI, XXXVII), *ἐπίσκοποι* (XLII), *πρεσβύτεροι καθεστραμένοι* (LIV); есть упоминаніе о діаконахъ (XLII). Какъ видимъ, терминологія не установилась и различіе между степенями не опредѣлилось²⁾. Однако уже твердо стоитъ право іерархическихъ лицъ начальствовать и повелѣвать и обязанность остальныхъ христіанъ подчиняться имъ: „Не всѣ епархи, не всѣ тысяченачальники. . . Но каждый въ своемъ чинѣ исполняетъ приказанія царя и полководцевъ“ (XXXVII, 3) Откуда же у игуменовъ или пресвитеровъ и епископовъ такое право? Климентъ даетъ ясный отвѣтъ: „Апостолы были посланы проповѣдывать евангеліе намъ отъ Господа І. Христа, І. Христосъ отъ Бога..“ (XLII) „И апостолы наши знали чрезъ Господа нашего І. Христа, что будетъ раздоръ объ епископскомъ достоинствѣ... почитаемъ несправедливымъ лишить служенія тѣхъ, которые поставлены самими апостолами или послѣ нихъ другими достоуважаемыми мужами“.

¹⁾ Проф. *А П Лебедевъ*. Харизматическіе учителя первенствующей церкви I и II в. Москва 1905, т. X, стр 3—26. *Свящ. М. Оливскій*. Духовныя дарованія въ первоначальной христіан. церкви, стр. 64—70, 72, 73 83. Ясно поставленъ вопросъ проф. Вл. Троицкимъ—Очерки изъ исторіи догмата, стр. 207... Для протестантской точки зрѣнія характерны разсужденія Гарнака (Texte und Unters. II, 1 SS 103—106. 120. 137. 141. 156 (passim). По мнѣнію его, въ апостольскомъ вѣкѣ церковная организація была двоякаго рода. обще церковная или харизматическая и мѣстная или іерархическая, послѣднее служеніе было административнымъ и экономическимъ Но съ теченіемъ времени іерархія возобладала: вытѣсненные съ своихъ мѣстъ харизматики обратились въ аскетовъ и положили начало монашеству

²⁾ Ср. Проф. *В П Мѣшицына* Устройство христ. церкви, стр 144

(XLIV) ¹⁾. Христианскія общины еще не представляли собою цѣлой церкви, и слово „καθολικός“ еще не прилагается къ церкви, но слово „ἔθνος“ употребляется въ посланіи Климента въ близкомъ къ „καθολικός“ смыслѣ, напр, говорится, что ап. Павелъ проповѣдывалъ правду во всемъ мірѣ (ἔθνος τὸν κόσμον—V, 7); что вѣрующіе избраны изъ всего міра (ἐν ἅλῳ τῷ κόσμῳ—LIX, 2). Представленіе о церкви, какъ тѣлѣ Христа, вполне обычно для автора посланія (гл. XXXVII, XXXVIII). Есть указаніе на культъ, на существованіе опредѣленныхъ литургическихъ правилъ и обрядовъ (гл. XL—XLI). „Будучи убѣждены въ этомъ (т. е. необходимости для человѣка быть смиреннымъ) и проникая въ глубины божественнаго вѣдѣнія, мы должны въ порядкѣ совершать все, что Господь повелѣлъ совершать въ опредѣленные времена (πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν. ὅσα ὁ θεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροῦς τεταγμένους—XL, 1) Первосвященнику дано свое служеніе, священникамъ назначено свое дѣло, и на левитовъ возложены свои должности; мірской человѣкъ связанъ постановленіями для народа“ (Τῷ γὰρ ὀρχιερεὶ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναί εἰσιν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστάχεται, καὶ λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπικεινται ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται—XL, 1, 5) Каждый изъ насъ, братья, пусть благодаритъ Бога за свое собственное положеніе (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστεῖτω), храня добрую совѣсть и съ благоговѣніемъ не приступая *опредѣленную правила служенія своего*“ (μὴ παρεχθαίνων τὸν ὄρεσμενον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα.. XII, 1). Въ рукахъ автора нашего посланія, по-видимому, находилось уже собраніе посланій ап. Павла (с. XLVII, 1—2): „Возьмите посланіе блаженнаго ап Павла. О чемъ онъ писалъ вамъ въ началѣ евангелѣйской проповѣди? („τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Τί πρῶτον ἤρῃ ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν) Здѣсь имѣется въ

¹⁾ См выше, стр 11

виду посланіе, конечно, къ Коринтеянамъ. Кромѣ того онъ пользуется посланіемъ къ Римл., къ евреямъ и, быть можетъ, къ Ефесянамъ (гл. XXXVII—XXXVIII, XLIII). Климентъ знаетъ свящ. писаніе и слова Бога (ἱεράς γραφάς, λόγῳ τοῦ Θεοῦ. ЛIII, 1 ср. XLV, 2); но подъ нимъ никакъ нельзя разумѣть новозавѣтный канонъ, а лишь писаніе вет. завѣта, какъ показываетъ контекстъ указанныхъ главъ. Онъ упоминаетъ „о славномъ досточтимомъ правилѣ святаго званія нашего“ (христіанскаго—τὸν εὐκλετῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα). Подъ словомъ „κανὼν“ здѣсь разумѣется, по-видимому, все христіанское преданіе—устное и письменное¹⁾—Основная мысль его посланія—утвердить единство церкви чрезъ авторитетъ начальствующихъ, которымъ вѣрующіе обязаны повиноваться. „Посланія Игнатія, говоритъ Батифоль²⁾, не настаиваютъ болѣе энергично на единствѣ христіанскихъ общинъ, чѣмъ—разумѣется—посланіе Климента. Къ нимъ мы и переходимъ.

Среди мужей апостольскихъ *Св. Игнатій* считается личностью наиболѣе богато одаренною; а *его посланія* не простымъ эхомъ того, во что вѣровали современные христіане, а до нѣкоторой степени отражаютъ его личныя размышленія и убѣжденія³⁾. Въ неразрывной связи съ посланіями Игнатія стоитъ посланіе Св. Поликарпа⁴⁾; въ нихъ изображается состояніе въ началѣ II в. церковей⁵⁾,

¹⁾ P Batiffol. L'eglise naissante et le catholicisme. Paris. 1909, p. 148.

²⁾ Ср Harnack. Lehrbuch. I 4 Aufl. S 355.

³⁾ I. Tixeront. Histoire des Dogmes I. Paris. 1909, p. 134—135. Что Игнатій среди мужей апостольскихъ являлся личностью выдающеюся—это, говоритъ Гольтцъ, не нуждается въ доказательствахъ (Ignatius von Antiochien. S. 145).

⁴⁾ Funk. Die Echtheit. S. 15 „Посланія Игнатія стоятъ и падаютъ съ нимъ“.

⁵⁾ Съ 30-хъ годовъ XIX в вопросъ о подлинности посланій Св. Игнатія принялъ направленіе, противоположное тубингенцамъ, и теперь большинствомъ изслѣдователей рѣшается въ положительномъ смыслѣ. Поворотъ положенъ основательно работою Т. Цана объ Игнатіи Ант. (Th. Zahn Ignatius von Antiochien Gotha 1873, SS VII—IX. 255.. 295.) Далѣе нужно упомянуть солидные труды—Функа (Die Echtheit der

къ которымъ они адресуются,—положеніе, въ которомъ находился самъ авторъ, а также характеръ ложныхъ доктринъ, которыя онъ поражаетъ. Эти доктрины онъ называетъ общимъ именемъ *heterodoxia*¹⁾; онъ приводитъ къ образованію іудейской схизмы²⁾ или къ докетизму³⁾. Въ противоположность „иноученію,“ или чуждому ученію, Св. Игнатій выставляетъ три главныхъ принципа— I. Христа, Церковь и христіанскую жизнь. Христосъ воплощенный—центръ его богословствованія: Христосъ—живущій въ церкви и въ каждомъ изъ насъ—развитіе Его. Вопреки докетамъ, Св. Игнатій стремится утвердить дѣйствительность воплощенія I. Христа и реальный характеръ Его страданій. „Славлю Іисуса Христа Бога, такъ умудрившаго васъ Ибо я узналъ, что вы непоколебимо тверды въ вѣрѣ, какъ будто пригвождены ко кресту Господа Іисуса Христа и плотію и духомъ, утверждены въ любви кровію Христовой, и преисполнены вѣры въ Бога-Слова, Единороднаго Сына, сущаго изъ рода Давидова по плоти, отъ Дѣвы Маріи, крестившагося отъ Іоанна, чтобы исполнить *всякую правду* истинно распять былъ за насъ плотію... Все это Онъ перетерпѣлъ ради насъ. И пострадалъ истинно, какъ и воскресъ не призраннымъ образомъ, а не такъ, какъ нѣкоторые изъ невѣрующихъ, стыдясь человѣческаго образа и креста и смерти Его, говорятъ, что Онъ кажущееся, а не дѣйствительное воспринялъ тѣло отъ Дѣ-

Ignatianischen Briefe. Tübingen 1883, SS. 133—138) и *Ляйтфута* (The Apostolic Fathers, p. II. V I. London 1885, p. 315—414) съ этого времени вопросъ о подлинности Игнатьевыхъ посланій получилъ болѣе или менѣе устойчивое рѣшеніе. Даже *Гарнакъ* (Die Chronologie I. S. 381. 406) оставилъ отрицательную точку зрѣнія на нихъ, призналъ ихъ подлинными и отнесъ къ 110—117 г.г. Подлинность посланій признаютъ *Reville* (Rev. de l'histoire de relig. XXII, S. 1 123 267), *Bardenhewer* (Geschichte I. SS. 132...), *Uhlhorn* Realencyklopädic. Nauk. B IX, 45. *Goltz* (Ignatius von Antiochien. S 1 f) и др.

¹⁾ Magn. VIII, 1; ср Polykar. III, 1

²⁾ Magn VIII, X Филад. VI

³⁾ Смир I, II, V.

вы и страдалъ призрачно...“¹⁾—Въ противовѣсъ всѣмъ дессидентамъ иномыслящимъ, живущимъ по-іудейски, Св. Игнатій выставляетъ единство церкви Христовой и богоутрежденность церковной іерархіи.—Уже Климентъ Рим. настаиваетъ на необходимости повиновенія вѣрующихъ установленной іерархіи; но онъ дѣлаетъ это по случайному поводу возмущенія въ Коринеской церкви. Посланія же св. Игнатія требуютъ повиновенія іерархіи во всѣхъ церквахъ и на принципиальныхъ основаніяхъ. Необходимость повиновенія церкви и церковной іерархіи, или точнѣе, возглавляющему епископу (ср. Игн. XIII) Св. Игнатій обосновываетъ на томъ, что церковь есть домъ Отца небеснаго, а епископъ посланникъ І. Христа²⁾. Несомнѣнно, обязанность вѣрующихъ сообразоваться съ велѣніемъ, „мыслию“ Бога; а между тѣмъ епископъ находится „въ мысли Іисуса Христа, а самъ Христосъ есть мысль Бога, поэтому необходимо согласоваться „съ мыслию епископа“³⁾.—Слова *ὁμόνοια*⁴⁾, *ἕνωσις*⁵⁾ и *ὑποτάσσειν*, т. е. единство церкви и необходимость повиновенія, подчиненія ей—у Св. Игнатія, какъ раньше и у Климента—часто повторяются. По Св.

¹⁾ Ad Smyrnaeos, I... „τὸν Θεὸν Λόγον, τὸν μονογενῆ υἱὸν, ὄντα δὲ ἐκ γενου; Δαβὶδ κατὰ σαρκά, ἐκ Μαρίας, τῆς παρθένου, βαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσι δικαιοσύνη ὑπ’ αὐτοῦ... ἢ „Ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι’ ἡμᾶς Καὶ ἀληθῶς, ἔπαθεν, καὶ οὐ δοκῆσει, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστη; ἀλλ’ οὐχ ὥσπερ τινες τῶν ἀπίστων, ἐπαχρησόμενοι, τὴν τοῦ ἀνθρώπου πλίσιν καὶ σταυρὸν καὶ αὐτὸν τὸν θῆναι τον λέγουσιν, ὅτι δοκῆσει καὶ οὐκ ἀληθεῖα ἀνείληφε το ἐκ τῆς παρθένου σῶμα καὶ τῷ δοκεῖν πέπονθεν. . Ср. Еф. XX, 2; VII, 2; XIX. Тралл. IX. Римл. VII, 2. *Funk*. V II, p 144.

²⁾ Еф. VI, 1: „πάντα γὰρ ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἴδιαν οἰκονομίαν, οὕτως αὐτὸν δεῖ ἡμᾶς δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. Τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν τῷ κυρίῳ παρестῶτα (*Funk*. V. II, p. 188). См. *Magn*. VII.

³⁾ Ad Ephesios, III, 2: „συντρέχετε τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, πάντα κατὰ γνώμην πράττει τοῦ πατρὸς... οὐκ οὖν καὶ ἡμᾶς χρὴ τῆν κατὰ γνώμην θεοῦ ἐν Χριστῷ.—IV, 1 „Ὅθεν καὶ ὑμῖν πρέπει συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπίσκοπου γνώμῃ (—V II, p. 184).

⁴⁾ Еф. IV—V, *Magn*. XV, Филад. VIII.

⁵⁾ Филад. VIII. Ср. Поликар. I, 1.

Игнатію, ієрархія существуетъ повсюду съ епископомъ во главѣ, съ пресвитеріумомъ и діаконами¹⁾. „Всѣ послѣдуете епископу, какъ І. Христосъ—Отцу, а пресвитерству, какъ апостоламъ. Діаконовъ же почитайте, какъ заповѣдь Божию. Безъ епископа никто не дѣлай ничего, относящаго до церкви... Гдѣ будетъ епископъ, тамъ долженъ быть и народъ“ (Смир. VIII). „Ничего не дѣлайте безъ епископа и пресвитеровъ“. (Магн. VII) Ляйтфутъ²⁾ вѣрно передаетъ мысль Игнатія, когда говоритъ: „епископъ есть центръ каждой индивидуальной церкви, какъ І. Христосъ центръ универсальной церкви“ Такимъ образомъ, мы подходимъ къ правильному пониманію единственнаго въ до-ересеологической (до Св. Ириней) литературѣ выраженія у Св. Игнатія „καθολικός“ (καθολική ἐκκλησία—Смыг. VIII, 2)³⁾. Оно указываетъ на идеальное единство—„каеоличность“ церкви во І. Христѣ, что побуждаетъ каждую отдѣльную общину къ строгому соорганизованному единству. Здѣсь такимъ образомъ не имѣетъ мѣста та реальная противоположность каеолической церкви еретикамъ, какъ у Ириней и Тертуліана, а противопоставленіе каеолической церкви, какъ единого цѣлаго, отдѣльнымъ общинамъ⁴⁾.

Изъ другихъ существенныхъ вопросовъ христіанской жизни мы находимъ краткое указаніе на необходимость слѣдовать евангелію и свящ писанію ветхаго завѣта⁵⁾. Причемъ, обращаетъ на себя вниманіе такое явленіе; что

¹⁾ Филад. II, Тралл. III, 3, XIII, 2 Ср Еф II, 2; IV, Магн II

²⁾ The Apostolic Fathers, p. II. v. II S. I, p. 310.

³⁾ Въ новомъ изданіи Funk'a 1901 (V. II, p 150) выраженія „ἡ καθολική ἐκκλησία“ нѣтъ, а стоитъ ὁ Χριστός, τὰς αὐτῆς ὁμοίωνος στρατῶν παρέστη κεν ὡς ἀρχιστρατήγῳ τῆς δυνάμεως κυρίου. Въ краткомъ же изданіи 1906 года (p 104) Функъ снова возвращается къ традиціонному тексту

⁴⁾ Ср Uhlhorn. Realencyklopädie Hauck'a B. II S 54. Lightfoot, P II v. II S. I, p 310 Ср Проф Мышцынъ Устройство христ церкви, стр 306, примѣч

⁵⁾ Ad Philad. V, 1 „προσφωγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς στρατὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίαις 2 καὶ τοῖς προφήταις ὡς ἀπατῶ ὡς Χριστὸν κατὰ τὴν αἰωνότητα“ (Funk II, p 132) Ср. Смир VII, 2.

высокая важность новозавѣтныхъ писаній въ представленіи нѣкоторыхъ—безъ сомнѣнія, іудео-христіанъ—настолько еще мало сознавалась, что выше ихъ ставились писанія ветхаго завѣта. „Умоляю васъ—пишетъ Игнатій—ничего не дѣлайте по любопренію, а по ученію Христову. Я слышалъ отъ нѣкоторыхъ слова: „если не найду въ древнихъ (т. е. писаніяхъ), то не повѣрю евангелію. Таковымъ я говорю: для меня древнее—Иисусъ Христосъ, неправильно понимать Его—явная гибель“¹⁾. У св. Игнатія нѣтъ упоминанія о *regula fidei*, но есть рѣчь „о догматахъ.“ „Старайтесь, пишетъ онъ магnezійскимъ христіанамъ, утвердиться въ догматахъ (*ἐν τοῖς δόγμασιν*) Господа и апостоловъ, чтобы во всемъ, что дѣлаете, благоуспѣвать плотію и духомъ, вѣрою и любовью, въ Сынѣ и въ Отцѣ и въ Духѣ, въ началѣ и въ концѣ“ (—XIII, 1; ср. Еф. XIV, 1). Повидимому, подъ „догматами“ разумѣется вся совокупность христіан. ученія теоретическаго и нравственнаго. Въ посланіи къ Смирнійцамъ I—II св. Игнатій даетъ очень полное для своего времени ученіе о лицѣ Иисуса Христа²⁾.—Изъ литургическихъ предметовъ есть упоминаніе о таинствахъ евхаристіи (Еф. XIII; Филад. IV; Смир VIII), а у Поликарпа о бракѣ, который долженъ былъ заключаться съ согласія епископа и „о Господѣ“ (*μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου.. κατὰ Κύριον*—с. V, 2).—Главное значеніе посланія Игнатія имѣютъ въ ученіи о церковной—точнѣе іерархической организаціи. Они представляютъ монархическую (а не коллегіальную, пресвитерскую) организацію христіанскихъ общинъ, какъ уже почти повсюду завершившіяся

¹⁾ Ad Philad VIII, 2 „μηδὲν κατ' ἐρίθειαν πρόσσετε, ἀλλὰ κατὰ χριστοραθίαν. ἤκουσα γὰρ τινῶν λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὐρω τοῦ εὐαγγελίου οὐ πιστεύω. Τοῖς δὲ τοιοῦτοις γὰρ λέγω, ὅτι ἐμοὶ ἀρχαία ἔστιν Ἰησοῦς Χριστός, οὐ παρακοῦσαι πρόδηλος ὄλεθρος (Funk. V. II, 138)

²⁾ См. у Goltz'a, Ignatius von Antiochien. SS. 14—37.

фактъ и съ удивительною опредѣленностью, ясностью указываютъ на трехстепенную іерархію¹⁾.

Къ посланіямъ Св. Игнатія тѣсно примыкаетъ по содержанию и по духу посланіе Св. Поликарпа, написанное къ филиппіямъ по поводу смерти св. Игнатія и потому стоящее по вопросу о подлинности въ неразрывной связи съ его посланіями²⁾. Здѣсь также содержатся увѣщанія подчиняться іерархіи (V, 3), оставить пустое и тщетное ученіе и вѣровать І. Христу (II, 1—3) и обратиться къ преданному изначала слову (VII, 2: „ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδόντα λόγον ἐπισηρῆφωμεν“). „Будемъ служить Господу, взываетъ Поликарпъ (VI, 3) со страхомъ и благовѣніемъ, какъ Самъ Онъ заповѣдалъ и какъ—благовѣствовавшіе намъ апостолы, а также пророки, которые возвѣстили намъ пришествіе нашего Господа“ (:...„καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι, καὶ οἱ προφῆται“...). Св. Поликарпъ увѣщаваетъ подражать въ терпѣніи Павлу и прочимъ апостоламъ (IX, I. „Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις“). Судя по цитатамъ, авторъ зналъ уже 9 посланій ап. Павла³⁾ и предворяетъ ссылку на нихъ знаменательнымъ выраженіемъ „εἰδότες ὅτι“ (с. I, IV, V).

Изъ мужей апостольскихъ мы упомянемъ еще Папія, еп. Іерапольскаго, друга Св. Поликарпа. Фрагменты изъ его сочиненія: „Изъясненіе Господнихъ изреченій“ (λογίων χοριακῶν ἐξήγησις), сохраненные отчасти Св. Иринеємъ (Contr. haer. V, 33, 4) а главное Евсевіемъ Кессар. (Цер. Ист. III, 39),—знакомятъ насъ съ отношеніемъ христіанъ то-

¹⁾ См. проф. В. П. Мишуринъ. Устройство христ. церкви, стр 294, 317—318 *Baradenhewer*. Geschichte. B. I S. 134.—*Цанъ* (*Zahn* Ignatius. S. 296, 299) признаетъ здѣсь ясное указаніе на трехстепен. іерархію и монархическаго епископа (monarchische Episcopat). Но монархическаго епископа не было еще, до его мѣвнiю, въ Филиппахъ (S 297) и по всей вѣроятности въ Коринѣ. Поэтому „одинъ независимый отъ критическаго сужденія о нашихъ восьми (т. е. † Поликар.) посланіяхъ фактъ есть тотъ, что ко времени ихъ возникновенія монархич. епископатъ утвердился въ М. Азіи, но отнюдь не былъ распространенъ во всей церкви“.

²⁾ *Funk*. Die Echtheit der Ignat. Briefe. S. 133, 138, *Harnack*. Die Chronologie. I. S. 381. 406.,

³⁾ Cp. I. *Werner*. Texte und Untersuchungen. B. VI, 2. S. 16.

гдашняго времени къ источникамъ своего ученія, т. е. къ священ. преданію и писанію. „Я не премину изложить тебѣ, пишетъ Папій, что *хорошо узналъ отъ старцевъ и хорошо запомнилъ* (ἐμαθὼν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα) и присоединить объясненія для подтвержденія истины. Ибо я держался не тѣхъ, которые подобно многимъ, говорятъ много, а тѣхъ, которые учатъ истинѣ (τάληθῆ διδάσκουσιν), я сообразовался не съ тѣми, которые припоминаютъ чужія (для христ. ученія) заповѣди, а съ тѣми, которые держатся заповѣдей, *преданныхъ отъ Господа для вѣры и происходящихъ отъ самой истины* (τας παρὰ τοῦ κυρίου τῆ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς ἀληθείας) Если мнѣ случалось встрѣчать кого либо обращавшагося со старцами, то я спрашивалъ объ ученіи старцевъ, напр, что *говорилъ* (εἶπεν) Андрей, что Петръ, что Филиппъ, что Тома или Иаковъ, что Иоаннъ или Маттеѣй, либо кто другой изъ учениковъ Господа (...τι ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν—σε εἶπεν), что говорятъ Аристіонъ и пресвитеръ Иоаннъ ученики Господа (Ἀριστιῶν καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν)¹⁾ Я полагалъ, что *книжныя свѣдѣнія не столько* принесутъ мнѣ пользы, сколько *живой и вѣчный голосъ* (τὰ ἐκ τῶν βιβλίων οὐ τοσοῦτον μὲ ὠφελεῖν ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης)²⁾. Далѣе перефразируетъ Евсевій: „тотъ же писатель рассказываетъ много и другого, что будто бы дошло до него по неписанному преданію (ἐκ παραδότηως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἦκοντα παρατίθεται). Въ заключеніе главы

¹⁾ Подчеркнутыя нами глагольныя формы εἶπεν и λέγουσιν—имѣютъ полемическое значеніе противъ тѣхъ, которые кромѣ Иоанна Богослова признаютъ еще пресвитера Иоанна. См прив. доцентъ *М. Посновъ*. О личности Основателя христіанской церкви. С-Петербургъ. 1910, стр 67. Вѣрно подмѣтилъ *Ф. Хр. Бауръ* (Geschichte der christl. Kirche. I. 1863. S 83): „Папій, который имѣлъ особый интересъ къ непосредственнымъ наслѣдникамъ апостольскаго времени, при всемъ томъ не называетъ въ извѣстномъ мѣстѣ (Евсев. Цер Ист. III, 39) ни ап. Павла, ни кого-л изъ его круга“.

²⁾ *Eusebius. Werke. B. II, I. Kirchengeschichte III, 39, p. 286—292.*

Евсевій дѣлаеть снова довольно большія выдержки изъ сочиненія Папія относительно происхожденія нашихъ двухъ первыхъ евангелій. Самъ Евсевій относится къ Папію весьма неблагоклонно: онъ порицаетъ его за то, что онъ держался ученія о 1000-лѣтнемъ царствѣ І. Христа, „не понявши чего либо, сказаннаго апостолами таинственно въ образахъ, потому что былъ челоуѣкъ ума, кажется, весьма ограниченнаго (*σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὄν τὸν νοῦν...*). Этотъ „не-историческій“ выпадъ Евсевія характеризуетъ не столько Папія, сколько его самого, причемъ не къ чести его, какъ перваго церковнаго историка. На томъ основаніи, что Папіій держался ученія о 1000-лѣтнемъ царствѣ І. Христа, Евсевій не могъ заключать объ его „ограниченномъ умѣ“. Этого ученія во I—II-мъ вѣкѣ держались очень многіе, и въ томъ числѣ Иринея, который, какъ и Евсевій сознаеть, съ уваженіемъ относился къ Папію, другу его учителя Поликарпа.—Намъ кажется самъ Папіій заслуживающимъ глубокаго уваженія, какъ поставившій такой серьезный вопросъ, а выдержки, сдѣланныя изъ его сочиненія Евсевіемъ, чрезвычайно важными.

Слова Папія свидѣтельствуютъ о томъ, что въ первой половинѣ II в. явилось среди лучшихъ и сравнительно образованныхъ христіанъ стремленіе—отдать себѣ ясный отчетъ въ томъ, чему училъ и чтó творилъ Господь І. Христосъ (*τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*). Все, сохранившееся отъ І. Христа, было извѣстно подъ именемъ „преданія“, *παράδοσις*; т. е. полученнаго наслѣдія. Преданіе раздѣлялось на писанное и неписанное (*παράδοσις ἄγραφος*). Ученіе Христа было записано уже—и это хорошо извѣстно Папію—Матеемъ и Маркомъ, а также Св. Іоанномъ Богословомъ (ср. его извѣстіе о женѣ, ятой въ прелюбодѣянніи, какое могло быть заимствовано только изъ 4-го еван.), и несомнѣнно существовали многія другія свящ. и не свящ. книги. Книгъ

которыя претендовали на вѣрное изложеніе Христова и христіанскаго ученія въ первой половинѣ II в., очевидно, было весьма много. Испытывая на первыхъ порахъ потребность въ назидательной литературѣ и не приведя еще—нужно думать—въ полную извѣстность собственно христіанскихъ апостол. писаній или, какъ сказано выше, не вполне еще цѣня *новыя* книги въ сравненіи съ *древними*, христіане, больше, разумѣется, іудео-христіане—пользовались *апокривами*, появившимися на палестинской или греческой почвѣ—напр., книгою Юдиѣе (1 Клим. LV), Товитъ (2 Клим. XVI, 4 и посл. Поликарп. X, 2); читали 1 Маккав. книгу (Тертул. противъ іудеевъ 4 гл.), псалмы Соломона и кн. Іисуса сына Сираха; іудейскія наставленія прозелитамъ даютъ себя знать въ Дидахе, въ его разсужденіяхъ о двухъ путяхъ (I—VI). Псевдо-эпиграфич. книга Еноха цитируется въ посланіи Іуды (ст. 14) и Варнавы (с. IV и XVI); въ послѣднемъ посланіи (с. XII) приводится текстъ изъ 4-й Ездры, у Ерма есть ссылка на прочество Елдада и Модата (Видѣн. II, 3); мученичество Исаи упоминается у Іустина въ разговорѣ съ Трифономъ (гл. 120). Иногда книги іудейскія перерабатывались въ христіанскія, что случилось съ извѣстнымъ апокрифомъ „Завѣтъ 12-ти патріарховъ“, гдѣ, по примѣру кн. Быт гл. XLIX, сыновьямъ Іакова влагаются въ уста пророчества относительно явленія Христа и Его смерти и т. п. Затѣмъ началось творчество на христіан. почвѣ, первоначальниками памятниками чего являются—различныя апокрифическія евангелія и дѣянія разныхъ апостоловъ, посланія и гомиліи, сохранившіяся отчасти до нашего времени. Потомъ уже идутъ писанія мужей апостольскихъ. Но эти писанія долго смѣшивали съ апостольскими, каноническими богодухновенными. Напр., Дидахе Климентъ Алек. называетъ *γραφή*, т. е. причисляетъ къ свещ. писанію. Оригенъ считалъ книгу „пастырь“ Ерма „боговдохновенной“, а посланіе Варнавы называлъ „собор-

нымъ“ или „каеолическимъ“ и т. д. 1).—Такъ вотъ въ какомъ запутанномъ положеніи находился вопросъ объ истинныхъ христіанскихъ книгахъ и христіанскомъ полезномъ чтеніи. Не удивительно, если люди злонамѣренные, а можетъ быть, и неразумные начали примѣшивать къ христіанству „чуждыя ученія“. Отсюда видна вся благовременность попытки Папія—провѣрить и утвердить подлинное ученіе І. Христа. Необходимость въ такомъ опытѣ вполне созрѣла. *Методъ*, избранный для этой цѣли Папіемъ, очень правиленъ. „Я полагаю, говоритъ онъ, что книжныя свидѣнія (τὰ ἐκ τῶν βιβλίων) не столько принесутъ мнѣ пользы, сколько живой и вѣчный голосъ (τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενοῦσης). Дѣйствительно, при указанномъ выше положеніи дѣлъ, книгамъ нельзя было довѣрять, ихъ необходимо было провѣрять. Чѣмъ? Живымъ и вѣчнымъ голосомъ—думалъ Папій, т. е. тѣмъ живымъ преданіемъ, которые онъ искалъ у „пресвитеровъ“, т. е. апостоловъ, учениковъ самого Господа. Какой глубоко вѣрный критерій! Правда, правильный методъ, вѣрный критерій не предохранили самого Папія отъ ошибокъ. Онъ, по-видимому, признавалъ евангеліе отъ евреевъ, какъ *ἱεροφύ*, изображаетъ 1000-лѣтнее царство Христа словами апокалипсиса Варуха (Апокал. Вагисч. XXIX, 5, ср. *Ириней*, противъ ерес V, 33). Но не будемъ ригористичны въ сужденіяхъ о немъ, подобно Евсевію: стоятъ головою выше своего времени есть рѣдчайшій удѣлъ избранныхъ.

Къ началу второго десятилѣтія II в, относится памятникъ языческаго происхожденія, но проливающей случайный свѣтъ на состояніе христіанскаго богослуженія въ то время. Мы имѣемъ въ виду письмо Плинія Мл., проконсула Виенніи, къ имп. Траяну, появившееся въ 111—

1) Проф. *Л Юнгеровъ*. Общее историко-критическое введеніе въ свящ. ветхоз книги. Казань. 1902, стр. 144. 155. Проф. *Л И. Писаревъ*. Очерки стр. 7, примѣч 2

112 г. ¹⁾ Плиніи между прочимъ сообщаетъ Траяну: „они (христіане) клянутся, что вся ихъ вина состоитъ въ томъ, что имѣютъ обыкновеніе сходиться въ извѣстный день предъ разсвѣтомъ (*stato die ante lucem convenire*) и пѣть попеременно другъ съ другомъ пѣснь Христу какъ Богу (*carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem*), а также обязывать себя клятвою не на злодѣяніе какое-нибудь, но чтобы не совершать ни воровства, ни разбоя, ни прелюбодѣянія, не нарушать вѣрности, не отказываться отъ залога, если бы это потребовалось. Сдѣлавши это, они обыкновенно расходились, а потомъ снова собирались для принятія пищи, обыкновенной, впрочемъ, и невинной“. Литургисты усматриваютъ здѣсь указаніе на совершеніе утрени и агапъ съ евхаристіей ²⁾).

Мужи апостольскіе, нѣкоторые творенія которыхъ мы только что разсмотрѣли, судя по ихъ содержанію, формѣ и языку, были люди, какъ уже и замѣчено, простые, неученые, не-образованные. Но вотъ въ 20-хъ годахъ II в. среди христіанскихъ писателей появляются *апологеты*, стоявшіе въ уровень съ просвѣщеніемъ своего времени; нѣкоторые изъ нихъ, какъ Іустинъ, до своего обращенія принадлежали къ философскому классу. Всѣ вообще они знали языческую миеологию, изучили современные имъ науки, въ частности философію, имѣли широкій взглядъ на государственную и гражданскую жизнь. Отъ нихъ ведетъ свое начало христіанская наука, древнѣйшій видъ которой апологія и тѣсно связанная съ нею полемика ³⁾.

Апологеты были вызваны къ дѣятельности великими нуждами своего времени. Христіанская религія, обла-

¹⁾ *Harnack*. Die Chronologie. В. I. S. 256.

²⁾ Проф *М. Н. Скабаллановичъ* Толковый типиконъ В. I. Кіевъ, 1910, стр 147.

³⁾ Историкъ Фил. Шаффъ (*Phil Schaff* Geschichte der alten Kirche. Leipzig. 1869) I Abth. S 185) различаетъ апологін дефенсивныя и оф. фенсивныя, послѣднія по нему относятся къ полемикѣ

дая абсолютной истиною, отличалась исключительнымъ характеромъ, не вступая ни въ какіе компромиссы съ бывшими религіями—съ языческой и іудейской; христіане выступали, какъ новый „третій родъ“ людей, однако они всё были или прежніе язычники или іудеи. Значить, христіанство существовало на счетъ послѣдователей другихъ религій и угрожало бытію ихъ. Отсюда понятна съ исторической точки зрѣнія вражда противъ него со стороны язычества и іудейства. „Іудеи вооружаются противъ нихъ (т. е. христіанъ), какъ противъ иноплеменниковъ (*ἄλλοφύλοι*), и эллины преслѣдуютъ ихъ“¹⁾. Язычество выставило противъ христіанства всю свою физическую силу и духовную мощь. Противъ христіанства выступили и государ. правители, и образованные люди, и чернь. Христіанамъ были приписаны грубѣйшіе пороки и на нихъ возведены были страшныя преступленія. Ихъ обличали и въ безбожія, и въ гнусныхъ противъ нравственности поступкахъ, и въ „ненависти къ человѣческому роду“ (*odium humanae generis*), т. е. человѣческой культурной и соціальной жизни. Въ концѣ концовъ ихъ объявили людьми, которымъ „не должно существовать“ (*vos licet non esse*). Іудеи видѣли въ нихъ „назорейскую ересь“, своихъ же отщепенцевъ, но извратившихъ ихъ ученіе, поправившихъ свое лоно и отказавшихся отъ своей матери.—Отъ такихъ то ужасныхъ и мрачныхъ обвиненій нужно было защитить христіанство. Большинство апологетовъ выступало противъ язычниковъ, и только двое Аристонъ и Іустинъ Мученикъ защищали христіанство отъ іудеевъ; причемъ послѣдній писалъ апологіи и противъ нападокъ со стороны язычниковъ. По своему происхожденію апологеты раздѣляются на греческихъ и латинскихъ; первые стремятся преимуществен-

¹⁾ Посланіе къ Діогнету V, 17.

но выяснить истинность и разумность христианства¹⁾, его способность удовлетворить высшимъ интеллектуальнымъ запросамъ человека; вторые хотятъ доказать право христианской религіи на легальное положеніе (*religio licita*) и съ особою любовью останавливаются на его чистомъ возвышенномъ нравственномъ ученіи и благотворномъ вліяніи поэтому на социальную и личную жизнь.—Нѣкоторые апологеты обращались съ своими апологіями для защиты христианства къ высшей языческой власти: такъ Квадратъ пишетъ Адриану, Аристидъ Антонину Пію, Аеиногоръ Марку Аврелію и Коммоду, Св. Іустинъ Муч. адресовалъ свои апологіи къ императору Антонину Пію, усыновленному имъ Марку Аврелію и Луцію Веру, священному сенату и всему вообще римскому народу. Они апеллировали къ правовому чувству тѣхъ, которые сами называли себя друзьями человечества и философами, и, отклоняя подозрѣнія противъ христіанъ въ политическихъ замыслахъ, убѣждали, что отъ христіанъ далеки какія бы то ни было враждебныя намѣренія противъ существующей власти. Другія апологіи направлялись къ цѣлому языческому обществу, эллински образованному, раскрывая ему всю безосновательность и нелѣпость тѣхъ обвиненій и наговоровъ на христіанъ, которые раздавались изъ устъ особенно черни, и наоборотъ, указывая на неудовлетворительность и даже извращенность языческой религіозности.—Третья группа апологій назначалась отдѣльнымъ лицамъ, конечно образованнымъ, близко стоявшимъ

¹⁾ Св. Іустинъ (Разговоръ съ Трифономъ гл. VIII) называетъ христианство „философіей единой, твердой и полезной“ (*ταυτήν μόνην εὐρίσκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφερον*).—Otto. *Corpus apologetarum*, t. I, 2. Ienae. 1877, p. 32). *Милетіадъ* писалъ „въ защиту той философіи, которой самъ держался“ (Eusebius. *Kirchengeschichte* V, 17, p. 472: „περὶ ἧς μετρεῖ φιλοσοφίας“). У *Тамбьяна* есть выраженіе: „ἡ καθ' ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία“.—Otto. VII. 1851, p. 133.

къ авторамъ апологій и высказывавшимъ имъ тѣ или иныя сомнѣнія и недоумѣнія относительно христіанства. Таковы—книги Теофила къ Автолику, посланіе къ Діогнету, діалогъ Октавій Мпнуція Феликса.—Общая задача апологій состояла, какъ видно, въ отраженіи возводимыхъ на христіанъ обвиненій; цѣль же ихъ—привлеченіе язычниковъ къ христіанству и установленіе мирныхъ благожелательныхъ отношеній. Указанной цѣли помогало положительное раскрытіе высоты и глубины христіанства. Нѣкоторые апологеты противопоставляли духовный монотеизмъ христіанской религіи языческому политеизму и легко выяснили разумность перваго. Они переходили вообще на разсмотрѣніе отношеній христіанства къ язычеству и съ радостью признавали заключавшіеся въ язычествѣ зерна и зародыши истины, въ особенности они отмѣчали глубоко-разумное въ языческой философіи и указывали на его совпаденіе съ ученіемъ откровенія. Нѣкоторые апологеты, какъ напр. Св. Іустинъ, признавали чрезвычайно большое значеніе за языческой философіей, наоборотъ, другіе, какъ Тертуліанъ, весьма недовѣрчиво относились къ ней. Однако всѣ соглашались въ томъ, что очевидныя заблужденія языческой религіозной и философской мысли свидѣлствуютъ о безсиліи челоука удовлетворить высшимъ запросамъ своей души простыми естественными силами. Человѣческая душа нуждается въ божественномъ, сверхъестественномъ просвѣщеніи. Все, что было въ прошлой языческой исторіи цѣннаго, истиннаго и возвышеннаго, веда свое происхожденіе отъ божественнаго Логоса. „Всему челоуѣческому роду всѣяно (ἐμφυτον) сѣмя Его (σπέρμα τοῦ λόγου). Логосу причастенъ (μετέσχε) весь родъ челоуѣческій... Согласно съ Логосомъ жили Сократъ и Гераклитъ и имъ подобныя¹⁾).

¹⁾ Св. Іустинъ. Апол. II, 8, стр. 10 Апол. I. 46 *Otto*. *Corpus apologetarum*, t I 1, p 228 128).

И наоборотъ, всякое заблужденіе въ языческой исторіи должно быть отнесено на счетъ естественнаго разума. Свободны отъ заблужденія тѣ, которые были просвѣщаемы Богомъ,—таковы іудейскіе пророки. Отсюда является необходимость сдѣлать поворотъ отъ языческихъ философовъ къ (іудейскимъ) пророкамъ, какъ обладателямъ божественныхъ истинъ¹⁾. Эти пророки, авторы св. іудейскихъ книгъ, играютъ въ апологетикѣ II в. выдающуюся роль. Исполненіе ихъ пророчествъ свидѣтельствуетъ, съ одной стороны, о божественномъ посольствѣ І. Христа, Основателя христіанства, а съ другой стороны удостовѣряетъ ихъ самихъ, какъ людей, говорившихъ согласно волѣ Божіей. Для апологетовъ доказательствомъ или ручательствомъ истинности христіанскаго ученія служатъ не столько самъ Господь и Его чудеса, не апостолы и ихъ писанія, сколько пророки и ихъ предсказанія. Пророкамъ приписывали необычайную древность, ихъ вѣкъ возводили къ болѣе раннему времени, чѣмъ начало греческой исторіи и греческой литературы²⁾. Греческіе философы пользовались пророками, какъ лучшимъ источникомъ. Платонъ заимствовалъ свое ученіе у Моисея и т. п. —Полемика съ іудеями сосредоточивалась главнымъ образомъ на выясненіи смысла ветхозавѣтныхъ пророчествъ (см. разговоръ св. Іустина съ Трифономъ).

Мы, примѣнительно къ своей задачѣ, не имѣемъ нужды входить въ частное разсмотрѣніе апологетовъ и дѣлать анализъ ихъ сочиненій. Для нашей цѣли достаточно отмѣтить, что научное изслѣдованіе христіанскихъ вопросовъ, начавшееся со времени апологетовъ, коснулось сначала всего христіанства en masse, а не отдѣльныхъ вопросовъ его. Язычники

¹⁾ Св. Іустинъ. Разговоръ съ Трифономъ, гл. VII.

²⁾ *Оеофілъ*. Къ Автолику. Кн. III, 16..

и іудеи здѣсь противостояли христіанству какъ внѣшніе, чуждые ему враги, а не домашніе, внутренніе; отстаивать противъ нихъ христіанство приходилось, стоя на границахъ его. Высота христіанскаго монотеистическаго ученія, глубина его этическаго идеала—вотъ основные предметы, которыхъ касались апологеты, доказывая истинность и „разумность“ христіанства¹⁾. Только одинъ догматическій вопросъ—это именно о Логосѣ затронутый ими, при сравненіи христіанства съ язычествомъ—рѣшенъ ими былъ неправильно, подъ вліяніемъ александрійской философіи, такъ что въ послѣдующее время оо. и писателямъ церкви пришлось бороться съ такимъ рѣшеніемъ и устранивать его, какъ чуждое ортодоксальному христіанскому ученію²⁾.

Мы извлекли—по крайней мѣрѣ намъ такъ думается—все существенное³⁾ изъ подлежащихъ памятниковъ о со-

¹⁾ Ср. *Harnack. Lehrbuch.* I. S. 498—9

²⁾ Проф. В. В. Болотовъ Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. СПб. 1879, 41... 61... Проф. А. Спасскій. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ Т. I. Сергіевъ Посадъ. 1906, стр. 6—34.

³⁾ Мы не упомянули лишь довольно характерное и цѣнное свидѣтельство Св. Іустина о христіан. богослуженіи въ 1-й апологіи,—именно его указанія на совершеніе таинствъ крещенія и причащенія, литургіи и аганъ. Этими свидѣтельствамъ литургисты придаютъ большое значеніе (см проф. М. Н. Скабаллановичъ. Толковый типиконъ, стр. 52—53). Св. Іустинъ пишетъ... „Мы приводимъ ихъ (т е. пожелавшихъ принять христіанство) туда, гдѣ есть вода, и они возрождаются такимъ же образомъ, какъ сами мы возродились, т. е. омываются тогда водою во имя Бога Отца и владыки всего, и Спасителя нашего Іисуса Христа, и Духа св. (61 гл.). „Къ предстоятелю приносится хлѣбъ и чаша воды и вино: онъ, взявши это, возсылаетъ именемъ Сына и Духа Св. хвалу и славу Отцу всего и подробно совершаетъ благодареніе за то, что Онъ удостоилъ насъ этого. діаконы даютъ каждому изъ присутствующихъ приобщиться хлѣба. и вина и воды. Пища эта называется у насъ евхаристіей (65—66).. Въ такъ называемый день солнца бываетъ у насъ собраніе.. и читаются, сколько позволяетъ время, сказанія апостоловъ или писанія пророковъ“ (67 гл.) Эти извѣстія содержатся въ 1-й апологіи св. Іустина, которая появилась уже послѣ 50 хъ годовъ (*Bardenhe- wer. Geschichte* I, S 206 Ср *Harnack. Die Chronologie* S. 276), т. е. позже того времени, въ предѣлахъ котораго мы характеризуемъ состоя-

стояніи христіанской церкви къ половинѣ II вѣка. Мы видимъ, что христіанство къ этому времени вполне выдѣлилось изъ іудейства въ самостоятельную религію и опредѣлило свои отношенія къ язычеству. Христіанство признало въ іудействѣ родственное ему явленіе, но низшее въ сравненіи съ нимъ, какъ лишь *подготовительное* къ нему, а потому, подлежащее отмѣнѣ¹⁾. Само іудейство или Ветхій Заветъ, правильно понятыя, указывали именно на новый, теперь уже наступившій порядокъ вещей: пророки предсказывали явленіе Христа²⁾ и отмѣну ветхозавѣтнаго ритуального закона³⁾. Чтобы правильно понять отношеніе ветхаго завета къ новому, нужно имѣть „совершенное вѣдѣніе“ (*τελεείαν τῆν γνῶσιν*)⁴⁾, нужно проникать во внутренній, таинственно-духовный смыслъ ветхозавѣтныхъ писаній⁵⁾.—Языческую же политеистическую религію христіанство рѣшительно отрицало. Нѣкоторыя точки соприкосновенія съ христіанскимъ, ученіемъ апологеты нашли лишь въ древней философіи, которая была обязана немногими своими истинными положеніями разлитому во всемъ мірѣ Логосу (*λόγος σπερματικός*).—Выдѣлившись изъ іудейства и опредѣливши свое отношеніе къ ветхому завету и къ язычеству, христіанство, раздробленное на множество отдѣльныхъ общинъ,

ніе церкви. Правда, два-три года послѣ здѣсь не имѣли бы значенія. Однако мы и такъ для закругленія цифры увеличили нашъ періодъ лѣтъ на 10, ибо пышное развитіе гностицизма началось съ 40-хъ годовъ II в., когда извѣстнѣйшіе и уже знаменитые въ провинціяхъ восточные гностики явились въ Римъ.

1) *Св. Іустинъ* Разговоръ съ Трифономъ „новый законъ... отмѣняетъ древнѣйшій, и заветъ послѣдующій подобнымъ образомъ уничтожаетъ прежній. Намъ дарованъ законъ вѣчный и совершенный и заветъ вѣрный—это Христосъ (гл 11).

2) Основная мысль діалога *Св. Іустина*, съ 48—108 гл.

3) Раскрыто въ діалогѣ, съ 10—47 гл.

4) Посланіе Варнавы, гл 1.

5) Посланіе Климента Рим 48, 5, 36, 2, 40, 1, 1. 1 *Св. Ігнатія* посл къ Ефес. XVII, 2

ясно сознавало свое идеальное единство въ церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ. Идеальное сознание еще въ концѣ I в. и въ началѣ II в. переходило уже въ реальное осуществленіе — тѣсной связи малоазійскихъ общинъ съ Ефесомъ, а потомъ съ Антиохіей и европейскихъ общинъ съ Римомъ. Было уже сказано въ приложеніи къ церкви существующей въ мірѣ великое слово „καθολικός“ или „καθολικὴ ἐκκλησία“), столь выразительное, что оно вошло въ исторію и сохранилось до нашихъ дней. Представители церкви начинаютъ отдавать себѣ отчетъ уже и въ источникахъ христіанскаго ученія—Свящ. Писаніи и Свящ. Преданіи, устанавливаютъ вѣрный критерій для того и другого; но едва ли можно говорить о „первомъ зародышѣ канона“¹⁾ въ началѣ II в среди малоазійскихъ церквей. Regula fidei—мы не находимъ или встрѣчаемъ только прототипы ихъ въ видѣ символическихъ формулъ Церковь, примѣнительно къ своимъ нуждамъ и потребностямъ, получаетъ *самостоятельную* организацію въ лицѣ трехстепенной іерархіи съ монархическимъ епископомъ во главѣ. Христіанское богослуженіе начинается также самостоятельно развиваться, включая въ себя христіанскія таинства, христіанскія молитвы и чтеніе книгъ ветхаго заветъа и посланій апостольскихъ.

На все указанное возможна двоякая точка зрѣнія-- объективная и субъективная, т. е. все, что имѣла христіанская религія, въ смыслѣ своей организаціи, къ половинѣ II в. можно разсматривать во 1-хъ, со стороны матеріала а во 2-хъ, съ точки зрѣнія разработки его представителями

¹⁾ W. Moeller. Lehrbuch der Kirchengeschichte. I. S. 116. Трудно допустить мысль о „зародышѣ канона“ для того времени, когда христіанскими „четыими“ книгами были ветхозавѣтныя, и онѣ, какъ „древнія“, ставились многими выше даже евангелій“ и не только ветхозав. сваящ. книга, но и апокрифическія, дидактическія,—когда не давали себѣ отчета въ различіи писаній мужей апостольскихъ отъ посланій самыхъ апостоловъ. См. выше, стр 631.

христіанской религіи или христіанскаго сознанія. Въ первомъ отношеніи дѣло обстояло идеальнo хорошо: *все элементы для организаціи католической церкви были налицо*. Для разработки же ихъ и комбинированія христіанство не обладало вполне достаточными силами. Мужья апостольскіе были люди необразованные и, быть можетъ, за исключеніемъ Игнатія, не отличались богатствомъ природныхъ дарованій. Достаточно указать на ихъ отношеніе къ еретическимъ движеніямъ своего времени, чтобы согласиться съ этимъ. Если уже во времена апостоловъ, тѣтъ 40—50 тому назадъ, ереси довольно ясно обнаружались и уже поражаются апостолами, особенно ап. Павломъ ¹⁾, но тѣмъ большее развитіе онѣ получили послѣ апостоловъ, о чемъ ясно свидѣтельствуетъ Егезиппъ ²⁾. И тѣмъ не менѣе мужья апостольскіе говорятъ объ еретикахъ въ самыхъ общихъ чертахъ; значитъ, они были не въ силахъ выискнуть и понять смыслъ еретическаго движенія и взвѣснить его послѣдствія для христіанства. Если говорятъ, что они положительнымъ раскрытіемъ христіанскихъ истинъ испровергали еретическія заблужденія, то при этомъ забываютъ или упускаютъ изъ виду, что и положительнаго развитія христіанскихъ истинъ мы у нихъ не встрѣчаемъ, за исключеніемъ краткихъ—большею частью—нравоучительныхъ сентенцій.—Вотъ апологеты были, конечно, образованные, ученые люди; однако они были больше философы ³⁾, чѣмъ богословы, а нѣкоторые изъ нихъ больше знали языческую мифологию и философію, чѣмъ христіанское ученіе ⁴⁾. Все-таки имъ церковь обязана научнымъ

¹⁾ См выше, стр 157 и дал.

²⁾ *Ecclesiast. Hist.* IV, 22; ср. III, 32.

³⁾ Ср. *I. Wernsr. Texte und Unters.* VI, 2 1889. S. 114—115 *Goltz. Texte und Unters* XII, 3 1894. S. 150—151.

⁴⁾ Гарнакъ (*Lehrbuch der Dog. ges.* V. I. 1 Aufl. S. 344), конечно, преувеличиваетъ положеніе дѣла, когда говоритъ, „что здѣсь христіанству, какъ религіи, угрожала едва ли меньшая опасность, чѣмъ та, какую готовили ей гностики послѣдніе передѣлывали преданіе, а тѣ апологеты, дѣлали его въ извѣстномъ смыслѣ недействительными не затрагивая его“.

раскрытіемъ нѣкоторыхъ основныхъ своихъ вопросовъ (напр., ученія о Сынѣ Божіемъ какъ Логосѣ, о духовномъ характерѣ монотеизма), въ частности имъ принадлежитъ развитіе идеи универсальности христіанства и христіанской церкви 1).

Періодъ въ исторіи христіанской церкви съ 70-хъ годовъ 1 в. до половины II-го в., который мы только что кратко обозрѣли, составляетъ для западныхъ, преимущественно протестантскихъ изслѣдователей, трудную и сложную проблему о возникновеніи, „происхожденіи (древней) католической церкви“ (Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Formation du catholicisme). Подъ этимъ понятіемъ разумѣется вся догматическая и каноническая дѣятельность церкви, іерархія, культъ и дисциплина 2); но такъ какъ живымъ носителемъ ученія, главнымъ агентомъ канонической и дисциплинарной дѣятельности и культового творчества является іерархія 3), то вопросъ о происхожденіи послѣдней выдвигается во главѣ проблемы о „происхожденіи церкви“, а со второй половины XIX в. и вовсе вопросъ сосредоточился прежде всего на происхожденіи т. н. „монархическаго епископата“, какъ источника іерархіи и всякой власти. Проблема о „происхожденіи католической церкви“ была поставлена въ первой половинѣ XIX в. извѣстными церковно-историческими школами Неандера и Баура Первый, раздѣляя исторію церкви на три періода (апостольскій вѣкъ, періодъ со времени образованія католической церкви и исторію церкви со времени реформации), границею между первымъ и вторымъ считаетъ образованіе священства, іерархіи, которое послѣдовало за апостольскимъ вѣкомъ. Появленіе въ исторіи церкви священства, какъ отдѣльной касты, не соответствовало, по Неандеру 4), сущности христіанства и могло быть лишь слѣдствіемъ постороннихъ вліяній, точнѣе, проникновенія въ христіан-

1) См. *Св. Иустинъ*. Разговоръ съ Трифономъ, гл. XI. Ср. *Hackenschmidt* Die Anfänge S. 63.

2) *Al Schwegler* Das nachapostolische Zeitalter inden Hauptmomenten seiner Entwicklung B I. Tübingen. 1846 S 5 Ср. *Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B I 4 Aufl S 337

3) Ср. *Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte B I. S 462

4) *Aug Neander*. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamburg. 1842. B. I. S 276.

ство ветхозавѣтнаго, іудейскаго элемента. „Человѣчество еще не могло утвердиться на высотѣ чисто духовной религіи; іудейская точка зрѣнія была ближе для пониманія христіанства, для воспитываемой массы, только что отстававшей отъ язычества“¹⁾.—Въ послѣдующее за смертью апостоловъ время борьбы іудео- и языко-христіанства побѣдило послѣднее, вліяніе перваго на католическую церковь ограничилось лишь теократическимъ институтомъ и аристократическими формами²⁾. „Если папализмъ, резюмируегь Бауръ, приобрьлъ чрезъ миссію среди язычниковъ основаніе для католическаго христіанства въ большой массѣ тѣхъ, которые пришли изъ всѣхъ народовъ и племенъ, изъ всѣхъ національностей и языковъ къ первообщинѣ запечатлѣнныхъ (Апок. VI, 9), то *іудео-христіанство послужило тѣмъ, что возвело на этой самой почвѣ іерархическое зданіе съ его организующими формами*“³⁾. Значитъ, не смотря на принципиальное различіе въ воззрѣніи на происхожденіе христіанства⁴⁾, главы двухъ школъ сходятся въ признаніи громадной роли іудейства въ происхожденіи „іерархическаго зданія“ католической церкви. Одинъ неумѣренный послѣдователь Баура, Альбрехтъ Шweglerъ сдѣлалъ предметомъ спеціального изслѣдованія вопросъ о преобразованіи въ послѣапостольскій вѣкъ іудео-христіанства, по его терминологіи евіонейства—въ католицизмъ⁵⁾.—Диссонансъ, а потомъ и расколъ въ это согласное воззрѣніе внесъ, во второй половинѣ XIX в. Альбрехтъ Ричль, прежде самъ увлекавшійся Бауромъ. Не отрицая конечно, того факта, что первоначально христіанская жизнь, разумѣется, прежде всего іудео-христіанъ протекала въ формахъ и рамкахъ іудейскаго благочестія, Ричль не только не ставитъ вопроса о послѣдующемъ вліяніи іудео-христіанства на организацію христіанской церкви, а наоборотъ, задается совсѣмъ другимъ вопросомъ: какъ освободилось потомъ христіанство отъ *первоначальнаго* іудео-христіанства Ротъ, говоритъ Ричль, считаетъ рѣшительнымъ моментомъ разрушеніе Иерусалима. По

¹⁾ Aug. Neander. Allgemeine Geschichte. S. 297—298.

²⁾ F Chr. Baur Geschichte der christlichen Kirche. B. I 3 Aufl. Tübingen. 1863. S. 101—106.

³⁾ Baur. Geschichte B. I. S. 107. Курсивъ нашъ

⁴⁾ М. Писновъ. Новые типы, стр. 4

⁵⁾ A. Schwegler (Das nachapostolische Zeitalter B. I. S 29, sp. 20—21) говоритъ „прослѣдить чрезъ всѣ стадіи эту продолжающуюся борьбу, примиреніе и наконецъ прекращеніе этихъ противоположностей *въ теченіе послѣапостольскаго вѣка*, представить *постепенное развитіе евіонизма въ католицизмъ* или что даже самое—показать заключительный

мѣнѣю Ричля, это очень рано; нѣтъ, устраненіе, „ослабленіе претензій (die Abstufung), выставленныхъ іудейскими христіанами по отношенію къ природнымъ язычникамъ“ началось со 2-го вѣка; а выдѣленіе ихъ изъ языко-христіанства произошло при Адрианѣ, послѣ возстанія Баркохбы и основанія на мѣстѣ разрушеннаго Іерусалима Елін Капитолины. Уже Іустинъ муч. раздѣляетъ іудейскихъ христіанъ на два класса, и строгимъ іудео-христіанамъ отказываетъ въ надеждѣ на блаженство. Правда, только Иринеи объявилъ іудейскихъ христіанъ за еретиковъ евіонитовъ. Но, на нашъ взглядъ, справедливо говоритъ Ричль, уже выдѣленіе іудейскаго христіанства изъ церкви дѣлаетъ невозможнымъ и по внѣшнимъ условіямъ и по внутреннимъ мотивамъ этого событія—принятіе (Annahme) того положенія, чтобы іудео-христіанство послѣ средины II в. было господствующимъ направленіемъ въ церкви“¹⁾. Гарнакъ²⁾, послѣдователь Ричля, выражаетъ еще яснѣе его мысль. Онъ ставитъ вопросъ: „іудео-христіанство въ цѣломъ или въ отдѣльныхъ своихъ направленіяхъ было ли, послѣ апостольскаго собора, факторомъ внутренняго развитія христіанства въ католицизмъ?“ и тотчасъ же отвѣчаетъ: „этотъ вопросъ долженъ быть рѣшенъ отрицательно какъ въ догматикѣ, такъ и въ исторіи церкви. Съ точки зрѣнія общей исторіи христіанства іудео-христіанскія общины представляются, какъ рудиментальныя образованія, которыя, правда, были для великой церкви предметомъ любопытства на востокѣ, но не могли оказать на нее значительнаго вліянія, ибо онѣ носили въ себѣ національный элементъ“. Болѣе ясной постановки вопроса и отсроченнаго отвѣта едва ли можно себѣ и представить! Рѣшая положительно проблему о христіанской іерархіи, Ричль видитъ въ различіи *пресвитеровъ* и *епископовъ* нѣчто „сообразное съ природою“ (*Naturgemässes*), естественный порядокъ жизни различія старшихъ и младшихъ³⁾; а въ совершеніи пресвитерами культа усматриваетъ „избраніе ихъ общиною“, врученіе имъ „общинной должности“ по праву, свой-

результатъ того процесса—генезисъ католической церкви—это руководящая идея подлежащаго изслѣдованія“.

¹⁾ *Al. Ritschl*. Die Entstehung der altkatholischen Kirche Zw. Auflage. Bonn, 1857. 248—270; особ. 250, 266. Эта мысль имѣетъ мѣсто и въ 1-мъ изд. его книги. Bonn. 1856 SS. 235—243.

²⁾ *A. Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. 4 Aufl. Tübingen. 1909. S. 3, 13.

³⁾ *Ritschl*. Die Entstehung. S. 361—2.

ственному всей общинѣ¹⁾. И епископъ появился въ качествѣ „общинной должности (Gemeindeamt)“²⁾. Преобразование же епископа въ *церковную* должность („монархическій епископатъ“³⁾) и общее учение объ апостолическомъ поставленіи іерархіи произошло въ концѣ II в. въ борьбѣ съ гностицизмомъ и монтанизмомъ, обязаннымъ своимъ успѣхомъ учению о всеобщности священства⁴⁾. Взглядъ Гарнака⁵⁾ на происхождение епископата совпадаетъ съ воззрѣніемъ Ричля на тотъ же предметъ. *Гаккеншмидтъ*⁶⁾, который ставитъ своею цѣлью опредѣлить основы католическаго понятія о церкви, разсуждаетъ, что, согласно христіанскимъ памятникамъ, идея католической церкви прокладывала себѣ путь слѣд. образомъ: не нужда въ точкѣ опоры (Haltes) противъ ереси, или въ институтѣ для поученія и воспитанія христіанъ, не догматическая рефлексія объ объемѣ дѣла примиренія—сдѣлали для христіанства впервые важную идею церкви, но *стремленіе къ чисто практическому благодѣланію*. Черезъ это была положена необходимость организовать общину *іерархически*, ибо только тогда можно было подняться на мирную согласную жизнь—и дана была *потребность расширять* все далѣе и далѣе границы церкви... Названные ученые, отрицательно относящіяся т. ск. къ *апостольству* церковной іерархіи, стараются базироваться, какъ это вполнѣ естественно въ данномъ случаѣ, на исторической почвѣ. Но вотъ Зомъ, въ концѣ XIX в., прямо выдвигаетъ на первый планъ принципиальное, теоретическое соображеніе противъ признанія первоначальнаго апостолическаго поставленія іерархіи. „Екклезія—говоритъ онъ⁷⁾—это совокупное христіанство, тѣло Христово, невѣста Господа,—духовная величина, чуждая нормамъ земного, елѣд., и правовымъ нормамъ“... *церковное право стоитъ въ противо-*

1) *Rischl.* Die Entstehung S. 364 .. 373.

2) *Rischl.* Die Entstehung. S. 408.

3) *Rischl.* Die Entstehung S 441..

4) *Rischl.* Die Entstehung. S. 379.

5) *Harnack.* Texte und Untersuchungen. II, 1. Prolegomena. S. 107—108, 145. Ричлианисты растягиваютъ происхождение трехстепенной іерархіи съ „монархическимъ“ епископомъ во главѣ до половины III в до Киприана, признавая влияніе на этотъ институтъ „мистагоговъ языческаго культа“ (Ср. *Harnack* Lehbuch der Dogmengeschichte. I 4 Aufl. S. 461—462).

6) *K. Hackenschmidt.* Die Anfänge des Catholischen Kirchenbegriffs. Strassburg. 1874. SS. 81—82.

7) *P. Зомъ.* Церков. строй въ первые вѣка христіанства, рус. пер. 1906, стр. 43. 15. 18. 19.

рѣчи съ сущностью церкви.. Важнѣйшимъ и въ то же время наиболѣе безспорнымъ выводомъ научныхъ изысканій.. считается положеніе, по которому должность (т. е. іерархическая) въ христіанской общинѣ не была первоначально *учительною* и, слѣдовательно, *духовною* *должностью* въ смыслѣ современнаго церковнаго устройства... Согласно господствующему воззрѣнію, въ христіанской общинѣ перваго времени (приблизительно около 60 года) существуютъ двѣ рѣзко отограниченныя другъ отъ друга организаци: съ одной стороны организаци *ученія*, покоящаяся единственно на благодатномъ дарѣ, *на харизмѣ*, и не имѣющая никакого отношенія къ вѣдшему устройству и управленію общиною и, съ другой—организаци *руководительства и управленія*... результатомъ послѣдующаго развитія является соединеніе обѣихъ организаций другъ съ другомъ, причемъ функціи учительства переносятся на органы управленія, въ особенности на епископа“.

Разумѣется, въ нашъ общій очеркъ объ организаци церкви къ половинѣ II в. не можетъ входить подробный разборъ отрицательныхъ ученій касательно церковной іерархіи. Это задача специальныхъ изслѣдованій; есть такія и на русскомъ языкѣ ¹⁾, хотя теорія Зома, кажется, до сихъ поръ, остается у насъ не разобранною ²⁾. Сравнительно подробный разборъ протестантскихъ взглядовъ данъ Ватифолемъ ³⁾. Кромѣ того, отъ излишне кропотливой критики, какъ бесполезной, нѣмецкихъ взглядовъ должна удерживать и ихъ крайность и конфессіональная точка зрѣнія. Вслѣдствіе чего болѣе добросовѣстные изслѣдователи уже больше десяти лѣтъ тому назадъ выставили лозунгъ: назадъ, къ традиціи! ⁴⁾.

Изображенное выше въ основныхъ чертахъ состояніе христіанской церкви къ половинѣ II в. признается даже и

¹⁾ *Свящ. М. Оивейскій*. Духов. дарованія въ первонач. христіан. церкви. Москва 1913.—Проф. *В. Н. Мишуринъ*. Устройство христ. церкви въ первые два вѣка. Сергіевъ Посадъ. 1909. Проф. *А. П. Лебедевъ*. Духовенство древней вселенской церкви.

²⁾ Только проф. *А. Ив. Покровский* въ своемъ новомъ объемистомъ трудѣ „Соборы древней церкви эпохи первыхъ трехъ вѣковъ“ (Сергіевъ Посадъ. 1915-г.) по вопросу о соборахъ касается оригинальныхъ взглядовъ Зома (см. стр. 89—99, 106—111. 153 и др.).—Краткія, мѣткія, но благожелательныя замѣчанія по поводу теоріи Зома дѣлаетъ *А. Гарнакъ* (Lehrbuch der Dogmengeschichte. В I 4 Aufl. S. 338—339, anm), разумѣется, не съ точки зрѣнія теолога католической церкви, а съ точки зрѣнія церковнаго историка и протестант богослова ричліан. школы.

³⁾ *P. Batiffol*. L eglise naissante, pp. 172—193

⁴⁾ *A Harnack* Die Chronologie. В. I. S. X.

нѣкоторыми послѣдователями отрицательнаго направленія, вынужденными благодаря фактамъ „возвращаться къ традиціями“ и работать „въ реакціонномъ направленіи“. Такъ Гарнакъ, держась особаго взгляда на происхожденіе христіанской іерархіи и догмы, положительно свидѣтельствуетъ, что „почти всѣ элементы, взаимодействіе которыхъ мы называемъ католицизмомъ, были на лицо уже при переходѣ отъ апостольскаго вѣка“ 1). Въ другомъ мѣстѣ онъ говорилъ 2): „признають, что отчасти уже предъ разрушеніемъ Іерусалима, отчасти ко времени Траяна, всѣ основныя выраженія христіанскихъ традицій, ученій, проповѣди, даже распорядковъ—за исключеніемъ новаго завѣта, какъ собранія свящ. книгъ—въ сущности уже завершились“. Едва ли слѣдуетъ, при такомъ положеніи дѣлъ, упоминать объ ортодоксальныхъ изслѣдователяхъ, какъ Ляйтфутъ и Цанъ, изъ которыхъ послѣдній считаетъ излишнимъ доказывать „происхожденіе католической церкви“ (die Entstehung der allgemeinen Kirche) даже для времени св. Игнатія, ибо „она существовала ранѣе Климента и Ерма, предъ Игнатіемъ и Поликарпомъ“ 3).

Теперь посмотримъ, какую организацію къ половинѣ II-го вѣка имѣлъ гностицизмъ, какими силами и научными средствами онъ располагалъ къ тому времени.

Конечно, гностицизмъ такъ же не представлялъ собою сплоченнаго цѣлаго, какъ и христіанская церковь не обладала реальнымъ фактическимъ единствомъ. онъ такъ же распадался на отдѣльныя школы (и церкви у маркіонитовъ), какъ христіанская церковь состояла изъ отдѣльныхъ общинъ. Но *организанія гностическихъ школъ и маркіонитскихъ церквей была полнѣе, опредѣленнѣе и законченнѣе, чѣмъ устрой-*

1) *A. Harnack* Lehrbuch der Dogmengeschichte I 4 Aufl S. 152.

2) *A. Harnack*. Die Chronologie I. S. XI.

3) *Theod. Zahn*. Ignatius von Antiochien Gotha. 1873. S. VII—VIII.

ство христіанскихъ общинъ. Для всякаго религіознаго союза самый важный вопросъ объ источникахъ его ученія,—вопросъ о томъ исходномъ пунктѣ, откуда началось религіозное движеніе. По отношенію къ христіанскимъ общинамъ въ этомъ случаѣ говорить даже о „зародышѣ канона“ чрезвычайно рисковано. Какъ мы видѣли, Папій Іерапольскій, первый поставившій такъ ясно вопросъ о необходимости провѣрки того, что въ его время было извѣстно подъ именемъ „преданія“ отъ І. Христа—съ подлиннымъ ученіемъ, въ числѣ завѣренныхъ лицъ—апостоловъ не называетъ ап. Павла, и нѣтъ признаковъ знанія имъ ев. Луки. Это значитъ—не имѣть представленія о доброй половинѣ или даже о двухъ третяхъ новозавѣтнаго канона. Конечно, Евсевій ¹⁾ дѣлаетъ только выписки изъ сочиненія Папія; но, по-видимому, онъ извлекаетъ изъ него все, чего только ни нашель по затронутому вопросу. Климентъ Римскій знаетъ посланія ап. Павла,—но всѣ ли?—и знаетъ ли евангелія и другія посланія? вотъ вопросы, не разрѣшимые на основаніи его посланія. Кромѣ Папія, никто изъ извѣстныхъ христіанскихъ писателей того времени не ставилъ подобнаго ему вопроса: они просто ссылались на преданіе и „припоминаютъ“ (μνημονεύουτες) о томъ, что говорилъ Господь въ своемъ ученіи ²⁾; или обращались къ другимъ съ словами: μνησθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν—вспомните слова Иисуса, Господа нашего ³⁾. Подъ этими „вспоминаніями“ ученія І. Христа и κληῶν τῆς παραδόσεως ⁴⁾ и κληῶν τῆς ἀληθείας—какъ справедливо замѣчено ⁵⁾—нельзя понимать свящ. книги, а „въ широкомъ смыслѣ все первоначальное, что чрезъ посредство

¹⁾ Церк. Ист. III, 39.

²⁾ Поликарпъ. Посланіе къ Фил II, 3

³⁾ Климентъ Рим XLVI, 8 Ср проф Л. II Писаревъ Очерки. I. 301—346.

⁴⁾ Климентъ Рим. VII, 2, ср XIX, 2.

⁵⁾ Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. I. 4 Aufl. S. 353

апостоловъ возводилось Христа“. Что же касается широкихъ массъ вѣрующихъ, то, какъ мы видѣли, они такъ недостаточно разбирались въ источникахъ своего ученія, что пользовались и ветхозавѣтными апокрифами, нѣкоторые предпочитали ветхозавѣтныя іудейскія книги евангелію, новозавѣтнымъ книгамъ, и къ послѣднимъ, т. е. къ канону ихъ относили и писанія мужей апостольскихъ, въ родѣ посланія Варнавы, пастыря Ерма и ученія 12-ти апостоловъ.—При такихъ обстоятельствахъ странно было бы думать объ изученіи тогда текста свящ. книгъ.

Совершенно обратное явленіе мы можемъ констатировать у гностиковъ. Если въ христіанскихъ общинахъ, по-видимому, и не понимали всей серьезности вопроса объ источникахъ, то гностики отдавали себѣ въ данномъ случаѣ полный отчетъ. По-видимому, каждая гностическая школа опредѣленно могла указать источникъ своего ученія—въ ученіи І. Христа и лицъ, чрезъ посредство которыхъ оно получено. Такъ, наассены утверждали, что основныя положенія (*κεφάλαια*) ихъ ученія передалъ Іаковъ, братъ Господень—Маріи, Матери Господа ¹⁾, и ссылались на евангеліе Филиппа ²⁾, который записалъ бесѣды Господа, являвшагося своимъ ученикамъ по воскресеніи ³⁾. Василидъ возводилъ свое ученіе къ Главку, толкователю ап. Петра, Валентинъ—къ Ѳевдѣ, спутнику ап. Павла, Маркіонъ, вмѣстѣ съ Василидомъ и Валентиномъ ссылались на Маттея ⁴⁾. Но гностикамъ было мало сравняться въ мнимой авторитетности своихъ источниковъ съ христіанами; ибѣтъ, имъ нужно было превзойти ихъ. Отсюда утвержденіе гностиковъ, что христіанамъ извѣстно только то ученіе І. Христа, которое сооб-

¹⁾ *Hippolytus* Refutatio V, 7, p. Duncker, 134—135 79

²⁾ *Епифаній*. Ерес. XXVI, 13.

³⁾ С *Schmidt* В. I 304 См выше, стр. 314.

⁴⁾ *Климентъ Алекс* Строматы I, 17

щалось народнымъ массамъ; имъ же извѣстно тайное учение Его, переданное особо наединѣ апостоламъ. „Спаситель училъ, думали гностики, апостоловъ сначала образно и таинственно, затѣмъ—приточно и загадочно и, наконецъ, ясно и открыто по одиночкѣ“¹⁾. Для этого таинственнаго ученія Спасителя гностики указывали особое время, по воскресеніи Его, когда онъ пребывалъ съ учениками 18 мѣсяцевъ „и такъ какъ на Него свыше сошло знаніе, то Онъ училъ тому, что было ясно, и не многихъ изъ своихъ учениковъ, которыхъ зналъ за способныхъ къ такимъ тайнамъ (*capaces mysteriorum*) наставлялъ въ нихъ“²⁾. Гностики выражали претензію на знаніе тѣхъ „неизрѣченныхъ глаголовъ, которые слышалъ ап. Павелъ при своемъ восхищеніи до 3-яго неба (2 Кор. XII, 2—4)³⁾. У кайнитовъ была книга подъ заглавіемъ „Ἀναβατικὸν Παύλου“⁴⁾. Относительно карпократіанъ Иринея⁵⁾ пишетъ, что они все „нечестивое, несправедное, запрещенное“ обособывали на тайномъ ученіи, полученномъ ими будто бы отъ Христа и записанномъ въ ихъ книгахъ. Тертуллианъ⁶⁾ говоритъ, что, по мнѣнію гностиковъ, „апостолы не всѣмъ все открывали, ибо одно они вѣряли явно и всѣмъ, а другое тайно и не многимъ“. Это тайное откровеніе І. Христа ученикамъ дало поводъ для многихъ апокрифовъ. „Книгъ у нихъ много, замѣчаетъ Епифаній⁷⁾ относительно гностиковъ“

1) Exc. Theod. 663: „Ὁ Σωτὴρ τοὺς ἀποστόλους ἐδίδασκε τὰ μὲν πρώτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὑστερα παραβολικῶς καὶ ἠνιγημέως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας.“

2) S. Irenaei.—I, 30, 14. Ср.—3, 2. Harvey I, 240 (I, 28, 7) Въ *Pistis Sophia* (въ самомъ началѣ книги) это пребываніе на землѣ І. Христа по воскресеніи растянуто на 11 лѣтъ.

3) *Hippolytus*. *Refutatio* V, 7 *Tertullianus* *De praescriptionibus*. с. XXIV, Ср. *Иринея*. II, 30, 7.

4) *Епифаній*. Ерес. XXXVIII, 2.

5) *Иринея*. I, XXV, 5. Ср. *Тертуллианъ* *Объ отводѣ дѣла*, гл. XXV—XXVII.

6) *Тертуллианъ*. *Объ отводѣ дѣла*. XXV.

7) *Епифаній*. Ерес. XXVI, 8.

Въ нихъ излагаются какіе-то Маріины вопросы ¹⁾ (Ἐρωτήσεις Μαρίας—μεγάλαι καὶ μικραὶ)... и другія евангелія осмѣлились написать подѣ именемъ учениковъ“ (εὐαγγέλια ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν) У нихъ было евангеліе совершенства (εὐαγγέλιον Τελειώσεως), Евангеліе Филиппа, родословіе Маріи—Гέννα Μαρίας), содержащее фабулу о Захаріи во храмѣ ²⁾. Въ Райгардтовомъ манускриптѣ конца XIX в., какъ мы знаемъ, содержатся еще неизданные—евангеліе Маріи, или апокриѳъ Іоанна, премудрость І. Христа и Дѣянія Петра ³⁾.—Но знаніе божественной воли гностики не ограничивали откровеніемъ ея во І. Христѣ. Они признавали много пророковъ прошедшаго, имѣли ихъ много и въ дѣйствительной жизни. Отсюда у нихъ издавалось много книгъ подѣ именемъ Сіоа, былъ апокалипсисъ Адама (Ἀποκάλυξις τοῦ Ἀδάμ) ⁴⁾, апокалипсисъ Авраама и апокриѳъ Моисея ⁵⁾, апокриѳъ—Восхожденіе Исаи и Симфонія ⁶⁾. Въ Pistis Sophia находятся пять гностическихъ одъ Соломона ⁷⁾.—Признавали гностики, какъ сказано, нѣкоторыхъ лицъ за пророковъ среди нихъ жившихъ. Такъ въ школѣ Василида выдѣлялись пророки—Варковва и Варкофа ⁸⁾; у архонтиковъ были извѣстны пророки—Мартиадъ

¹⁾ Въ Pistis Sophia среди лицъ, поучаемыхъ Господомъ по воскресеніи и вопрошавшихъ Его, Марія Магдалина стоитъ на первомъ планѣ, такъ что вопросы всѣхъ другихъ лицъ носятъ, т. ск. эпизодическій характеръ. См выше, стр 313...

²⁾ *Епифаній* XXVI, 2—XXVI, 12.

³⁾ Манускриптъ этотъ еще не изданъ, а только описанъ С. Schmidt'омъ (Sitzungsberichte d. Königl. Preussisch. Akademie der Wissenschaft. XXXIII. 2 jul. 1896, SS. 839—841. Сравнительно болѣе подробныя свѣдѣнія объ евангеліи Маріи имѣетъ Лихтенанъ, но только изъ частнаго письма къ нему Шмидта (*R. Liechtenhan Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 47, 1*)

⁴⁾ *Епифаній* XXVI, 8

⁵⁾ *Епифаній*. XXIX, 5.

⁶⁾ *Епифаній*. XL, 2.

⁷⁾ Pistis Sophia, с 65. 68. 69. 70. По изд. С. Schmidt'a S. 86—88, 97, 99, 101.

⁸⁾ *Евсевій*. Цер Ист. IV, 7 (рус. пер., стр 176).

и Марсіанъ 1).—Но нельзя представлять себѣ гностиковъ на подобіе экзальтированныхъ сектантовъ, которые запутывались въ нелѣпныхъ или наивныхъ откровеніяхъ. Нѣтъ, весь этотъ избытокъ откровенія или обиліе его были въ духѣ того вѣка и, вѣроятно, были рассчитаны на успѣхъ пропаганды. Но руководители гностицизма не забывали своей главной роли — имъ нужно было казаться христіанами. Наассены называли себя единственными христіанами 2); Карпократиане также причисляли себя къ христіанамъ 3); о маркіонитахъ извѣстно, что они составляли церкви съ епископами во главѣ 4); относительно Валентина и валентиніанъ два древнѣйшихъ ересеолога утверждаютъ, что только противъ ихъ воли, съ насиліемъ, пришлось удалить ихъ изъ церкви 5), Какъ „христіане“, гностики хотѣли знать новозавѣтныя свящ. писанія отнюдь не хуже самихъ христіанъ: они составляли каноны новозавѣтныхъ книгъ, устанавливали ихъ текстъ и давали толкованія на нихъ. Такъ о Маркіонѣ положительно извѣстно, что онъ, придя въ Римъ, около 140 г., имѣлъ евангеліе и 'Апостоліку съ 10 посланіями ап. Павла 6). Какъ видно изъ данныхъ Тертуллиана и Епифанія, Маркіонъ занимался установленіемъ текста свящ. книгъ и задавался исагогическими вопросами, такъ, напр., наше посланіе къ Ефесянамъ онъ считалъ написаннымъ къ Лаодикійцамъ 7). Нужно думать, не одинъ Маркіонъ (какъ воображавшій себя строгимъ послѣдователемъ ап. Павла и принимавшій лишь писанія его или написанныя подъ вліяніемъ его) имѣлъ собраніе свящ. новозавѣт-

1) *Епифаній*. XL, 7.

2) *Hippol. Refutatio*. V, 9

3) *Епифаній*. Ерес XXVII, 3

4) *Adamantius*. De recta in Deum fidei c. VIII. См. выше, стр. 413.

5) *Тертуллианг*. Объ отводѣ дѣла, гл. XXX; Ирин. III, 15, 2.

6) См. выше, стр. 375—376.

7) *Tertullianus* Ad. Marcionem. L. IV - V, *Епифаній*. Ер. XLII, 9—11; См. выше, стр. 375—377.

ныхъ книгъ. По крайней мѣрѣ положительнo извѣстно, что многіе гностики занимались толкованіемъ, экзегезисомъ свящ. писанія. Они обвиняются отцами церкви въ извращеніи ихъ смысла. Такъ, св. Ириней¹⁾ и св. Епифаній²⁾, замѣчая, что гностики „пользуются ветхимъ и новымъ завѣтомъ“, оба отмѣчаютъ тенденціозныя толкованія ихъ. Тертуллианъ³⁾ въ особенности удѣляетъ много вниманія разбору экзегетической методы Маркіона, который, по его приговору, при толкованіи, „пользовался не перомъ, а мечемъ, ибо ради оправданія своего ученія совершилъ убійство надъ писаніемъ“. Экзегетическая наука среди гностиковъ просто процвѣтала. Извѣстно, напр. что Василидъ⁴⁾ составилъ 24 кн. толкованій на евангеліе—'Εὐγγελίᾳ; сынъ его Исидоръ написалъ толкованіе на пр. Пархора⁵⁾, вѣроятно, изъ школы Василида. Отъ Гераклеона осталось толкованіе на ев. Іоанна, которое имѣетъ въ виду такой великій экзегетъ древности, какъ Оригенъ, и старательно отмѣчаетъ тѣ случаи, когда не можетъ согласиться въ толкованіи на то же евангеліе съ Гераклеономъ.

Послѣ источниковъ религіознаго ученія, какъ фундамента извѣстнаго религіознаго общества, вторымъ моментомъ по его жизненно практичечкой важности, нужно считать *богослуженіе*. Свѣдѣнія о христіанскомъ богослуженіи для даннаго времени, какъ мы видѣли, чрезвычайно скудны; однако отсутствіе свѣдѣній не даетъ права хотя на вѣроятное предположеніе о развитомъ полномъ состояніи его; наоборотъ,

¹⁾ Св. Ириней. I, 9,—20, 2—3,—18. III, 2, 1,—11, 9.—14, 3.

²⁾ Епифаній. Ерес XXVI, 8

³⁾ Tertullianus. De praeser. c. XXXVIII „Marcion . machaera, non styio usus est quoniam ad materiam suam caedem Scripturarum contesit“. См. подробныя и обстоятельныя свѣдѣнія по этому предмету у проф. К. Д. Попова Тертуллианъ. Кіевъ 1880, стр. 33 и Вл. Троицкаго. Очерки, стр. 118 и дал. и его вступител. лекцію. Богослов. Вѣстникъ . 1911, VII—VIII, 500 и дал.

⁴⁾ Евсевій Цер. Ист. IV, 7. См. выше, стр. 330.

⁵⁾ Hippolytus Reliquatio V, 7

нужно, опираясь по краткія свѣдѣнія, признать его, простымъ и несложнымъ. Вѣдь оно такъ недавно выдѣлилось изъ іудейскаго; а собственно христіанская его часть состояла изъ совершенія таинствъ (крещенія и) евхаристіи и, вѣроятно, др., чтенія и пѣнія.—Наоборотъ, богослужебный культъ гностиковъ поражаетъ своею сложностью, и это даже при самихъ краткихъ извѣстіяхъ о немъ, проскальзывающихъ у ересеологовъ. Въ особенности много было у нихъ въ культѣ мистерій, что наиболее отвѣчало настроенію того времени. Такъ, о наассенахъ Ипполитъ ¹⁾ свидѣтельствуетъ, что у нихъ были большыя и малыя тайны; у нихъ было крещеніе живою водою ²⁾, помазанія неизреченною мазью ³⁾, причащенія ⁴⁾. У гностика—Іустина существовало таинство соленой воды ⁵⁾, посвященіе въ мистеріи ⁶⁾; у сиціанъ имѣлъ мѣсто культъ мистики ⁷⁾. Наибольшею сложностью отличался культъ змѣи: онъ соединялся съ цѣлымъ рядомъ таинственныхъ дѣйствій ⁸⁾, состоялъ изъ гимновъ ⁹⁾, употреблялись изображенія змѣя ¹⁰⁾. У Карпократіанъ были изображенія Симона, представленнаго въ видѣ Юпитера, и Елены—въ видѣ Минервы, и они молились имъ ¹¹⁾. Очевидно, о богослуженіи гностики очень много заботились. Извѣстно, что Валентинъ составилъ книгу псалмовъ и говорилъ проповѣди ¹²⁾. Вардесанъ также написалъ книгу, по подражанію Давиду, въ 150 пс. или гимновъ ¹³⁾ и ввелъ въ церкви увле-

¹⁾ Refutatio, V, 7.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Ibidem.

⁵⁾ Refutatio. V. 26.

⁶⁾ Refutatio. V. 23.

⁷⁾ Refutatio V, 21.

⁸⁾ Hippolytus. Refutatio V, 9

⁹⁾ Ibidem. V, 10

¹⁰⁾ Ibidem. V, 9.

¹¹⁾ Иринеи. I, XXIII, 4

¹²⁾ См выше, стр. 481

¹³⁾ См. выше, стр. 437.

кательное пѣніе ¹⁾). Есть данныя приписывать гностикамъ празднованіе великихъ христіанскихъ праздниковъ—крещенія Господня и рождества Христова ²⁾ которыя въ христіанскія церкви введены только съ IV в.—Что касается организаціи іерархической, то такая имѣла мѣста несомнѣнно въ маркіонитскихъ церквахъ ³⁾.—Намъ уже неоднократно приходилось говорить о личной талантливости многихъ гностиковъ, ихъ глубокой и разносторонней учености и литературной производительности. (И теперь—по ходу дѣла—приходится упомянуть объ этомъ) Благодаря своему основательному образованію, гностики были отличными организаторами, руководителями и учителями своихъ послѣдователей Краснорѣчивымъ доказательствомъ этого можетъ служить одинъ полный гностическій памятникъ, сохраненный намъ Епифаніемъ ⁴⁾—это посланіе валентиніанина Птоломея къ Флорѣ, обратившейся къ нему съ недоумѣннымъ вопросомъ по поводу Моисеева закона. Посланіе обличаетъ въ авторѣ человѣка съ сильною и зрѣлою логическою мыслию, превосходно знающаго свящ. книги и проникающаго въ ихъ смыслъ ⁵⁾. Это одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ памятниковъ II в Климентъ Александр ⁶⁾ приводитъ извлеченія изъ сочиненія „о справедливости“ Епифанія, сына Карпократа, того феноменальнаго, но несчастнаго почти мальчика, который умеръ 17 ти лѣтъ. При всей превратности основной идеи, лежащей въ основѣ книги (о коммунизмѣ), сочиненіе свидѣтельствуетъ о высокой талантливости и уже пріобрѣтенномъ широкомъ образованіи своего юнаго автора—За исключеніемъ Саторнила, у всѣхъ раз-

¹⁾ См. выше, стр 446

²⁾ См. Usener, Das Weihnachtsfest 2 Aufl. Bonn 1911, S. 24—35.

³⁾ См. выше, стр 412—413.

⁴⁾ Ерес. XXXIII. 3 8

⁵⁾ См. выше, стр. 525—530

⁶⁾ Стром. III, 2 См. выше, стр 463, 466, прим 1

смотрѣнныхъ нами выдающихся гностиковъ древности—у Василида, Исидора, Маркіона, Апеллеса, Карпократа, Епифанія, Валентина, Птоломея, Гераклеона, у офитовъ—было весьма много литературныхъ трудовъ, изъ которыхъ большинство извѣстны, къ сожалѣнію, только по заголовкамъ, въ лучшемъ случаѣ, по краткимъ фрагментамъ.—При всемъ принципиальномъ различіи, даже противоположности въ возрѣніяхъ, св. о. о и писатели церкви признавали—по справедливости—въ гностикахъ ихъ личную талантливость и широкую образованность. Блаженный Иеронимъ въ своемъ комментаріи на пр. Осію (II, 10), отдавая должное экзегетическимъ способностямъ гностиковъ, замѣчаетъ о нихъ: „никто не можетъ построить ересь, какъ лишь богато-одаренный,—таковъ Валентинъ, таковъ Маркіонъ, которыхъ мы считаемъ ученѣйшими, таковъ Вардесанъ, дарованію котораго удивляются даже философы“.

Такимъ образомъ сравненіе устройства христіанскихъ общинъ къ половинѣ II в и организаціи гностическихъ школъ заставляетъ признать большія преимущества послѣднихъ. Правда, эти преимущества *техническаго* характера, обязанныя своимъ происхожденіемъ индивидуальной даровитости и широкому образованію руководителей гностицизма. Однако это обстоятельство создавало чрезвычайно удобную почву для пропаганды гностицизма и его соперничества съ христіанскими миссіонерами.—Было при этомъ еще одно обстоятельство, которое рѣшительнымъ образомъ могло вліять на успѣхи гностицизма. Мы имѣемъ въ виду различное отношеніе къ окружающему міру, т. о. къ язычеству и іудейству со стороны христіанства и гностицизма. Христіанство отрицательно относилось и къ язычеству и къ іудейству въ лицѣ его оффиціальныхъ представителей, и тотъ и другой міръ язычскій и іудейскій—стали къ нему во враждебное отношеніе. Совершенно другое положеніе занялъ

гностицизмъ, какъ явленіе синкретическаго характера. Онъ никого не отталкивалъ отъ себя, а всѣхъ старался объединить и примирить. Язычникъ находилъ въ немъ свою накопленную, быть можетъ, въ теченіе тысячелѣтій мудрость-религіозную и философскую; и іудей видѣлъ въ немъ много родного, хотя и отрицательное или вѣрнѣе презрительное отношеніе къ своей религіи. А христіанамъ гностицизмъ говорилъ какъ бы такъ: да „наша“ религія самая совершенная, абсолютная; но къ сожалѣнію, она узко, неправильно понимается,—вслѣдствіе невѣжества, тѣми, кто „мнятъ“ себя стоящими во главѣ церкви; нѣтъ, не у нихъ истинное христіанское ученіе, а у насъ; намъ не только не достаетъ ничего изъ того, что они имѣютъ, наоборотъ, мы имѣемъ гораздо болѣе, чѣмъ они, глубже ихъ понимаемъ и вѣрнѣе толкуемъ, и жизнь нашей религіи полнѣе, разнообразнѣе и благоустроениѣе, чѣмъ у нихъ.—Подобныя рѣчи на слушателей язычниковъ должны были производить сильное впечатлѣніе и располагать ихъ въ сторону гностицизма, а не христіанства. Въ самомъ дѣлѣ, становясь христіаниномъ—язычникъ (и отчасти іудей) долженъ разорвать съ своимъ прошлымъ, стать во враждебное отношеніе къ своимъ братьямъ; наоборотъ, становясь гностикомъ, онъ сохраняетъ все нажитое въ язычествѣ и дѣлаетъ еще большее пріобрѣтеніе будто бы совершеннѣйшаго христіанскаго ученія. Чтобы не остановиться предъ разрывомъ съ прошлымъ, нужно быть героемъ; къ компромиссу же способенъ чуть не всякій. Если въ качествѣ преимуществъ христіанства указываютъ на высоту нравственной жизни среди первыхъ христіанъ, то и среди гностиковъ были энкратиты, такіе строгіе моралисты, какъ Саторнилъ и Маркіонъ.—Значитъ, гностицизмъ самъ стремился стать на мѣсто церкви, устранялъ ея представителей и форму жизни, какъ несовершенную, и предлагалъ свою организацію. При такихъ обстоятельствахъ

„христіанской церкви, справедливо говорить проф. Вл. Тро-
ицкій ¹⁾, оставалось или погибнуть или твердо установить въ
опредѣленныхъ формулахъ свою собственную сущность“

¹⁾ Очерки изъ исторіи догмата о церкви, стр. 113.—Во второй по-
ловинѣ II в., замѣчаетъ западный изслѣдователь (*Hackenschmidt. Die Anfänge. S. 83*), христіанство переживало борьбу, какъ никогда раньше
и никогда послѣ,—и самое будущее его было подѣ вопросомъ.

2. Дѣятельность ересеологовъ II в.

Мы только что указали на громадныя преимущества гностицизма въ отношеніи организаціи въ сравненіи съ устройствомъ христіанскихъ общинъ. Преимущества эти касались, какъ отмѣчено, технической стороны, и ими гностицизмъ былъ обязанъ личнымъ дарованіямъ и обширнымъ познаніямъ своихъ представителей. Однако этимъ не только мы не дѣлаемъ упрека въ безталанности или бездѣятельности тогдашнимъ руководителямъ христіанскихъ общинъ, но даже не набрасываемъ и тѣни на ихъ внимательное отношеніе къ „стаду Христову“. Нѣтъ, они свято творили дѣло Божіе, и дѣятельность ихъ вполнѣ отвѣчала *нормальнымъ* запросамъ, потребностямъ и нуждамъ своего времени: простымъ, малообразованнымъ христіанамъ они несутъ простое слово утѣшенія, ободренія, или предостереженія и увѣщанія,—таковы апостольскіе мужи; когда нужно было защитить христіанство отъ нападковъ со стороны язычниковъ и іудеевъ, они выставили изъ своей среды апологетовъ *Но гностицизмъ былъ экстраординарнымъ явленіемъ* въ жизни. Онъ представлялъ собою мобилизацію всего стараго язычества противъ молодого христіанства. Древнія языческія религіи, наука, особенно философія, теософія, теургія и пр.—все двинулось на штурмъ христіанства. Не только не удивительно, но вполнѣ было бы понятно, если молодыя, юныя силы церкви оказались бы слабѣе духовной мощи язычества, накапливавшейся въ теченіе многихъ вѣковъ... Намъ лично кажется, что помощь христіанамъ сверхъестественной силы Божіей въ этой борьбѣ съ гностицизмомъ стоитъ выше сомнѣній. Если

необъяснима чисто-человѣческими силами устойчивость христіанства противъ языческой внѣшней силы во время гоненій¹⁾, то тѣмъ болѣе побѣда его въ этой духовной борьбѣ²⁾. Гоненія на христіанъ были не такъ страшны, какъ борьба съ гностицизмомъ. Справедливо замѣтилъ Тертуліанъ: „гоненія дѣлаютъ и мучениковъ, а ересь производитъ только отступниковъ“³⁾.—Однако, мы не хотимъ сказать, чтобы христіанскія общины оставались беззащитными предъ гностицизмомъ со стороны своихъ духовныхъ руководителей. Христіанская древность сохранила многія славныя имена защитниковъ христіанской религіи и борцовъ противъ гностицизма. Такъ Евсевій⁴⁾ упоминаетъ „о многихъ поборникахъ истины, благоразумно подвизавшихся за апостольское и церковное ученіе“. Среди нихъ онъ называетъ Агриппу Кастора, какъ полемизировавшаго противъ гностика Василида,—Егезиппа, Діонисія еп. Коринесскаго, Пинита Критскаго, Филиппа, Аполлинарія, Мелитона, Музона, Модеста и особенно Иринея⁵⁾, Теофила Антиохійскаго⁶⁾; къ нимъ же, конечно, должны быть отнесены св. Іустинъ и Поликарпъ Смирн. Къ сожалѣнію, о большинствѣ названныхъ лицъ сохранилось одно простое упоминаніе, какъ, напр. объ Агриппѣ К., писавшемъ противъ Василида, Филиппѣ Гортинскомъ и Модестѣ, полемизировавшихъ съ Маркіономъ, о Музанѣ⁷⁾, писавшемъ противъ энкратитовъ, объ Аполина-

¹⁾ Ср. *Тертуліанъ*. Апологія, гл. 23, 50, къ Скапулѣ—гл. 5.

²⁾ Съ нашей точки зрѣнія въ особенности здѣсь сказывается не правильность взгляда супранатуралистическаго прагматизма, съ Мозгеймомъ во главѣ, на исторію христіанской церкви, который, признавая сверхъестественныя силы въ происхожденіи христіанства, не видитъ проявленія ихъ въ самой исторіи христіанства.

³⁾ Объ отводѣ дѣла, гл. 4.

⁴⁾ Цер. Ист. IV, 7.

⁵⁾ Цер. Ист. IV, 21.

⁶⁾ Цер. Ист. IV, 24.

⁷⁾ Цер. Ист. IV, 28.

ріп¹⁾), боровшемся съ эллинами, іудеями и монтианистами; немного больше извѣстно о Пинитѣ²⁾, Мелитонѣ³⁾, о Теофилѣ ант., писавшемъ противъ Маркіона⁴⁾, о Діонисіи, Поликарпѣ, Іустинѣ и Егезиппѣ. О св. Поликарпѣ говоритъ его преданный ученикъ св. Иринея⁵⁾, называя его „очень досто- вѣрнымъ и надежнымъ свидѣтелемъ истины“ (ἀξιολογώτατον καὶ βεβαιοτάτον ἀληθείας μάρτυρα..), упоминаетъ о написаніи имъ посланій сосѣднимъ церквамъ и нѣкоторымъ братьямъ⁶⁾, среди нихъ называетъ посланіе къ филиппійцамъ⁷⁾, которое написано по поводу смерти Игнатія и относится ко време- намъ Траяна (107—117) Это посланіе по своей простотѣ и несложности своихъ наставленій примыкаетъ къ типу пи- саній мужей апостольскихъ и въ особенности оно род- ственно посланіямъ св. Игнатія⁸⁾. Въ заботахъ о церкви Божіей св. Поликарпъ предпринималъ путешествіе въ Римъ, гдѣ, по свидѣтельству св. Иринея⁹⁾, много разсуждалъ съ папою Аникитою о различныхъ церковныхъ предметахъ, спорили о многомъ, напр. о времени празднованія Пасхи, но приходили къ соглашенію; въ знакъ взаимнаго тѣснаго общенія св. Поликарпъ совершилъ. въ Римѣ евхаристію. Во время своего пребыванія въ Римѣ Поликарпъ, по сло- вамъ того же Иринея¹⁰⁾, „многихъ—выше упомянутыхъ (именно гносликовъ—послѣдователей Валентина, Кердона и Маркіона) еретиковъ обратилъ къ церкви Божіей“. Самъ св.

¹⁾ Цер. Ист. IV, 27.

²⁾ Цер. Ист. IV, 23

³⁾ Цер. Ист. IV, 26.

⁴⁾ Цер. Ист. IV, 24, какъ отъ апологета, отъ него остались извѣст- ные книги къ Авточику.

⁵⁾ Adv. haer III, 3 4 (Harvey. T, II, p. 13).

⁶⁾ Евсевій. Цер. Ист V, 21

⁷⁾ Adver haeres, III, 3. 4.

⁸⁾ См. выше, стр. 628

⁹⁾ Евсевій. Цер. Ист. V. 24.

¹⁰⁾ Adver haer. III, 3, 4: „...πολλούς ἀπὸ τῶν προεβρεμένων αἰρετικῶν ἐπε- στρέψεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ“ (Harvey II, p. 13)

Иринеѣ ¹⁾ относится къ св. Поликарпу съ полнымъ уваженіемъ, почти благоговѣніемъ, какъ обращающемуся съ апостолами, наставленному ими и поставленному во епископы. Иринеѣ считаетъ дѣломъ особой „милости Божіей“ къ нему, что ему, юному, удалось слышать глубокаго старца о необычайно сильномъ впечатлѣніи св. Поликарпа на Иринея—краснорѣчиво свидѣтельствуется извѣстный фрагментъ, изъ письма его къ Флорину, сохраненный Евсевіемъ ²⁾.—Но особенно большое значеніе въ борьбѣ съ гностицизмомъ имѣетъ изъ эпохи до св. Иринея—св. *Іустинъ*. Онъ, какъ извѣстно, написалъ синтагму противъ ересей и, быть можетъ, еще цѣлое сочиненіе противъ Маркіона, или во всякомъ случаѣ—направилъ противъ него главу въ названномъ сочиненіи ³⁾; онъ касается гностиковъ и въ своей первой апологіи ⁴⁾.—Къ сожалѣнію, главное сочиненіе св. Іустина противъ гностиковъ не дошло до насъ, и судить о содержаніи его не легко, если даже видѣть въ первой апологіи резюме его (гл. 26). Но его книга должна быть цѣнною, ибо св. Іустинъ былъ современникомъ расцвѣта гностицизма и, конечно, лично встрѣчался съ большинствомъ тогдашнихъ гностиковъ въ Римѣ ⁵⁾,—какъ напр, съ Маркіономъ, Валентиномъ. Поэтому въ смыслѣ *фактическаго знанія* гностицизма св. Іустинъ, вѣроятно, стоялъ выше всѣхъ изъ извѣстныхъ намъ мужей древности; *но едва ли онъ глубоко и вѣрно понималъ гностицизмъ*. Для него, какъ современника гностицизма, вѣроятно, трудно было выяснить значеніе этого явленія—опредѣлить его происхожденіе, сущность и указать тѣ послѣдствія, къ какимъ онъ велъ. Для него

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Церк. Ист. V, 20.

³⁾ См. выше, стр 342, 378.

⁴⁾ 1 апол. гл. 26, 56—58

⁵⁾ *Евсевій*. Церк. Ист. IV, II.

гностики были посланниками демонов¹⁾; ну, а такая точка зрѣнія на явленіе не обѣщала быть благодарною и не сулила дать цѣнныхъ выводовъ. Диагнозъ болѣзни, такимъ образомъ, ставился неправильно, отсюда не могло быть указано и вѣрнаго способа борьбы съ нею. Да и время Іустина не располагало тѣми данными, при помощи которыхъ позднѣе былъ пораженъ гностицизмъ. Напр., по вопросу объ источникахъ христіанскаго ученія св. Іустинъ ограничивается еще т. н. реминисценціями изъ свящ. книгъ, не цитируя ихъ. Онъ знаетъ, по-видимому, всѣ четыре евангелія²⁾, но не упоминаетъ посланій апостольскихъ. Что поразительнѣе всего—св. Іустинъ ни разу не упоминаетъ ап Павла, хотя въ діалогѣ съ Трифономъ, по вопросу объ отношеніи в. завѣта къ новому, излагаетъ его мысли; впрочемъ, можетъ быть, правильнѣе сказать не „хотя“, а *тѣмъ болѣе*—не понятно³⁾. У Іустина былъ, конечно, крещальный символъ⁴⁾, но онъ отнюдъ не владѣлъ „канонами истины“ или „правиломъ вѣры“ въ смыслѣ Иринея и Тертуліана. Правда, въ концѣ 80 гл. своего діалога онъ называетъ себя „здравомыслящимъ“ (*ὀρθογνώμωνος*) и христіанъ также здравомыслящими „во всемъ“ (*κατὰ πάντα χριστιανοί*); но въ число этихъ здравомысленныхъ вѣрованій „κατὰ πάντα“ онъ вноситъ и 1000-лѣт. царство. Но главное то, что человекъ, владѣвшій „regula

¹⁾ I Апол. 26; см. выше, стр. 213

²⁾ „Οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενόμενοις ὑπ’ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἢ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν. Migne. T. VI, с. 429. Евангелистовъ по именамъ Іустинъ не называетъ. Впервые они названы у Папія Іералол. (Ср. Евсевій. Цер. Ист. III, 39), за исключеніемъ Луки.

³⁾ Werner (Paulinismus des Irenaeus 1889 Texte und Untersuchungen. B VI, 2, S. 16) видитъ въ этомъ „шагъ назадъ“. если, напр. Поликарпъ равнѣ Іустина прямо упоминаетъ о посланіяхъ ап Павла (III, 2), называя его по имени, какъ „блаженнаго и славнаго“, Іустинъ, несомнѣнно пользуясь его посланіями, забываетъ упомянуть имя автора своихъ источниковъ

⁴⁾ См. Апол. I, 13, 31, 42; Діалогъ, гл. 63, 85 и др. Собрано все у Hahn'a Bibliothek der Symbole.. S. 4—5

fidei“, никогда не допустилъ бы такихъ разномыслий въ вопросахъ вѣры ¹⁾, какія считаетъ возможнымъ сдѣлать Іустинъ ²⁾. О *Діонисіи Коринѣскомъ* извѣстно ³⁾, что онъ писалъ „каеодическія“ посланія различнымъ общинамъ—къ Лакедемонянамъ, къ Аѳинянамъ, къ Римлянамъ и др. Въ посланіи Никодимійцамъ онъ опровергалъ ересь Маркіона. Еще остается намъ упомянуть объ *Егезиптѣ*. Это былъ христіанинъ іудейскаго происхожденія ⁴⁾. Онъ, подобно Поликарпу и, кажется, одновременно съ нимъ, предпринялъ путешествіе съ Востока на Западъ ⁵⁾, бесѣдуя по пути со многими епископами, между прочимъ съ Коринѣскимъ. Онъ нашелъ, что „въ каждомъ преествѣ и въ каждомъ городѣ все шло такъ, какъ проповѣдуютъ законъ, Пророки и Господь“ (ὁ νόμος χηρύσσει καὶ οἱ πρῶφῆται καὶ Κύριος). Егезиптъ прибылъ въ Римъ при Аникитѣ и оставался до Елвеерія (178—189). Отъ него осталось сочиненіе въ пяти книгахъ, вѣроятно, носившее заглавіе „Ἰπομνήματα“, фрагменты изъ котораго сохранились у Евсевія (Ц. И. II, 23; III, 32; IV, 8. 22). Это сочиненіе не представляло собою церковной исторіи или записокъ о состояніи церкви по воспоминаніямъ автора, а было трудомъ полемическимъ противъ еретиковъ ⁶⁾ какъ разъ въ немъ Егезиптъ обстоятельно говорить о происхожденіи ересей (ср. Евсевій—IV, 22; III, 32).

Вотъ какія лица дѣлали попытки къ опроверженію гностицизма и вотъ что они предпринимали для укрѣпленія сознанія о церковномъ единствѣ до 80-хъ годовъ II в. т. е. до появленія великаго ересеологическаго сочиненія Иринея. Какъ видимъ, сдѣлано очень не много,—хотя къ сожалѣнію до насъ не сохранились первые антигностическіе опыты,—

¹⁾ Діалогъ гл 47, 80, см. выше, стр 183.

²⁾ Ср. *Harnack Lehrbuch* 4 Aufl 1 S, 359, anm

³⁾ *Евсевій*. Цер. Ист IV, 23

⁴⁾ Ср. *Евсевій*. Цер. Ист. IV, 22

⁵⁾ *Ibidem*.

⁶⁾ *Moeller Lehrbuch der Kirchengeschichte* B 1 265

такъ что изображенное нами состояніе церкви къ половинѣ II в мало чѣмъ измѣнилось къ 80-мъ годамъ того же столѣтія. Попрежнему не предпринимались попытки къ выясненію источниковъ христіанскаго ученія, не собирались свящ. книги въ канонъ, причемъ, въ употребленіи ихъ допускалась большая свобода (произволь?): одни пользовались евангеліями и не знали, по-видимому, о посланіяхъ Павла, или замалчивали о нихъ; другіе, напротивъ, особенно высоко почитали св. Павла; о точной цитаціи книгъ не беспокоились, прибѣгая къ реминисценціямъ, т. е. приблизительнымъ воспроизведеніямъ когда то гдѣ-то читанныхъ писаній. У Египца опредѣляется источникъ христіанскаго знанія довольно своеобразно: законъ, пророки и Господь. Твердыхъ правилъ или нормъ вѣры не было; по-видимому, предоставлялось еще много мѣста энтузіазму, особенно пророкамъ. Едва ли по-всюду имѣла мѣста трехстепенная іерархія во главѣ съ епископомъ; во всякомъ случаѣ не доставало историческаго обоснованія іерархическаго принципа¹⁾ Не было еще реального выраженія сознанія единства, каеолчности церкви, ни опредѣленныхъ границъ ея. Но самое главное, основныя положенія каеолческой церкви не получили еще яснаго сознанія и опредѣленной формулировки, а гностицизмъ, кутался въ христіанскую одежду, производилъ еще большую путаницу въ понятіяхъ. Вслѣдствіе этого *не было установленной и общепризнанной грани между каеолческимъ и гностическимъ* — Но если сравнить этотъ образъ церкви съ тѣмъ, чѣмъ она стала къ половинѣ III в., ко времени смерти Ипполита и особенно Оригена, то нельзя не поражаться громадною переменною, происшедшею въ ея состояніи за какія либо 50—60 лѣтъ. Къ половинѣ III в. церковь является уже вполне организованнымъ институтомъ съ „монархическимъ“ епископомъ во главѣ церковь вполне сознала и провела въ

¹⁾ *Догматическое* обоснованіе дано было св. Игнатіемъ См выше, стр. 625

реальную жизнь свое единство, доказательствомъ чего служить прежде всего ея соборы ¹⁾; церковь выяснила вопросъ объ источникахъ своего ученія, отдѣлила устное преданіе отъ писанія и составила канонъ свящ. книгъ, хотя бы еще въ нѣкоторыхъ частяхъ и спорный; церковь измѣнила крещальныя формулы въ *regula fidei*, а послѣднія переработала въ спекулятивную догматику; церковь, наконецъ, опредѣлила своихъ истинныхъ представителей и указала на нихъ, какъ вѣрныхъ хранителей и носителей своего ученія. Вся эта необычайно-сложная, громадная и въ высшей степени интенсивная работа падаетъ на ересеологовъ—II в. и начала III в.—Иринея и отчасти ученика его Ипполита, на Тертуллиана, Климента Алекс. (и ученика его Оригена). Но заслуги названныхъ ересеологовъ въ дѣлѣ организаціи католической церкви далеко неравны. Больше всѣхъ изъ нихъ потрудились и сдѣлали для блага церкви св. Иринея; Ипполитъ и Тертуллианъ стоятъ уже въ зависимости отъ него. По выраженію Гарнака ²⁾, Тертуллианъ такъ же относится къ Иринею, какъ Кальвинъ къ Лютеру. Иринея, Ипполита, Тертуллианъ—это богословы положительнаго церковнаго направленія.—Климентъ же Алекс. съ своимъ ученикомъ Оригеномъ поставили себѣ задачу спекулятивно церковную—выяснить содержаніе и природу истинно церковнаго гносиса въ отличіе отъ еретическаго

С в И р и н е я .

Между церковными дѣятелями первыхъ трехъ вѣковъ Св. Иринею, въ виду его громадной положительной *созидатель-*

¹⁾ Имѣемъ въ виду противомонтианистическіе соборы и по вопросу о празднованіи Пасхи (Евсевій. Цер. Ист. VI, 23) Впрочемъ, хронологія этихъ соборовъ довольно запутана, и ихъ можно отнести еще къ 70 мѣ годамъ II в. См. проф. А. И. Покровский. Соборы древней церкви, стр 97... 112..

²⁾ Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B I S 351.

тельной дѣятельности для церкви, должно быть отведено одно изъ первыхъ мѣстъ; да и въ послѣдующіе вѣка исторіи древней церкви найдется очень мало лицъ, которыхъ можно было бы поставить выше его, или даже только наравнѣть съ нимъ¹⁾. И такого высокаго мѣста заслуживаетъ св. Иринея не за свои философскія дарованія, въ которыхъ онъ

¹⁾ Съ высокою оцѣнкою заслугъ Иринея для церкви не соглашается католическій историкъ *Батифоль* (*L' Eglise naissante et Catholisme*, p 195) „Для насъ, заявляетъ онъ, св. Иринея есть исключительно теоретикъ каеолицизма, причемъ въ его теоріи почти нѣтъ элементовъ, которыхъ нельзя было бы констатировать раньше его, и принципы, которымъ онъ сообщилъ силу, суть органическіе принципы, которые то менѣе, то болѣе ясно возвѣщались съ перваго дня христіанства языкомъ Принципы, на которые Иринея опирался, не суть его созданіе“. Послѣ этого Батифоль дѣлаетъ—уже данное нами—изложеніе церковно-историческихъ памятниковъ, предшествовавшихъ по времени Иринею (pp. 196—237). Разумѣется, ничего особеннаго, кромѣ общезвѣстнаго, Батифоль въ этихъ памятникахъ не открылъ. Отсюда и въ его изложеніи (pp 238—177) уже какъ бы противъ его воли выступаютъ всѣ преимущества св Иринея предъ предшествовавшими ему церковными дѣятелями—Понятно, кромѣ тюбингенцевъ и крайнихъ ричліанистовъ, никто и не приписываетъ Иринею „творчество“ или „созданіе“ новыхъ принциповъ или идей, даже Гарнакъ, какъ мы видѣли (стр 647), всѣ элементы каеолицизма находитъ на лицо къ концу I в. Но различіе между неясными, туманными, почти хаотическими представленіями раннѣйшихъ памятниковъ по важнѣйшимъ вопросамъ—и ясною, отчетливою постановкою дѣла у Иринея слишкомъ очевидно, чтобы его отрицать; разница между примитивной организаціей церкви до св Иринея и почти вполне законченнымъ устройствомъ ея послѣ времени Иринея настолько велика, чтобы не замѣчать ея!.. Конечно, нужно очень пожалѣть, что не сохранилось выше названныхъ ересеологическихъ опытовъ, появившихся до Иринея; тогда бы, быть можетъ, созидательная дѣятельность Иринея и не казалась бы столь значительною, какъ теперь, вѣроятно, благодаря утратѣ ихъ Иринея во многомъ выигрываетъ, хотя одинъ ислѣдователь замѣчаетъ: „что сдѣлано до Иринея, въ этомъ отношеніи не заслуживаетъ рѣчи“ (*Hackenschuidt. Die Anfänge des catholischen Kirchenbegriffs. S 85*) Но дѣлать какіе-либо опредѣленные выводы и произносить приговоры на основаніи утраченныхъ памятниковъ, разумѣется, не возможно. Можно только съ Гарнакомъ задавать недоумѣнные вопросы: „какъ ново все то, что выставилъ Иринея? И насколько широко были уже въ употребленіи общинъ—и какихъ общинъ—тѣ принципы (соб. die Masstabe), которые формулировалъ онъ“? (*Lehrbuch. S. 352*).

уступалъ, вѣроятно, многимъ о. о. и писателямъ церкви, а изъ своихъ современниковъ—Клименту Алекс и особенно младшему современнику Оригену, хотя и онъ обладалъ очень сильными способностями къ спекулятивнымъ разсужденіямъ,—не за свое образованіе и свои познанія, въ какомъ отношеніи онъ стоитъ ниже многихъ, а изъ его современниковъ его превосходили Тертуллианъ и тотъ же Климентъ и Оригенъ, хотя опять таки и свѣтское, философское образованіе его было очень значительно, не говоря уже о богословскомъ Ему, антигностическому дѣятелю, первое мѣсто принадлежитъ вовсе и не какъ исключительному знатоку гностицизма Св. Іустинъ, Климентъ Алекс., конечно, гораздо лучше его знали гностицизмъ, а быть можетъ, къ нимъ нужно причислить св. Ипполита и Оригена. Климентъ Алекс, Оригенъ, возможно и Ипполитъ, *глубже понимали* гностицизмъ, чѣмъ Иринея. Громадная заслуга для церкви этого великаго мужа, близкаго ко временамъ апостольскимъ и ученика апостольскихъ учениковъ, заключается въ томъ, что онъ *вѣрно понялъ нужды церкви своего времени и имѣлъ достаточно силъ и умѣнья удовлетворить имъ*. Для св. Ирины, по-видимому, было ясно, что блестящее время расцвѣта гностицизма —уже миновало: корннееи его уступили мѣсто эпигонамъ. Но съ другой стороны, это отнюдь не означало, чтобы гностицизмъ сдѣлался уже мало опаснымъ для церкви. Нѣтъ, опасность отъ него по прежнему была очень велика—Иринея это ясно видѣлъ по своей Галльской паствѣ (см. предисл. его первой книги) Вѣдь только для созданія гностич. системы требовались талантливые люди, а воспользоваться даннымъ ученіемъ, поддержать созданную организацію, сдѣлаться пропагандистомъ извѣстныхъ идей—дѣло не трудное и по плечу чуть ни всякой посредственности. Да кромѣ того, эпигоны гностицизма, конечно, уступая своимъ предшественникамъ, были однако люди выдающіяся, какъ напр., Птоломей, Аппеллесъ

и мн. др. Поэтому гностицизмъ продолжалъ быть грозною опасностью для христіанской религіи. Вотъ съ этой то стороны, какъ на противника христіанства, на соперники его и взглянулъ Иринея на гностицизмъ, который замышлялъ, а, быть можетъ, и продолжаетъ замышлять стать на мѣсто христіанства. Нѣтъ нужды, что если дерзкая попытка гностицизма не удалась, то уже и не удастся въ будущемъ. Важно то, что такая попытка была сдѣлана, значить, въ организмѣ церкви, какъ извѣстнаго института, были такія не защищенныя стороны или мѣста, которыя подавали поводъ питать такіе дерзновенные замыслы. При такой точкѣ зрѣнія на гностицизмъ (а не историко-критической), не было нужды тратить время на историческое изученіе гностицизма, какъ извѣстнаго явленія; не нужно было утомлять вниманія и отысканіемъ внутренняго имманентнаго эсотерическаго смысла этого явленія. Здѣсь важно было сравнить въ основныхъ положеніяхъ ученіе гностиковъ и христіанъ и опредѣлить его по отношенію къ его источникамъ и методамъ. Разъ гностицизмъ выступаетъ какъ соперникъ христіанства, претендующій занять его мѣсто, то онъ долженъ не менѣе правильно учить объ истинной христіанской религіи, нежели какъ учать сами христіане; онъ долженъ не менѣе основательно знать источники христіан. вѣдѣнія и не менѣе правильно долженъ дѣлать изъ нихъ выводы, нежели это дѣлаютъ сами христіане. Слѣд у Иринея на первый планъ выступаетъ полемика съ гностицизмомъ, но не она главное. Ему, при его глубоко-вѣрной постановкѣ дѣла, не было большого труда ясно показать заблужденія гностицизма съ точки зрѣнія христіанского теизма. Для него несравненно важнѣе и труднѣе была положительная сторона дѣла—укрѣпить, а иногда создать вновь тѣ или иныя положенія, какъ принципы христіанства, ибо при удачной постановкѣ принципиальныхъ положеній, твердомъ обоснованіи ихъ и отчетливой формулировкѣ выяснялась сама со-

бою нецѣпность всѣхъ претензій гностиковъ¹⁾.— Благодаря именно такой постановкѣ дѣла св. Ириной принесъ громадную пользу для положительнаго церковнаго развитія. Какое благо для церкви было бы въ томъ, если бы Ириной основательно изучилъ гностицизмъ самъ по себѣ, а не опредѣлилъ бы его отношенія къ церкви, не понялъ бы его опасности для нея, не укрѣпилъ бы ее въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ наступалъ гностицизмъ? Ириной стяжалъ себѣ славу именно разумною защитою церкви отъ гностицизма. Онъ умиротворилъ церковь тѣмъ, что прекрасно организовалъ ее и сдѣлалъ ее сильною, могучею, недоступною для еретическихъ посягательствъ. Ириной болѣе другихъ имѣлъ данныя хорошо выполнить ту высокую задачу, которую онъ взялъ на себя. Онъ не только прекрасно былъ знакомъ съ преданіемъ малоазійскихъ и римской церкви, но былъ ученикъ Поликарпа и другихъ „старшихъ“. Онъ зналъ объ ихъ отрицательномъ отношеніи къ еретическому евангелію и былъ *увѣренъ* въ достовѣрности того ученія, которое онъ защищалъ. Въ этомъ случаѣ характерно его письмо къ Флорину (у Евсевія V, 20). По свидѣтельству Евсевія²⁾, Ириной причислялъ себя къ первымъ преемникамъ апостоловъ. Онъ первый изъ представителей древней церкви удостоился наименованія „отецъ церкви“; а бывши первымъ изъ отцовъ, онъ является какъ бы отцомъ послѣдующихъ; поэтому есть „отецъ отцовъ“. (Graul)

Кромѣ природныхъ дарованій были особыя обстоятельства въ происхожденіи, въ образованіи и дѣятельности св. Ириной, которыя помогли ему стать тѣмъ, кѣмъ или какимъ онъ извѣстенъ въ исторіи.

¹⁾ Справедливо говоритъ Гарвакъ (Lehrbuch. I S. 361—362): „путь, избранный Иринеемъ былъ единстванный путь, какимъ можно было спасти церковь“.

²⁾ Цер. Ист. V, 20

О мѣстѣ и времени рожденія Иринея, о воспитаніи его и первыхъ годахъ дѣятельности почти ничего неизвѣстно положительнаго. Его имя и оригинальный языкъ его главнаго творенія говорятъ за его греческое происхожденіе¹⁾. Родился онъ, по всей вѣроятности, въ М-Азіи, вблизи того города или въ самомъ томъ городѣ (Смирнѣ) престарѣлаго епископа котораго ему удалось слышать въ ранней юности²⁾. Самый трудный вопросъ—это о времени рожденія Иринея. Данныя для рѣшенія его настолько неопредѣленны³⁾, что одни изслѣдователи полагаютъ годъ рожденія св

¹⁾ Только Гарвей (Harvey.. *Adver. haereses* p. CLIII) высказался за сирійское происхожденіе Иринея на томъ основаніи, что онъ обнаруживаетъ „замѣтно близкое знакомство съ свящ. писаніями Нов. Зав. на сирскомъ языкѣ“, а самое имя не составляетъ препятствія для подобнаго предположенія, ибо оно могло быть „эквивалентомъ“ для какого л сирійскаго, какъ напр., Савль получаетъ имя Павла, гностикъ происшедшій изъ Антиохіи Сир., носилъ имя Василида. Въ концѣ II тома (p. 55) онъ приводитъ изъ Иринея сирійскія аналогич. слова и обороты рѣчи.—Относительно знакомства св Иринея съ сирійскимъ переводомъ Гарнакъ (*Die Chronologie*, I, S. 324) замѣчаетъ, что оно не удивительно и для грека, разъ доказано сродство текста—Итала и древ. западнаго греческаго съ сирійскимъ

²⁾ Въ письмѣ къ Флорину Иринея говоритъ: εἶδον γάρ σε (т. е. Иринея Флорина) παῖς ἔστι ὧν ἐν τῇ κίτῳ Ἀσίῃ παρὰ Πολυκάρπῳ. Евсевій Цер. Ист. V, 20, 5 *Irenaeus Adv. haer* III, 3. 4. См. выше стр. 662 и ниже, примѣч. 3-ье

³⁾ Такими данными служатъ 1) свидѣтельство самаго Иринея, что онъ въ ранней юности слушалъ старца Поликарпа—*Adver. haer.* III, 3, 4: „Πολυκάρπος. . ὃν καὶ ἡμεῖς ἐωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, ἐπι πολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πνευ γηραλέος ἐνδόξος καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου.“ Harvey T II, p 12—2) Говоря о числовомъ значеніи имени антихриста по апокалипсису, Иринея (V, 30. 3) прибавляетъ: „откровеніе онъ (т. е. ап. Іоаннъ) видѣлъ не за много времени, но почти въ нашъ вѣкъ, въ концѣ царствованія Домиціана“ (Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη, ἀλλὰ σκεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομητιανοῦ ἀρχῆς—Harvey, II, p. 410—). Принимаютъ во вниманіе—во 1-хъ, фактъ отпаденія Флорива къ валентиніанству, что могло имѣть мѣсто уже послѣ написанія Иринеемъ его большого труда, такъ какъ о Флоривѣ тамъ ни словомъ не упоминается; значить отпаденіе Флорива относится къ 90-мъ годамъ II в.,—полагаютъ, что едва ли естественно относить подобный фактъ къ 90-мъ годамъ жизни Флорива, какъ вынуждается Цанъ (*Nauck. Realenc.* IX, S. 408), и считать его въ такомъ возрастѣ опаснымъ ере-

Иринея въ концѣ I в., другіе—около половины II в., и отклоненіе во мнѣніяхъ достигаетъ на цѣлыхъ 50 лѣтъ¹⁾. Мы имѣя въ виду двухкратное свидѣтельство самого св. Иринея, что онъ „въ раннемъ возрастѣ“ слышалъ старца Поликарпа, безъ указанія на то, чтобы онъ былъ его ученикомъ²⁾, полагаемъ время рожденія его около 140 года, причемъ онъ слѣд. ко времени кончины Поликарпа былъ мальчикомъ 14—15 лѣтъ. Московскій манускриптъ сообщаетъ³⁾, что во время кончины Поликарпа въ Смирнѣ, т. е. въ 155 году, св. Иринея былъ въ Римѣ. Если это извѣстіе должно имѣть хотя какое нибудь правдоподобіе, то во всякомъ случаѣ нужно думать, что пребываніе его въ Римѣ около

тикомъ; болѣе естественно считать самымъ позднимъ возрастомъ его время отпаденія Флорина 60—70 лѣтъ, т. е. слѣд. рожденіе его относить къ 120-му году (Ср. *Harnack. Die Chronologie*, I, S. 325),—во 2-хъ, Иринея пишетъ такъ (εἶδον γὰρ σε παῖς ἔστι ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσία παρὰ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράσσοντι ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ περιφόμενον εὐδοχεῖν παρ' αὐτῷ. Евсевій. Цер. Ист. V, 20, 5),—что ни у кого не можетъ быть сомнѣнія въ разницѣ возраста Флорина и Иринея лѣтъ въ 20 (Ср. Zahn у Hauck'a. IX, S. 408; *Harnack. Die Chronologie I S. 325*), ибо одинъ „παῖς ἔστι“, а другой—служилый мужъ при дворѣ царя и уже знаменитый.—Слѣд. рожденіе Иринея нужно полагать около 140 г.—4) Московскій манускриптъ о „мученичествѣ Поликарпа съ „приложеніемъ“ Піонія имѣетъ такое замѣчаніе объ Иринеѣ: „Ὅτις γὰρ ὁ Εἰρηναῖος κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου Πολυκάρπου γενόμενος ἐν Ῥώμῃ πολλοὺς ἐδίδαξεν, т. е. Иринея, во время мученичества еп Поликарпа былъ въ Римѣ и училъ и далѣе, что „въ день и часъ, когда въ Смирнѣ Поликарпъ пострадалъ, Иринея, бывши въ Римѣ, слышалъ голосъ, какъ трубу звучащую“ (*Harnack. Die Chronologie*, I, S. 331—332). Сообщение это считается очень сомнительнымъ.

¹⁾ Такъ Додвель относитъ рожденіе Иринея къ 97 г, имѣя въ виду—*Adver. haer* V, 30, 3, Тильмонъ (*Memoires*, III, p. 79)—ранѣе къ 120, такъ и Ляйтфутъ, Циглеръ—къ 147 г. См подробности у *Smith'a. A Dictionary* V. III, p. 253. Изъ новѣйшихъ Цанъ (*Hauck. Realencyklopaedie*, IX, 408—409) считаетъ 115 годъ временемъ рожденія Иринея, *Гарнакз*—приблизительно 140 г. (отъ 135—142) *Die Chronologie*, I, S. 333; Барденгеверъ примыкаетъ къ Гарнаку (*Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, V. I. S. 496—497, Липсіи (*Smith. A Dictionary*, III, p 253) также относитъ рожденіе Иринея къ 140 г.

²⁾ *Adver. haer*, III, 3, 4; *Евсевій*. Цер. Ист. V, 20, 5.

³⁾ См. прим. выше.

155 г. было очень кратковременнымъ. Такъ нужно полагать потому, что, во 1-хъ, основательное знакомство Иринея съ восточной традиціей предполагаетъ его продолжительное пребываніе на востокѣ; во 2-хъ, Иринея не былъ лично извѣстенъ въ Римѣ, такъ что, при посольствѣ его въ Римъ, къ папѣ Елевверію, ліонскимъ исповѣдникамъ приходится рекомендовать его, какъ человека ему неизвѣстнаго, а между тѣмъ именно этотъ Елевверій состоялъ діакономъ при папѣ Аникитѣ¹⁾ въ 50-хъ годахъ II в., къ какому времени москов. манускриптъ относилъ пребываніе его въ Римѣ.

Объ образованіи Иринея ничего неизвѣстно. Самъ себя онъ рѣкомендуетъ въ предисловіи къ своему сочиненію очень скромно, пиша своему превосходному другу (*ἰκανώτερος ἡμῶν τοῦ χάνων*): „ты не будешь требовать отъ насъ, живущихъ среди кельтовъ и имѣющихъ дѣло большею частью съ варварскимъ діалектомъ, ни искусства рѣчи, котораго мы не изучали, ни писательской способности, пріобрѣсти которой мы не старались, ни красивыхъ выраженій, ни увлекательности, которыя намъ чужды“²⁾. На основаніи этихъ словъ можно подумать, что Иринея былъ совершенно чуждъ эллинскаго образованія; между тѣмъ его же сочиненіе „противъ ересей“ изобличаетъ его знакомство съ греческими поэтами и философиами; въ частности онъ цитируетъ Гомера, Гезіода, Пиндара и Платона. Богословское образованіе Иринея отчасти получилъ у св. Поликарпа, и затѣмъ у „пресвитеровъ“, которыхъ онъ называетъ непосредственными или чрезъ посредство другихъ—учениками самихъ апостоловъ (противъ ер. II, 22, 5; IV, 27, 1;—32, 1; V, 5, 1,—30, 1,—33, 3;—36, 1). Былъ ли онъ знакомъ лично съ Папіемъ, о ко-

¹⁾ *Евсевій* Цер. Ист. IV, 22.

²⁾ Praefatio (Harvey. I, p. 6): „Ὅχι ἐπιζητήσεις δὲ παρ' ἡμῶν τῶν ἐν Κελτοῖς διατριβόντων, καὶ περὶ βάρβαρον διάλεκτον τὸ πλεῖστον ἀσκολουμένων λόγων τέχνην ἣν οὐκ ἐμάθομεν, οὔτε δύναμιν συγγραφῆως, ἣν οὐκ ἠσκήσαμεν, οὔτε καλλισμίου λέξεων, οὔτε τιδανίστερα, ἣν οὐκ οἶδαμεν.“

торомъ очень часто упоминаеть, должно остаться неизвѣстнымъ. Гольцъ доказываетъ зависимость св. Ириней отъ св. Игнатія и считаетъ „несомнѣнною прямою историческую связь круга идей обоихъ“, такъ что „линія Іоаннь—Игнатій—Ириней несравненно яснѣе обозначается, чѣмъ черезъ внѣшнія свидѣтельства завѣренная—Іоаннь—Поликарпъ—Ириней“¹⁾ —Присутствіе Ириней на западѣ, въ Галліи, можно съ несомнѣнностью констатировать въ концѣ 70 хъ годовъ; но когда собственно онъ появился здѣсь и по какому мотивамъ—остаётся не выясненнымъ. Между малоазійскими, фригійскими и галльскими церквами существовали тѣсныя взаимоотношенія, повидимому, какъ между церковью-матерью и церковью, получившею отъ нея бытіе, обязанной своимъ происхожденіемъ ея миссіонерамъ. Въ видахъ то миссіонерскихъ, можетъ быть, и Ириней отправился съ востока въ Галлію²⁾ О такихъ тѣсныхъ родственныхъ отношеніяхъ церковей свидѣтельствуеть замѣчательное посланіе галльскихъ церковей м.-азійскимъ, фригійскимъ церквамъ о постигшемъ ихъ страшномъ гоненіи при им Маркѣ Авреліи. Посланіе это сохранено Евсевіемъ въ началѣ 5-ой кн. церковной исторіи и обычно авторство его приписывается Иринею; по крайней мѣрѣ, одинъ фрагментъ, о клеветахъ язычниковъ на христіанъ, сохраненный Икумениемъ и усвояемый Иринею, имѣеть большое сходство въ соотвѣтствующей части съ этимъ посланіемъ³⁾. Въ 177—78 гг. Ириней, въ санѣ пресвитера Ліонской церкви, былъ отправленъ Ліонскими исповѣдниками (а потомъ и мучениками) къ папѣ Елевѣерію съ посланіемъ, гдѣ они излагали

¹⁾ *E. F. Goltz* Ignatius von Antiochien 1894, Texte und Untersuchungen XII 3 SS 156—160, особ 159—160

²⁾ По крайней мѣрѣ при написаніи своего главнаго сочиненія Ириней заботится объ утвержденіи въ вѣрѣ *новообращенныхъ* („*neophytorum quoque sensum confirmare*“—*praef V Harvey*, II, p. 313).

³⁾ *Harvey T II*, p. 482.

своей взглядъ на монтанистовъ. Въ этомъ посланіи они рекомендуютъ Еллеверию Иринея, какъ совсѣмъ незнакомаго ему человѣка, очень высоко, называя его своимъ *братомъ и сообщникомъ* (τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ κοινωνόν) ¹⁾, и прося имѣть къ нему расположеніе, какъ къ ревнителю завѣта Христова. Именно для улаживанія возникшихъ разногласій между Востокомъ и Западомъ былъ отправленъ Иринея къ Еллеверию, а не за посвященіемъ отъ него въ санъ епископа, какъ этого хотятъ католическіе писатели ²⁾.—Путешествіе Иринея въ Римъ избавило его на этотъ разъ отъ мученичества, которое выпало на долю пославшихъ его исповѣдниковъ и славнаго епископа Поина. По возвращеніи въ Галлію, Иринея былъ сдѣланъ епископомъ и непосредственнымъ преемникомъ Поина.—Изъ фактовъ послѣдующей жизни извѣстно посланіе св. Иринея римскому папѣ Виктору, писанное „ради мира церковнаго“, (τῆς τῶν ἐκκλησιῶν ἑνεχει) ³⁾, съ увѣщаніемъ не нарушать мира церковнаго вслѣдствіе разногласій относительно времени празднованія Пасхи на Западѣ и на Востокѣ.—Обычно признается, что Иринея скончался смертью мученика при Семтиміи Северѣ въ 202—203 гг. Однако объ этомъ ничего не знаютъ—ни Тертуллианъ, ни Ипполитъ, ни Евсевій, ни Епифаній, ни Ефремъ, ни Августинъ, ни Θεодоритъ. Впервые объ этомъ упоминаетъ бл. Иеронимъ въ 410 г. въ толкованіи на пр. Исаію, однако ему неизвѣстно было объ этомъ въ 392 г. при написаніи его каталога „De viris illustri“. (см. глав. 35). Предполагаютъ, что блаж. Иеронимъ смѣшалъ имя епископа Лионскаго съ тезоименитыми ему мучениками Во всякомъ

¹⁾ *Евсевій*. Цер. Ист. V, 4, стр 3 *Harnack* (Die Chronologie, I, 323, 2) справедливо недоумѣваетъ наименованіе *κοινωνός*; есть ли простая ремициденція изъ апок. I, 9 или же дѣйствительно Иринея былъ исповѣдникомъ? Въ послѣднемъ случаѣ—замѣчаетъ онъ—мысль должна бы быть выражена яснѣе.

²⁾ Ср. Lipsius—*Smith A Dictionary*, v III, p 255.

³⁾ *Евсевій*. Цер. Ист. V, 24

случаѣ источникъ его сообщенія считается очень темнымъ¹⁾.

Т. о. св. Иринеѣ по своему рожденію и воспитанію принадлежитъ Востоку, а по своей дѣятельности Западу. Благодаря этому онъ счастливо соединялъ спекулятивный духъ востока съ умѣренностью и трезвостью Запада. Черезъ посредство св. Поликарпа и малоазійскихъ „пресвитеровъ“ онъ является ученикомъ св. Іоанна Богослова, апостола мира и любви. Этотъ миръ (и любовь) онъ несетъ въ жизнь церкви своего времени. онъ предупреждаетъ конфликты на почвѣ борьбы съ монтепанистами, путешествуя въ Римъ съ посланіемъ исповѣдниковъ къ папѣ Елевѳерію, и самъ, очевидно, всею душою сочувствуя этому дѣлу, онъ во время и умѣло удерживаетъ папу Виктора отъ разрыва съ восточными церквами, онъ спѣшитъ примирить съ церковью отпавшаго въ ересь своего друга Флорина, такъ что, замѣчаетъ Евсевій²⁾, будучи Иринеѣмъ (миромъ) по имени, онъ былъ такимъ же и по своей дѣятельности.—Однако св. Иринеѣ прекрасно сознавалъ справедливость древне-римскаго изреченія: *si vis pacem, para bellum*, какъ замѣчаетъ одинъ историкъ (Graul). Онъ обезпечилъ миръ церкви мощнымъ своимъ выступленіемъ противъ еретиковъ. Главное его сочиненіе было направлено противъ гностиковъ. На немъ то мы и сосредоточимъ свое вниманіе³⁾. Это сочиненіе носитъ заглавіе „Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, Detectio et eversio falso cognominatae agnitionis“⁴⁾, данное самимъ Иринеѣ

¹⁾ Какъ выражается Липсіей: Ieronimus - „derived from some very obscure source“. A Dictionary, Smith v III, p 256.

²⁾ Цер. Ист V, 24.

³⁾ Что касается вновь открытаго сочиненія Иринеѣ „*Λόγος εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*“ и изданнаго прусскою Академіей Наукъ въ 31 т. 1 тет. (1907 г.), то оно не содержитъ въ себѣ ничего новаго (Ср. *Harnack. Lehrbuch*, I, S. 361, anm. 1).

⁴⁾ Кромѣ того Иринеѣ принадлежатъ слѣдующія сочиненія: а) два посланія къ Флорину—о единоначаліи (περὶ μοναρχίας) или о томъ, что

емъ¹⁾, вѣроятно, не безъ отношенія къ I Тим. VI, 20, и состоитъ изъ пяти книгъ (ср. кн. IV, гл. 41, 4). Написано оно на греческомъ языкѣ; однако до насъ дошло лишь въ латинскомъ переводѣ, сдѣланномъ, вѣроятно, галломъ-клирикомъ Лионской церкви²⁾ очень рано, какъ думали прежде, такъ что будто бы уже Тертуллианъ пользовался латинскимъ переводомъ въ своемъ сочиненіи „противъ валентиніанъ“³⁾; но теперь этотъ взглядъ оставленъ, а вопросъ о времени появленія латинскаго перевода остается открытымъ⁴⁾. Греческій подлинникъ существовалъ до XVI и XVIIв⁵⁾. Теперь онъ отчасти возстановливается на основаніи извлеченій изъ него—безъ всякихъ указаній—у Ипполита, у Епиеанія, у Θεодорита. Лучшимъ изданіемъ этого сочиненія считается *W. Harvey. Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus haereses* (Cantabrigiae. MDCCCLVII T. 1—II), снабженное фрагментами греческими, сирійскими и армянскими, съ большимъ предисловіемъ о происхожденіи гностицизма и жизни и дѣятельности Иринея; текстъ сопровождается учеными примѣчаніями, иногда комментаріями. Въ латинскомъ переводѣ сочиненіе озаглавливается просто *adversus* или *contra haereses*⁶⁾, каковое можетъ быть перево-

Вотъ не есть виновникъ зла (περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν Θεὸν ποιητὴν κακῶν) (Евсевій. Цер. Ист. V, 20, 1)—и посланіе или книга объ осьмерицѣ (τὸ σποῦδαισμα περὶ οὐδοῦδος); б) посланіе вѣкоему римскому Власту, по пс. Тертуллиану (ерес. 22), квартодецимеру—περὶ σχίσματος—о расколѣ (Евс. V, 20, 1)—с) посланія относительно празднованія Пасхи—рим. папѣ Виктору и предстоятелямъ другихъ церквей (Евс. V, 24),—d) краткое слово противъ Еллиновъ „о познаніи“ (περὶ ἐπιστήμης)—Евс. V, 26;—e) въ доказательство апостол. проповѣди (εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποσταλικοῦ κηρύγματος) посвященное вѣкоему брату Маркіану (Евсев. V, 26) и вѣкот. другія.

¹⁾ См. предъ къ IV и V кн, конецъ (XLI, 4) IV кн, II, предисл

²⁾ Lipsius. Smith. v. III, p. 256.

³⁾ Ср. Lipsius. Ibidem.

⁴⁾ Zahn. Hauck. Realencyklopädie B. IX. S. 402.

⁵⁾ Zahn. Hauck. IX, 402 Lipsius. Smith. v. III, p. 257

⁶⁾ Jeron. De viris illustr. c. XXXV.

домъ Евсевіева „πρὸς τὰς αἵρέσεις“¹⁾.—Причины и поводы къ написанію сочиненія указаны самимъ Иринеємъ. Онъ былъ ревностнымъ пастыремъ галльскихъ церквей; а между тѣмъ въ долинахъ р. Роны появились еретики, „волки въ овечьей шкурѣ“, и не только угрожали похищеніемъ овецъ²⁾, но уже совратили много женщинъ³⁾. Кромѣ того сильно волновали общины писанія римскаго пресвитера Флорина, теперь впавашаго въ валентиніанство, но еще находившагося въ церкви⁴⁾. Все это побудило Иринея основательно изучить еретическое гностическое движеніе съ цѣлью опроверженія его, чтобы избѣжать отвѣтственности предъ Богомъ за овецъ своего стада⁵⁾. Ближайшимъ поводомъ къ написанію имъ сочиненія послужила просьба его, неизвѣстнаго намъ—друга—познакомить его съ гностическимъ лжеученіемъ и дать основанія для опроверженія его⁶⁾.—Что касается времени написанія сочиненія, то для первыхъ трехъ книгъ оно косвенно указывается самимъ авторомъ, когда онъ говоритъ о папѣ Елевверіи, какъ *теперь* управляющимъ рим. каеэдрою 12-мъ епископѣмъ отъ апостоловъ⁷⁾. Папство Элевверія падаетъ на 173-5—188—90 г.г. Затѣмъ обращаютъ вниманіе на то, что въ сочиненіи нѣтъ указанія на гоненія, а въ IV кн. (30, I) содержится довольно прозрачный намекъ на спокойное состояніе церкви; слѣд. сочиненіе было писано по смерти Марка Аврелія, не раньше 181 и до 189⁸⁾; а IV и V кн могли быть написаны уже въ папство Викто-

¹⁾ *Евсевій.* Цер. Ист. III, 28, 6.

²⁾ *Adver. haer.* I, предисл. 2.

³⁾ *Ibidem.* I, 13, 7.

⁴⁾ См. *Harvey* T. II, 457; *syg. fragm.* XXVIII.

⁵⁾ *Adv. haer.* I praef. 2 „ἵνα μὴ παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν“...

⁶⁾ См. пред. I, III, особ. IV и V кн. II, 17, 1: „...Ad arguendum et evertendum eos (sc. haereses)... occasiones a nobis accipias“ (III, *prref.*).

⁷⁾ *Adver.* III, 3, 3: „νῦν δώδεκα τῶ τόφῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν Ἀποστόλων κατέχει κληρὸν ἐλεύθερος“.

⁸⁾ *Harnack.* Die Chronologie. I. S. 320.

ра¹⁾ (184—198-199).—Мѣстомъ написанія сочиненія Иринея была Галлія (I кн. пред. I, 13, 7)—Заглавіе, данное сочиненію "Ελεγχος καὶ ἀνατροπή τῆς φεοδωρόμου γνῶσεως, по замыслу автора, должно было указывать на основную идею его и общий планъ книги. Въ предисловіи ко 2-й кн. онъ говоритъ²⁾ такъ: „Въ этой книгѣ мы излагаемъ все, что касается насъ, и что позволяетъ время, и во многихъ главахъ опровергаемъ общее ихъ ученіе; почему мы и дали такое заглавіе этому сочиненію, т. е. *detectio et eversio sententiae ipsorum* (ихъ ученія). Ибо надлежитъ открыть и опровергнуть ихъ сокровенныя сочетанія и самую Глубину, и доказать, что она никогда не была и теперь не существуетъ“. Значитъ, сочиненіе имѣетъ въ виду прежде всего "Ελεγχος т. е. сообщеніе облика, опредѣленнаго образа, формы неясному, темному, скрытному, по гибельному явленію; когда же скрывающееся отъ свѣта, почти неуловимое явленіе будетъ зафиксировано, закрѣплено въ опредѣленномъ образѣ, тогда уже послѣдуетъ ниспроверженіе его - ἀνατροπή, которое тѣмъ легче, чѣмъ яснѣе будетъ показана уродливость явленія самого по себѣ³⁾ —По первоначальному намѣренію автора, сочиненіе его должно было состоять изъ двухъ книгъ: изложенія ученія гностиковъ и опроверженія его. Въ

¹⁾ *Bardenhewer. Geschichte. I. S. 502; Липсій (Smith. v. III, p. 258)* датируетъ написаніе сочиненія нѣсколько раньше, между 180—185 г.

²⁾ Harvey. I, p. 250: „*In hoc autem libro instruemus, quae nobis apta sunt, et quae permittit tempus, et evertemus per magna capitula omnem ipsorum regulam: quapropter quod sit detectio et eversio sententiae ipsorum, operis hujus conscriptionem ita titulavimus, oportet enim absconditas ipsorum conjugationes per manifestarum conjugationum indicium et eversionem Bythum dissolvere, et quoniam neque fuerit aliquando, neque sit, accipere ostensionem*“

³⁾ „Обнаруженіе ихъ ученія, говоритъ Иринея (I, XXI, по Harvey, I, p. 243), есть побѣда надъ ними... Нѣтъ нужды во многихъ рѣчахъ для опроверженія ихъ доктрины, разъ она показана всѣмъ (*adversus eos victoria est sententiae eorum manifestatio... Jam enim non multum opus erit sermonibus ad evertendum doctrinam eorum, manifestam omnibus factam*“.

предисловіи къ 3-ей книгѣ¹⁾ онъ говоритъ, обращаясь къ своему другу: „Мы послали тебѣ книги, изъ коихъ первая содержатъ ученіе ихъ всѣхъ и обнаруживаетъ обычаи и характеръ ихъ поведенія; во второй же низлагается и опровергается все, о чемъ худо они учатъ, выведено на свѣтъ и показано оно такимъ, каково и есть“. Но уже кончая 2-ю книгу, Иринеѣ, сознавалъ необходимость присоединить третью, которая содержала бы въ себѣ „доказательство (сказаннаго во 2-й кн.) изъ Господнихъ писаній“ (II, 35, 4 „ex scripturis Dominicis est probationem“); ср. III, praef. „in hoc autem ex scripturis inferemus ostensiones“). Когда Иринеѣ приступалъ къ третьей книгѣ, то ему казалось, что онъ скажетъ въ ней не только все нужное и просимое другомъ, но даже дастъ многое „сверхъ ожиданія“ (praeter quam opinabaris). Однако работа увлекала автора, и рамки ея все болѣе и болѣе расширялись. Такъ, въ первыхъ одиннадцати главахъ III кн. ему удалось сказать только объ евангеліяхъ, „на основаніи ихъ собственныхъ принциповъ“, а нужно было еще изслѣдовать ученіе о Богѣ прочихъ апостоловъ, а затѣмъ уже „послушать рѣчи самого Господа“²⁾. Но до конца III кн. ему едва удалось изложить ученіе апостоловъ о Богѣ. Для рѣчей самого Господа отводится 4-ая книга³⁾, которая посылается другу уже отдѣльно (IV предисл.) Однако, при окончаніи IV-й кн., авторъ увидѣлъ, что ему не пришлось изложить „рѣчи Господа, въ которыхъ онъ не въ притчалъ,

¹⁾ III, praef. „...primus (sc. liber) omnium illorum sententias continet, et consuetudines et characteres ostendit conversationis eorum, in secundo vero destructa et eversa sunt quae ab ipsis male docentur, et nudata et ostensa sunt talia qualia et sunt“ (Harvey, II, p 1). Ср. I, 31, 1; пред L. III и IV.

²⁾ L. III, 12, 12 (Harvey, p 52) „Examinata igitur sententia eorum qui nobis tradiderunt Evangelium, ex ipsis principiis ipsorum, veniamus et ad reliquos Apostolos, et perquiramus sententiam eorum de Deo: post deinde, ipsos Domini sermones audiamus“

³⁾ L. III, 25, 7 (по Harvey, LIII, 42, 2; T. II, p. 137).

но прямыми словами (non per parabolas, sed simpliciter ipsis dictionibus) учить объ Отцѣ“; кромѣ того ему хотѣлось дать, болѣе подробное изложеніе ученія блаженнаго (beati) Павла, нежели онъ успѣлъ дать въ 3-ей книгѣ: все это дѣлаетъ необходимымъ присоединеніе 5 й книги¹⁾. Но ни въ какой другой книгѣ исполненіе такъ мало ни соотвѣтствуетъ своему заданію, какъ въ этой.—Такимъ образомъ, видно, что общій планъ автора простъ, естественъ и ясенъ; но авторъ не далъ себѣ труда обдумать свое сочиненіе не только въ подробностяхъ, но даже и въ главныхъ частяхъ; отсюда ему, при развитіи и изложеніи своихъ мыслей, пришлось раздвигать рамки своей работы—и это не разъ— а въ концѣ концовъ все таки не кончить ея. Однако мышленіе у него сильное, ясное и отчетливое, аргументація убѣдительная. При всей растянутости его опроверженія, которое не пренебрегаетъ также и мелочнымъ, но проходитъ иногда не замѣчая мимо нѣкоторыхъ гностическихъ глубинъ²⁾—у него вѣетъ для насъ теплое и оживляющее дыханіе чистаго духа, мы чувствуемъ нравственное воодушевленіе за истину, трезвую мысль и здравое пониманіе особаго зерна христіанской истины. Со стороны выраженія мыслей или языка сочиненіе отличается большими достоинствами: это слогъ и языкъ человѣка живой жизни, а никакой нибудь сухой, отвлеченный,—простой, естественный, гладкій безъ шероховатостей³⁾; латинскій переводъ очень точный; но именно эта излишняя точность мѣшаетъ по мѣстамъ ему быть яснымъ. Нашъ русскій переводъ прот.

1) L. IV, 41, 4, по Harvey, IV, 68, 2 (II, p. 307).

2) Ср. Moëller. Geschichte der Kosmologie. S. 474).

3) Ср. Bardehewer. Geschichte I. S. 503. Самъ Иринеи въ предисловіи къ 1 й книгѣ заявляетъ, какъ мы видѣли, что его сочиненіе не блещетъ красотами школьнаго, эллинистичега краснорѣчія. Можетъ быть, это и справедливо; но въ общемъ изложеніе отъ этого едва ли проиграло,

Преображенскаго, по нашему впечатлѣнію и сличенію, очень хорошъ.

Поставивъ свою задачу „обличеніе и опроверженіе лжеименнаго знанія“, Иринея стремится къ выполненію ея *историческимъ и полемико-догматическимъ методомъ*. Историческій методъ находитъ свое примѣненіе въ 1-й книгѣ—при изложеніи еретическихъ, гностическихъ ученій, хотя въ собственномъ смыслѣ тамъ исторіи развитія гностицизма нѣтъ, а подчеркивается лишь связь отдѣльныхъ ученій (I, 22, 2; 23, 1, 5; 221 31, 3.),—затѣмъ отчасти въ III-ей. 2-ая книга, содержащая въ себѣ „общее ниспроверженіе“ валентиніанства, а значитъ, и всего гностицизма, такъ какъ валентиніанство есть „сокращеніе всѣхъ ересей“¹⁾, (соб еретиковъ),—отличается характеромъ философско-діалектическимъ. Poleмика имѣетъ мѣсто и въ послѣдующихъ книгахъ; но тамъ преобладаетъ методъ апологетико-догматическій.

Первая книга Иринея объ еретикахъ, гностикахъ уже использована нами. Въ ней Иринея ясно показалъ, что гносисъ подвергаетъ опасности всѣ историческія и догматическія основы христіанства и уничтожалъ нравственное и практическое религіозное содержаніе его. Какъ христіанинъ и епископъ церкви, руководитель другихъ, онъ чувствовалъ обязанность выступить противъ такого опаснаго и крайне вреднаго лжеученія, что посильно и выполнилъ.

Однимъ изъ существенныхъ пунктовъ гностическихъ системъ было ученіе, отдѣлявшее Творца міра отъ Бога Отца и подвергавшее опасности монотеизмъ, служащій основою христіанства. Этому пункту Иринея придаетъ въ своемъ сочиненіи особую важность и много разсуждаетъ о немъ. Такъ послѣ описанія гностическихъ сектъ въ 1-й

¹⁾ L IV, praefat. (Harvey, II, p. 144): „ostendimus doctrinam eorum (т. е. валентиніанъ) recapitulationem esse omnium haereticorum. Cp II, 31, 1. „Destructis itaque his, qui a Valentino sunt, omnis haereticorum eversa est multitudo“—по Harvey—I, XLVIII, 1, T I, p. 369.

книгѣ своего сочиненія, онъ тотчасъ же въ 1-й главѣ 2-й книги переходитъ къ этому пункту и потомъ во всемъ своемъ сочиненіи онъ всегда оставляетъ его лишь только на короткое время и снова возвращается къ нему. Въ этомъ пунктѣ Иринеи видитъ сущность гностическихъ системъ и изъ нея объясняетъ всѣ другія особенности ихъ. Диміургъ, по Иринею, есть самый дурной плодъ гносиса, извращающій основу христіанства—ученіе объ абсолютномъ единомъ Богѣ. Опровергая гностическое ученіе о Диміургѣ, какъ творцѣ видимаго міра, Иринеи защищаетъ ту истину, что міръ сотворенъ Богомъ чрезъ свое Слово и премудрость.. Не менѣе чуждымъ христіанству находитъ Иринеи и гностическое ученіе объ эманацияхъ, эонахъ, сизигіяхъ и проч., при помощи которыхъ гностики изображали происхожденіе міра. Эманации, по приговору Иринея, уничтожаютъ абсолютное существо Божіе, а твореніе и спасеніе возводятъ къ натуральному процессу; ибо каждая эманация подлѣ Бога предполагаетъ пустоту, а допущеніе пустоты возлѣ полноты противорѣчитъ идеѣ абсолютнаго Бога; эманация же эоновъ уничтожаетъ единое существа Божія. Вообще Иринеи весьма остроумно указываетъ противорѣчія, въ какія впадаютъ гностическія системы въ отношеніи къ христіанской идеѣ Бога. Раскрывая непримиримую противоположность ихъ христіанству, Иринеи указываетъ источники ихъ—языческую мифологію Гомера и Гезіода и философію.—И дуализмъ, служащій также существеннымъ признакомъ гностическихъ системъ, опровергается Иринеемъ въ самомъ его основаніи; ибо Иринеи рѣшительно утверждаетъ, что помимо Бога ничего не могло совершиться, равно какъ и въ существѣ Его не могло произойти какого л. развитія противъ Его воли. Далѣе Иринеи опровергаетъ тотъ дуализмъ между духомъ и матеріей, по которому матерія произошла отъ Диміурга—творца міра, а духъ отъ высочайшаго Бога; онъ испровергаетъ и тотъ взглядъ, который пред-

полагаетъ матерію при твореніи или отрицаетъ сотвореніе матеріи изъ ничего.—Иринею не оставилъ безъ вниманія и гностическій докетизмъ, отрицавшій историческую дѣятельность и реальность христіанства. Если, по Иринею, Иисусъ былъ только призракомъ, то Онъ и Его дѣло искупленія не имѣетъ никакого значенія, потому что спасеніе древней, человѣческой природѣ могло совершиться только въ этой самой человѣческой природѣ, слѣд. въ истинной богочеловѣческой личности Христа.

Опроверженіе всѣхъ указанныхъ пунктовъ гностицизма побудило Иринея изложить все христіанское ученіе, какъ его содержала и понимала церковь. Этому посвящены остальные три книги.

Въ началѣ III книги св. Иринею представляеть теоретическое ученіе объ апостольско-церковномъ преданіи—письменномъ и устномъ, указываетъ на ихъ взаимоотношеніе, по которому устнымъ подтверждается апостольское писанное преданіе или что тоже—св. писаніе. Затѣмъ слѣдуетъ положительное опроверженіе гностическихъ (и евионитскихъ) ученій о Богѣ и Христѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ дается опытъ библейско-церковной теологіи и христологіи. Въ заключеніе IV кн. Иринею такъ обобщаетъ суцность всей своей предыдущей полемики. „Итакъ, теперь выставлены всѣ тѣ, которыя вносятъ нечестивыя мнѣнія о Творцѣ и Создателѣ нашемъ, сотворившемъ и сей міръ, выше котораго нѣтъ другого Бога, и опровергнуты ихъ доказательства, содержащія ложное ученіе о существѣ Господа нашего и о домостроительствѣ, которое онъ совершилъ ради своего человѣка. Съ другой стороны я показалъ, что проповѣдь церкви повсюду постоянна и пребываетъ неизмѣнно и имѣетъ свидѣтельство отъ пророковъ, апостоловъ и всѣхъ учениковъ Господа“ (III, 24, 1)—Въ IV кн. Иринею доказываетъ единство божественнаго откровенія, имѣвшаго всегда виновникомъ своимъ единого Бога,—противъ гоостиковъ,

которые ветхозавѣтное откровеніи усвоили низшему богу-димиургу, а новое—высшему Богу. Эта книга направлена, главнымъ образомъ противъ маркіонитства.—Пятая книга посвящена эсхатологии и ближайшимъ образомъ заключаетъ въ себѣ ученіе о воскресеніи плоти и всестороннее обоснованіе этого ученія—теологическое, антропологическое, христорологическое и сотериологическое. Въ заключеніе трактуются о явленіи Антихриста, тысячелѣтіемъ царствѣ и судѣ.

При систематическомъ обзорѣннн сочиненія св. Иринея. въ немъ можно отмѣтить двѣ главныхъ части, изъ которыхъ 2-ая въ свою очередь распадается на три отдѣла или части. первая состоитъ въ діалектико-философскомъ опроверженіи ложнаго гносиса, вторая—въ опредѣленіи основныхъ чертъ христіанской вѣры и христіанскаго знанія и въ указаніи условій ихъ воспріятія, наконецъ, третья часть представляетъ собственно систему вѣры, которая образуетъ положительно-научную противоположность еретическому гносису.

Такъ какъ полемика Иринея направлена почти исключительно противъ валентиніанства и только отчасти противъ маркіонитства, то мы укажемъ кратко основныя положенія валентиніанства и маркіонитства по 1-й книгѣ его, съ опущеніемъ всѣхъ другихъ ересей

Въ основѣ валентиніановой системы лежитъ представленіе о невидимомъ, сверхчувственномъ, духовномъ, идеальномъ мірѣ, населенномъ эонами, названными такъ потому, что и они вѣчной божественной природы. Эти эоны появляются парами, изъ нихъ одинъ мужской-оплодотворяющій, другой—женскій-воспринимающій. Въ совокупной дѣятельности каждой пары эоновъ состоитъ развитіе божественной жизни. Развитіе ея обнаруживается въ происхожденіи новыхъ эоновъ посредствомъ процесса эманации. При этомъ вновь нарождающіеся ряды эоновъ по мѣрѣ удаленія отъ высшихъ и ранѣе прошедшихъ, обладаютъ сравнительно все

меньшею и меньшею силою, и самые послѣдніе зоны образуютъ уже переходъ отъ идеальнаго современнаго богу міра къ конечному и несовершенному, происшедшему не непосредственно отъ высшаго эона. Всѣ эти ряды эоновъ въ противоположность къ небытію (кенома) образуютъ „пирому—божественную полноту, на вершинѣ которой помѣщается совершенѣйшій эонъ—Глубина или Первообразъ, необъятный и невидимый, вѣчный и безначальной, существовавшій безчисленные вѣка въ величайшей тишинѣ и спокойствіи. Это мужскій эонъ; ему соприсущъ былъ женскій эонъ „мысль“ или „благодать“, или „молчаніе“. Отъ нихъ то собственно и началось развитіе пиромы; именно отъ нихъ родились Умъ и Истина и т. д. Послѣднюю пару образуютъ Желанный и Премудрость. Въ послѣдней парѣ проявилась страсть изслѣдовать непостижимаго отца; отъ этой страсти и помышленія (Ахамоеъ) родилась безобразная сущность—конечный міръ (кв. I, гл. 1—2, 3, 1).—Такова теологія или теогонія валентиніанской системы по сочиненію Иринея. Космогія же ихъ представляется въ слѣдующемъ видѣ (См. кв. I, гл. 4—7).

Итакъ, міръ чувственный съ его матеріей произошелъ отъ Премудрости или Софіи, вслѣдствіе ея страстнаго желанія. Именно, отъ Софіи отдѣляется помышленіе или Ахамоеъ вмѣстѣ съ страстью и погружается въ пустоту, гдѣ она испытываетъ страданіе, что духовное существо очутилось въ несредной ей сферѣ матеріи. Въ состояніи или переживаніи своего страданія она рождаетъ новые элементы—психическій, проистекшій изъ страсти Ахамоеы, и пневматическій, происшедшій изъ нея, по освобожденіи ея отъ страсти. Отъ Ахамоеы, по словамъ валентиніанъ, произошли „двѣ сущности (δύο οὐσίαι)—худая отъ страстей и другая причастная страданію—отъ обращенія ея“... Ахамоеъ, учатъ они, освобождаясь отъ страсти, въ радости начала разсматривать бывшіе съ нимъ (Спасителемъ) свѣты (ангеловъ) и, совокупились съ ними, породила плоды по образу ихъ, т. е. духо

вное порождение“ (κτῆρα πνευματικόν) I, 4, 5 Такимъ образомъ, Софія сдѣлалась матерію тройкой природы—матеріальной, психической и пневматической. Соединеніе послѣднихъ элементовъ произошло въ диміургѣ, котораго Ахамоеъ родила въ чувствѣ страданія. Этотъ диміургъ и становится принципомъ внѣшняго міра, „отцомъ и богомъ сущаго внѣ плурымы, потому что привелъ въ раздѣльность двѣ слитыя сущности—изъ безтѣлеснаго произвелъ тѣло, создалъ небесное и земное; сталъ виждителемъ вещественнаго и душевнаго, праваго и лѣваго, легкаго и тяжелаго“ (I, 5, 2).— Съ космологіей находится въ связи и антропология валентиніановой системы. Человѣкъ, созданный диміургомъ, подъ руководствомъ Ахамоеи, представляетъ собою микрокосмъ отъ Ахамоеи у него сѣмя духовное (σπέρμα πνευματικόν), которое посредствомъ психическаго элемента или души связано съ веществомъ, съ матеріей (ὕλη) Въ связи съ представленіемъ гностиковъ о составѣ человѣческаго существа стоитъ и ихъ ученіе о спасеніи человѣка. Освобожденіе духовнаго сѣмени и возвращеніе его въ плуруму составляетъ цѣль міровой исторіи. Освобожденіе же это совершается слѣдующимъ образомъ Диміургъ въ ветхомъ завѣтѣ водительствовавалъ собственно душевнымъ израилемъ и задерживалъ освобожденіе пневматическаго элемента. Тогда, незамѣтно для диміурга, зонъ Спаситель принялъ на себя воспитаніе пневматическаго элемента и для этой цѣли посылалъ пророковъ пневматической природы, которые и приготавливали освобожденіе Когда диміуръ послалъ душевнаго Мессію, то Спаситель, при помощи „духовнаго сѣмени, находившагося въ Мессіи, соединяется съ нимъ, собираетъ вокругъ себя духовныхъ людей и сообщаетъ имъ *гносисъ* или знаніе о томъ, что въ нихъ есть сѣмя божественное и что они должны стремиться къ освобожденію себя отъ элементовъ душевнаго и илическаго и къ возвращенію въ плуруму“.

Ученіе валентиніанъ о томъ какъ освободиться отъ указан-

ныхъ элементовъ, составляетъ ихъ иеику: „Душевные люди, говорили они, опираются на дѣла и прѣстую вѣру и не имѣютъ совершеннаго знанія. Это, говорятъ, мы, принадлежатіе къ церкви. Потому то и необходимы намъ добрыя дѣла, ибо иначе невозможно спастись. О себѣ же самихъ рѣшительно полагаютъ, что во всякомъ случаѣ и непременно спасутся, не посредствомъ дѣлъ, но потому, что они по природѣ духовны. Ибо, какъ перстному невозможно стать причастнымъ спасенію, такъ духовное, какимъ почитаютъ себя, не можетъ подергнуться тлѣнію, до какихъ бы дѣяній ни низшли они“ (I, 6, 2). Потому „совершенѣйшіе между ними небоязненно дѣлаютъ и всѣ дѣла запрещенныя ѣдятъ идоложертвенное, посѣщаютъ языческія зрѣлища, до пресыщенія предаются плотскимъ удовольствіемъ и говорятъ, что воздаютъ плотское плотскому, а духовное духовному (I, 6, 3). Очевидно, что иеика валентиніанъ вела къ безнравственному образу жизни.—Ученіе о завершеніи міровой исторіи образуетъ эсхатологію валентиніанъ. Существованіе міра, состоящаго изъ трехъ элементовъ, будетъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока духовное сѣмя достигнетъ совершенства, состоящаго въ знаніи своего небеснаго происхожденія „Когда всякое сѣмя достигнетъ совершенства, тогда, говорятъ, Ахамоеъ, мать ихъ перейдетъ изъ средняго мѣста, войдетъ внутрь плиромы и получить себѣ жениха—Спасителя. Духовные же, совлекшись душъ и ставъ умными духами, невозбранно и невидимо войдутъ въ плирому и сдѣлаются невѣстами ангеловъ, окружающихъ Спасителя. Самъ диміургъ перейдетъ въ среднее жилище. Въ томъ же среднемъ мѣстѣ упокоются и души праведныхъ; ибо ничто душевное не входитъ внутрь плиромы. По совершеніи этого находящійся въ мірѣ огонь воспламенитъ и истребитъ всякое вещество, и самъ истребится и обратится въ ничто“ (I, VII, I). Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ возстановляется плирома чрезъ возвращеніе въ

нее пневматического элемента, пребывавшаго среди матеріи, и появленіе вновь пустоты на мѣсто исчезнувшаго вещественнаго міра“.

Валентиніанскій гносисъ представлялъ собою смѣшеніе идей греческой философіи, восточной теософіи съ примѣсю христіанскихъ воззрѣній. Однако же гностики выдавали свою систему за истинное христіанство и потому старались утвердить ее на свящ. писаніи.

Свое ученіе объ эонахъ и ихъ порядкахъ гностики утверждали на слѣдующихъ словахъ посл. къ Ефес. (III, 21): „Тому слава въ церкви во Христѣ Іисусѣ во всѣ роды отъ вѣка до вѣка“ (τοῦ αἰῶνος τῶν αἰῶνων). Указаніе на 30 эоновъ они усматривали въ 30-лѣтнемъ возрастѣ Іисуса, до каковаго онъ не выступалъ на общественную дѣятельность, а также и въ притчѣ о работникахъ, пришедшихъ въ виноградникъ въ 1, 3, 6, 9 и 11 часовъ: сумма этихъ часовъ равняется 30-ти. Указаніе на первую четверицу эоновъ и вторую, а также и на слѣдующій рядъ эоновъ гностики видѣли въ первыхъ четырехъ стихахъ еван. Іоанна, гдѣ, по ихъ мнѣнію, названы и ясно различаются—Богъ, благодать, начало, слово, жизнь, человѣкъ и др. (I, 1, 3; I, 8, 5).—Но, конечно, свящ. писаніе не могло подтверждать совершенно чуждаго ему гностическаго ученія. Посему гностики взялись за приспособленіе свящ. Писанія къ своимъ ученіямъ посредствомъ аллегорическаго способа изъясненія св. Писанія Слово служило лишь оболочкою, подъ которою гностики искали нужныхъ имъ идей. „Они, говоритъ Иринеи, пытаются къ своимъ положеніямъ приладить... притчи Господни, или пророческія изреченія, или апостольскія слова, чтобы вымыслъ ихъ не казался не имѣющимъ никакого свидѣтельства; и при этомъ оставляютъ въ сторонѣ порядокъ и связь писаній, и, сколько можно, разрываютъ члены истины. Но представляя и переиначивая и изъ одного дѣлая другое, они успѣваютъ обольщать многихъ призракомъ нескладно свя-

занныхъ словъ Господнихъ“ (I, 8, 1).—Но и произвольная экзегетика все же не могла устранить изъ свящ. писанія всего того, что противорѣчило системѣ валентиновой и опровергало ее. Въ виду этого валентиніане, въ духѣ своей системы, измыслили теорію о томъ, что не все свящ. писаніе и не во всѣхъ своихъ частяхъ одинаково богодухновенно и божественно. „Многое, говорятъ, сказанное пророками, происходитъ отъ сего сѣмени, какъ высшаго. Многое и мать изрекла о горнемъ чрезъ это же сѣмя и чрезъ души, отъ него происшедшія. И наконецъ, разсѣкаютъ пророчества, полагая, что инья сказаны Матерью, инья сѣменемъ, а инья диміургомъ (представителемъ психической жизни)“. Теорія различія божественности св. Писанія простиралась гностиками не только на ветх. завѣтъ, на законъ и пророковъ, но и на апостоловъ. „Ибо, говорятъ, апостолы примѣшали нѣчто отъ закона, и не только апостолы, но и самъ Господь говоритъ то отъ деміурга, то отъ середины, а иногда отъ высоты“ (плиромы) (III, 2, 2). Соотвѣтственно этой теоріи гностики отдавали предпочтеніе тѣмъ свящ. книгамъ, въ которыхъ они находили наиболѣе подтвержденій для своихъ ученій; такъ валентиніане пользовались главнымъ образомъ евангеліемъ Іоанна, Маркіонъ—Луки.—Для оправданія своей произвольной экзегетики гностики измыслили ученіе о тайномъ преданіи, которое они поставляли выше свящ. писанія и считали его принципомъ, дающимъ ключъ къ правильному, т. е. желательному имъ—изъясненію писанія. Это ученіе, говорили гностики, Спаситель преподавалъ *втайнѣ* „не всѣмъ, но только нѣсколькимъ ученикамъ, которые могли принять, и для разумѣющихъ показалъ чрезъ ученіе загадки и притчи“ (II, 27, 2). Это тайное ученіе было будто бы передаваемо устно, въ кругу только самыхъ близкихъ учениковъ Спасителя, что ап. Павелъ и разумѣлъ это ученіе, когда проповѣдывалъ: „мы говоримъ премудрость между сокровенными, премудрость же не міра сего“ (III,

2, 1). На этомъ то тайномъ преданіи гностики и основывали свои претензіи на обладаніе высшимъ гносомъ.

Мы отмѣтили основныя черты Валентинова гносиса по разсматриваемому полемическому сочиненію Иринея, отпустивъ другія гностическія системы, не имѣющія особеннаго значенія при изученіи Иринеевой полемики. Но мы не можемъ опустить маркіонитства, такъ какъ и противъ него выставляются Иринеемъ антитезы, какъ и противъ Валентинова гносиса.—Ученіе Маркіона, въ противоположность философской, эллинистической системѣ валентиніанства, имѣетъ религіозно-нравственный и практическій характеръ. Впрочемъ, въ системѣ Маркіона есть и метафизическія положенія, но они привлечены сюда скорѣе для обоснованія практическихъ тенденцій. Въ основѣ маркіоновой системы лежитъ представленіе о противоположности между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ откровеніемъ. Въ нее введены три начала: благой Богъ, открывшійся во Христѣ, низшій Диміургъ—творецъ міра, открывшійся въ ветхомъ завѣтѣ, и злое начало—матерія. Христіанство по Маркіону есть совершенно новое и вмѣстѣ съ тѣмъ полное и истинное откровеніе единого, истиннаго и прежде неизвѣстнаго Бога, открывшагося только во Христѣ въ 15 годъ правленія имп. Тиверія. Это откровеніе не имѣетъ никакой исторической связи со всею прежнею религіозною исторіей человѣчества и никакого сродства съ ветхимъ завѣтомъ, который былъ произведеніемъ другого бога—Диміурга. Новый Богъ открылся вдругъ, безъ предварительнаго приготовленія человѣчества къ Его откровенію. Между благимъ Богомъ и Диміургомъ существуетъ полная противоположность. Диміургъ—жестокій богъ „Маркіонъ, говоритъ Иринея, безстыднымъ образомъ богохульствовалъ, говоря, что проповѣданный закономъ и пророками Богъ есть виновникъ зла, ищетъ войны, непостояненъ въ своемъ намѣреніи и даже противорѣчитъ себѣ. Исусъ же происходитъ отъ того Отца.

который выше Бога, творца міра, и пришедши въ Іудею во время правленія Понтія Пилата, явился жителямъ Іудеи въ человѣческомъ образѣ, разрушая пророковъ и законъ, и все дѣла Бога, сотворившаго міръ“ (I, 27, 2). Въ ученіи о Христѣ Маркіонъ слѣдуетъ обычному гностическому докетизму, но его докетизмъ болѣе развитъ и отличается большею рѣзкостью. Христосъ по Маркіону принялъ лишь только призванный видъ человѣка: ибо матеріальная плоть недостойна Его. Спасеніе принадлежитъ только душамъ, которыя приняли ученіе Спасителя; а тѣлу, какъ взятому отъ земли, невозможно участвовать въ спасеніи (I, 27, 3).—Свою дуалистическую систему Маркіонъ пытался обосновать на свящ. писаніи, но лишь новаго завѣта, ветхозавѣтное же онъ отвергалъ, какъ произведеніе Диміурга. Изъ посланій апостольскихъ онъ принималъ только посланія ап. Павла, котораго онъ считалъ единственно истиннымъ апостоломъ І. Христа. Но и его посланія онъ считалъ испорченными и потому, по словамъ Иринея, „онъ урѣзывалъ и посланія ап. Павла, устраняя все, что апостоломъ ясно сказано о Богѣ, сотворившемъ міръ, что Онъ есть Отецъ Господа нашего І. Христа, и что апостоль приводилъ изъ пророческихъ изреченій, предвозвѣщавшихъ пришествіе Господа“ (I, 27, 2). Изъ евангелій онъ признавалъ евангеліе Луки, которое онъ однако подвергалъ сокращеніямъ и исправленіямъ.

Затѣмъ Иринея обращается къ разсмотрѣнію содержанія гностическихъ системъ, и изслѣдованіе ихъ приводитъ ліонскаго епископа къ убѣжденію, что еретическій гносисъ самъ обличаетъ свою несостоятельность. Такъ, разсмотрѣвъ теологію, космологію, христорологію, эсхатологію Валентина, Иринея говоритъ, что ученіе названнаго еретика обличается своимъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Прежде всего Иринея подвергаетъ критикѣ ученіе Валентина о Богѣ Творцѣ и въ этомъ ученіи, составляющемъ важнѣйшій пунктъ валентин. системы, находитъ лишь одни противорѣ-

чія. Ученіе о плиромѣ представляется Иринею концепціей, преисполненной въ самой себѣ противорѣчій (II, 1, 2—4). Ибо если внутри плиромы могутъ имѣть мѣсто „невѣдѣніе и страстное и страдательное состояніе младшаго эона, то, конечно, то и другое должно быть причастно всей плиромѣ и самого первенца нужно считать виновникомъ этого зла: ибо всѣ эоны, какъ таковыя, должны обладать одинаковою мудростью. Слѣдовательно, изъ ихъ плиромы должно исключить невѣдѣніе и страсть—или же плирома перестанетъ быть плиромой (II, 17, 6—7). Далѣе, плирома, говорятъ гностики, возвышается надъ пустотой тѣмъ, что внутри ея; но понятіе о самой плиромѣ, какъ полнотѣ, требуетъ того, чтобы она содержала все въ своей неизмѣримости и никѣмъ и не была содержима“ (II, 1, 2—3). Но если есть нѣчто внѣ ея, то она уже не полнота всего и не все содержитъ, ибо ей не достаетъ того, что внѣ ея, и имъ органичивается. Если же допустить существованіе чего л. третьяго, что неизмѣримо раздѣляло бы полноту и то, что внѣ ея; то это третье будетъ ограничивать то и другое и само будетъ ограничиваться ими (II, 1, 3). Итакъ предъ гностиками стоитъ дилемма: или долженъ быть одинъ Богъ, который все содержитъ, и все, что сотворилъ въ своемъ царствѣ, создалъ по своему хотѣнію, или чтобы были многіе безразличные творцы и боги, со всѣхъ сторонъ начинающіеся—одинъ около другого и кончающіеся одинъ въ другомъ... но ни одинъ изъ нихъ не есть Богъ“ (II, 1, 5).—Разсматривая затѣмъ ученіе гностиковъ объ эманации плиромы, Иринею находитъ и въ немъ одни противорѣчія. Уже самое понятіе объ эманации, прилагаемое къ духовному и абсолютному, представляется чѣмъ то несообразнымъ. Ибо эманация есть ничто иное, какъ вынаруженіе того, что производится, внѣ производящаго. Но подобное явленіе имѣетъ мѣсто въ сложномъ и тѣлесномъ, а не въ духовномъ. Гностики же говорятъ, что отъ Глубины и мысли произошелъ Умъ. Но умъ чело-

вѣческій не есть нѣчто отличное отъ человѣческаго субъекта, равно мысль, помышленіе, понятіе не есть также что либо отличное отъ духа, но суть движенія того же самаго духа, различно называемыя по различнымъ моментамъ движенія духа. Если у человѣка умъ не эмануируетъ и не отдѣляется отъ субъекта, то тѣмъ менѣе возможно что либо подобное у Бога, который есть весь умъ (Ср. II, 18, 3—4).—Космологія гностиковъ представляется Иринею такою же неосновательною. Чувственный міръ образовался вслѣдствіе выпаденія изъ плиромы Софіи. Но самое понятіе о плиромѣ не должно допускать подобнаго факта т. е. выпаденія; равно имя Софіи исключаетъ невѣдѣніе, отъ котораго она страстно желаетъ освободиться. И какимъ образомъ возможно говорить о разложеніи и страданіи какого л. эона, когда каждый эонъ той же субстанціи, какъ и плирома, которая вся отъ Отца. „Ибо подобное, встрѣтившись съ подобнымъ, не обратится въ ничто и не будетъ въ опасности прекратиться, но скорѣе будетъ продолжаться и увеличиваться, какъ напр. огонь въ огонь, воздухъ въ воздухъ, и вода въ водѣ; противоположное же страдаетъ отъ противоположнаго, измѣняется и разрушается имъ“. Далѣе страхъ, ужасъ, страданіе могутъ быть при встрѣчѣ противоположныхъ между существами земными, тѣлесными; у духовныхъ же существъ такихъ несчастій не бываетъ (II, 18, 5) Какимъ образомъ помышленіе Софіи, развиваясь вмѣстѣ съ страданіемъ, могло получить отдѣльное бытіе? Ибо помышленіе предполагается только въ комъ нибудь, само же по себѣ никогда не можетъ существовать (II, 18, 2). А такъ какъ помышленіе не можетъ существовать отдѣльно отъ эона, то они прибавляютъ еще большую недѣльность относительно его страданія, снова отдѣляя его и называя это субстанціей матеріи (II, 18, 4). Ибо что чувствовалъ эонъ, то онъ и претерпѣвалъ; и что онъ претерпѣвалъ, то и чувствовалъ; и ихъ помышленіе было ничто иное, какъ страданіе

его отъ попытки постичь непостижимаго, и это страданіе было помышленіе, ибо оно мыслило о невозможномъ. И такъ, какимъ же образомъ извѣстное состояніе (аффектъ) и страсть могли отдѣлиться отъ помышленія и сдѣлаться субстанціей такой матеріи, если само помышленіе было страсть, а страсть помышленіе? И какимъ образомъ младшій эонъ—премудрость—безъ соединенія съ супругомъ, котораго называютъ желаннымъ, подвергся страсти и отдѣльно отъ него родилъ плодъ, называемый ими „женою отъ жены“? (II, 12, 3): ибо женскій эонъ долженъ быть, по ихъ понятію, вмѣстѣ съ мужескимъ, такъ какъ онъ есть какъ бы его возбужденное состояніе (16, 2). Очевидно, по словамъ Ириней, ученіе гностиковъ отличается ясною непоследовательностью. „Они не вѣруютъ, что Богъ, будучи могущественъ и всѣмъ богатъ, сотворилъ самую матерію, не зная, какъ могуча духовная и божественная сущность; но вѣрятъ, что ихъ мать, называемая ими женою отъ жены, произвела отъ страстей столь великую матерію творенія. Они спрашиваютъ, откуда досталось Творцу вещество созданія, но не спрашиваютъ, откуда ихъ мать, называемая ими помышленіемъ и порывомъ блуждающаго эона, получила такъ много силъ, поту, печали и прочаго истеченія матеріи“ (II, 10, 3). Какъ, продолжаетъ Ириней, могло случиться, что невѣдѣніе сдѣлалось принципомъ, производшимъ міръ? Отъ несовершеннаго могло произойти только несовершенное. „Ибо какъ можетъ послѣ быть исправлено то, что не могло быть исправлено въ началѣ? Или могутъ сказать, что люди призваны къ совершенству, если уже самыя причины, которыми произведены люди, самъ диміургъ и ангелы оказываются съ недостаткамъ? (II, 4, 2).—Такимъ образомъ, причина міра представляется Ириней несовершенною въ самой себѣ и въ произведеніи міра. Но особенно Ириней указываетъ на то, что гностическое ученіе о плиромѣ и происхожденіи отъ нея міра не соединимо съ

идеей абсолютнаго Бога. Міръ, по ученію гностиковъ, сотворенъ внѣ Бога, въ пустотѣ; но сотвореніе міра въ пустотѣ противорѣчитъ идеѣ пліромы. „Они признаются, что отецъ всего все содержитъ и внѣ пліромы ничего нѣтъ (ибо вопль необходимо, чтобы она ограничивалась чѣмъ л. большимъ,—) и то, что говорятъ они *внѣ* и *внутри*, относится къ вѣдѣнію и къ невѣдѣнію, а не къ мѣстному разстоянію, и что въ полнотѣ, или въ томъ, что содержится Отцомъ, все, приведенное диміургомъ и ангелами, и о чемъ мы знаемъ, что оно сотворено, обнималось неизреченною величиною, какъ бы центръ въ кругѣ, или пятно на одеждѣ“ (II, 4, 2). Приведенную рѣчь Иринею находимъ страшно непослѣдовательною. Прежде всего, какъ можетъ глубина допустить пятно въ центрѣ ея, если она абсолютная глубина. Какимъ образомъ можетъ быть темный пунктъ внутри ея свѣта? Если въ пліромѣ существуетъ пятно, или въ ея свѣгѣ темный пунктъ, то, очевидно, она сама по себѣ несовершенна, и міръ, произведенный отъ недостатка такъ же не совершенъ, какъ и причина его.—И ученіе гностиковъ о диміургѣ или творцѣ міра Иринею находить несовершеннымъ. Если міръ есть нѣчто недостойное творческой дѣятельности высочайшаго Бога, то этотъ Богъ все же будетъ виновенъ въ допущеніи сотворенія его. „Тѣ, пишетъ Иринею, которые говорятъ, что міръ созданъ противъ воли всевышняго Отца ангелами или какимъ нибудь другимъ міроздателемъ, заблуждаются прежде всего въ томъ, что утверждаютъ, будто такой и столь великій міръ произведенъ ангелами противъ воли перваго Бога; какъ будто ангелы дѣятельнѣе Бога, или какъ будто Онъ лѣнивъ, или не заботится о томъ, что происходитъ въ Его владѣніяхъ,—худое ли или доброе“. Но если они скажутъ, что міръ сотворенъ не въ Его области, но внѣ того, что Имъ обнимается, то имъ встрѣтятся всѣ прежнія несообразности (II, 2, 2). „Если же міръ сотворенъ по Его волѣ и съ Его вѣдома,

то уже не ангелы или какой ниб. міроздатель будетъ причиною этого творенія, но воля Божія; потому что, если онъ творецъ міра, то онъ также сотворилъ и ангеловъ, или по крайней мѣрѣ былъ причиною ихъ сотворенія; и окажется, что міръ сотворилъ тотъ, кто предуготовилъ причины къ его сотворенію. Хотя они говорятъ, что ангелы въ длинномъ рядѣ постепенности, или міроздатель—сотворены первымъ Отцомъ; тѣмъ не менѣе причина сотвореннаго восходитъ опять къ тому, кто былъ виновникомъ такой постепенности, подобно тому, какъ успѣхъ войны приписывается царю, приготовившему то, что было причиною побѣды“ (II, 2, 3). Такимъ образомъ, заключаетъ Иринеи, высочайшій Богъ является творцомъ міра, какъ по его содержанію, такъ и по формѣ. Ибо гностическое представленіе о диміургѣ, какъ слѣпомъ орудіи высшей идеи, не сообразно само по себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, „какъ ангелы или міроздатель не вѣдали перваго Бога, когда они находились въ Его области, были Его тварями и Имъ были содержимы? Онъ могъ быть для нихъ невидимъ по своему превосходству, но никакъ не могъ быть невѣдомъ по своему провидѣнію. Пусть они были весьма далеко отдалены отъ него низостью своей природы, все-таки, поелику Его господство простирается на всѣхъ, они должны были вѣдать своего Владыку и именно знать то, что сотворившій ихъ есть Господь всего“ (II, 6, 1).—Какъ несообразно мнѣніе гностиковъ, что диміургъ есть слѣпое орудіе высшей идеи, такъ не основательно ихъ мнѣніе, что низшій міръ есть отображеніе высшаго, что эонъ Спасителя почтилъ плирому сотвореніемъ этого міра. Ибо если вещи (сего міра) были сотворены Спасителемъ въ честь горняго, по его подобію, то онѣ должны бы всегда пребывать, чтобы почтенное постоянно находилось въ чести. Но если эти вещи переходятъ, то какая польза отъ такой кратковременной чести, которой никогда не было и которая опять кончится. И какая честь для вѣчнаго, всегда

пребывающаго—временное, для неизмѣняемаго преходящее, для неразрушимаго тѣнное?“ Кроме того, какъ твари, столь различныя, разнообразныя и безчисленныя—могутъ быть образами 30-ти эоновъ внутри плиромы? Какимъ образомъ эти разнообразныя твари и различныя по своей природѣ могутъ быть образами и подобіями этихъ эоновъ, которые, какъ говорятъ гностики, имѣютъ одну природу, одинаковы по своимъ свойствамъ и не имѣютъ никакого различія? Если же они скажутъ, что эти вещи суть тѣнь горнихъ, то должны принять, что и горнія существа имѣютъ также тѣла. Ибо горнія тѣла дѣлаютъ тѣнь, но не духовныя существа, такъ какъ они не могутъ бросить тѣни. Но если есть тѣнь и духовныхъ и свѣтлыхъ существъ, то такъ какъ они вѣчны, и тѣнь, производимая ими, продолжается также вѣчно, эти вещи уже не преходящи, но пребываютъ вмѣстѣ съ производящими тѣнь. Но если они скажутъ, что эта тѣнь существуетъ не потому, чтобы она бросаема была горними существами, но потому, что отъ нихъ очень удалены дальнія вещи, то они обвинять въ слабости и незначительности ихъ Отца, какъ будто онъ не достигаетъ до нихъ и былъ не въ силахъ наполнять пустоту и разогнать тѣнь, и притомъ, когда ему никто не препятствовалъ“ (П, 71, 3, 6; П, 6, 1; П, 8, 2).

Такимъ образомъ, низшій міръ, какъ отраженіе гностической плиромы, представлялся Иринею настолько невозможнымъ и немислимымъ, что наоборотъ сама плирома должна быть признана субъективнымъ рефлексомъ этого міра, существующимъ только въ головахъ гностиковъ. „Пусть, говоритъ Иринея, они скажутъ намъ причину этого происхожденія эоновъ, не касаясь предметовъ творенія. Пусть объяснятъ мнѣ, почему первое и родоначальное всего произведеніе есть осмерица, а не пятирица, троица, семерица или что л. подходящее подъ другое число? И почему отъ слова и жизни произошло именно десять эоновъ, а не

болѣе или менѣе, и почему отъ человѣка и церкви произошло именно 12-ть, когда точно также ихъ могло произойти и большее или меньшее число? Ибо, если, какъ говорятъ гностики, эоны древнѣе дольныхъ вещей, то они должны имѣть свое собственное основаніе, которое существовало прежде мірозданія, а не по образу творенія, точь въ точь совпадая съ нимъ“. Но гностики затрудняются указать „собственное основаніе для тѣхъ (существъ), которыя древнѣе тварей. Ибо если ихъ самихъ спросить на счетъ плиромы, то они или начнутъ перечислять человѣческія страсти, или они заведутъ рѣчь о гармоніи въ твореніи, давая отвѣты относительно вторичного, а не того, что, по ихъ мнѣнію, составляетъ первое“. Слѣдовательно, можно предположить одно изъ двухъ: или Отецъ создалъ плирому безъ всякаго плана и предусмотрѣнія, и потому допустить нелѣпность въ этомъ Отцѣ, если онъ что либо сдѣлалъ неразумно; или плирома произведена въ такомъ видѣ ради творенія по предвѣдѣнію Отца, гармонически устроившаго всѣ существа; но тогда плирома создана не ради самой себя, но ради своего подобія, которое должно быть создано съ нею, какъ статуя дѣлается изъ глины не ради самой себя, а ради той статуи, которая должна быть сдѣлана потомъ изъ мѣди, золота или серебра, и твореніе будетъ гораздо выше плиромы, если ради него произведены горнія вещи“ (П, 15, 1—3).—Предположеніе о горнемъ мірѣ, послужившемъ образцомъ для низшаго міра, Ириней находитъ неосновательнымъ. Ибо если дольнія вещи образованы по подобію горнихъ, то эти послѣднія также должны быть созданы по подобію чего либо другого, а это другое опять по подобію другого. И рѣчь о подобіяхъ будетъ простирается въ безконечность... Какъ не основательно представленіе гностиковъ о твореніи міра, такъ не ясно и ихъ представленіе о развитіи этого міра, особенно ихъ представленіе о духовномъ сѣмени. „Какъ ни смѣшно говорить, пишетъ

Ириней, что ихъ мать въ матеріи подвергается опасности погибнуть и едва не уничтожилась въ ней. если бы не употребила чрезвычайнаго напряженія и не выскочила изъ самой себя, получивъ отъ отца помощь; сѣмя же ея растеть въ этой самой матеріи, образуется въ ней и дѣлается способнымъ къ принятію совершеннаго разума, и притомъ находясь въ несродныхъ и непривычныхъ ему субстанціяхъ, ибо, по ихъ словамъ, земное противоположно духовному (II, 19, 4) — Въ валентиновой хринологіи Ириней особенно порицаетъ отдѣленіе божественнаго во Христѣ, а также раздѣленіе между высшимъ Христомъ и низшимъ Іисусомъ. Ибо, говоритъ Ириней, если одинъ родился, а другой сошелъ на родившагося и потомъ оставилъ его, то уже оказывается не одинъ, а двое (III, 16, 8). И если они исповѣдуютъ одного Христа, то исповѣдуютъ только языкомъ, а на самомъ же дѣлѣ они допускаютъ здѣсь раздѣленіе, такъ какъ гностическая хринологія тѣсно связана съ теологіей, гдѣ допускается раздѣленіе между высшимъ Богомъ и творцомъ міра — Возраженія Ириней противъ валентиновой эсхатологіи равно касаются валентиновской антропологіи и сотериологіи. Если, говоритъ Ириней, духовное должно соединиться съ духовнымъ и возвратиться въ плірому къ своей духовной матери, и все матеріальное будетъ сожжено, а психическое будетъ имѣть различный исходъ—души праведныхъ поселены будутъ въ среднемъ мѣстѣ, а для душъ неправедныхъ вмѣстѣ съ матеріей предназначенъ адъ; то здѣсь открывается явное противорѣчіе. Ибо если „спасаетъ природа и субстанція, то почему не все психическое достигаетъ средняго мѣста: ибо въ данномъ случаѣ излишняя вѣра, излишне и сошествіе Спасителя. Если же спасаетъ праведность и вѣра, то почему онѣ не спасутъ тѣлъ, которыя подобно душамъ, могутъ привлечь нетлѣніе (II, 29, 1).

Діалектическое опроверженіе Валентинова гносиса имѣетъ въ результатѣ слѣдующій выводъ: еретическій гносисъ

не основателенъ самъ въ себѣ и преисполненъ противорѣчій. Но Ириней не довольствуется этимъ выводомъ; онъ доказываетъ еще, что этотъ гносисъ чуждъ всякой оригинальности и заимствованъ изъ языческихъ воззрѣній. У языческихъ поэтовъ и философовъ, не знающихъ Бога, они почерпнули ученія и „изъ многихъ и весьма плохихъ лоскутовъ посредствомъ тонкостей рѣчи построили для себя затѣйливый нарядъ“, измѣнивъ только имена. Гностическая теогонія напоминаетъ комика Антифана, который изъ ночи и молчанія производитъ хаосъ, изъ ночи и хаоса—любовь, изъ нея свѣтъ и т. д. Гностики же, заимствовавъ эту басню, перемѣнили только имена, поставивъ на мѣсто ночи и молчанія—глубину и молчаніе, на мѣсто хаоса—умъ, на мѣсто любви, которою, какъ говоритъ комикъ, приведено въ порядокъ все остальное—слово, вмѣсто первыхъ главнѣйшихъ боговъ придумали эоновъ, а вмѣсто вторыхъ боговъ говорятъ о твореніи ихъ матерью, которая внѣ пліромы, и называютъ это второю осьмерицею. Отъ нея, какъ и упомянутый комикъ, производятъ они устройство міра и созданіе человѣка. Ихъ глубина и вода напоминаютъ Фалеса, учившаго, что вода и воздухъ есть мать всѣхъ вещей. Поэтъ Гомеръ училъ, что Океанъ съ матерью Фетисою произвелъ боговъ, а они (валентиніане) перенесли на глубину и молчаніе Ученіе Анаксимандра о томъ, что безконечное было началомъ всѣхъ вещей, они преобразили въ глубину эоновъ. Ученіе Анаксагора, атеиста, о томъ, что животныя произошли изъ сѣмянъ, упавшихъ съ неба на землю, они приложили къ сѣмени своей матери (Ахамоеи). Ученіе же о тѣни и пустотѣ они заимствовали у Демокрита и Эпикура, которые много говорили о пустотѣ и объ атомахъ и изъ этихъ одно называли сущимъ, другое—не сущимъ; такъ точно и они (валентиніане) называютъ то, что заключается въ пліромѣ дѣйствительно существующимъ, а находящееся внѣ пліромы—несуществующимъ. А отъ Демокрита и Платона они заимствовали ученіе о томъ, что чув-

ственные вещи суть образы того, что существуетъ въ горнемъ мірѣ. Свое ученіе, что творецъ создалъ міръ изъ прежде существующей матеріи, гностики заимствовали у Анаксагора, Эмпедокла и Платона. Что все по необходимости возвращается въ то, изъ чего произошло, и что Богъ есть рабъ этой необходимости, такъ что не можетъ даровать смертному безсмертія и тлѣнному нетлѣнія, но все возвращается въ субстанцію, сходную съ его природою—это утверждали стоики (II, 14, 1—4)

Ученіе объ источникахъ и нормахъ христіанскаго знанія въ противоположность гностическому ученію о тѣхъ же предметахъ.

Къ источникамъ и нормамъ христіанскаго знанія Иринеи относитъ св. писаніе, церковное преданіе, авторитетъ церкви и епископство.

Первымъ и главнымъ источникомъ христіанскаго знанія служитъ св. Писаніе. Подъ свящ. Писаніемъ Иринеи разумѣтъ Ветхій Заветъ (то, что Духъ св. возвѣстилъ чрезъ пророковъ), ученіе самого Господа (т. е. рѣчи I. Христа въ евангеліяхъ), то, о чемъ свидѣтельствовали апостолы (евангелійская исторія, дѣянія апостоловъ, посланія, апокалипсисъ). Все это вмѣстѣ составляетъ единое цѣлое, изреченное отъ Слова Божія и св. Духа, и всецѣло духовное¹⁾. Но столпомъ и фундаментомъ церкви и нашей вѣры (*fundamentum et columnam fidei nostrae*—III, 1, 1) Иринеи признаетъ евангеліе, подъ которымъ онъ разумѣтъ наши четыре каноническія евангелія. Св Писаніе служитъ самымъ надежнымъ руководителемъ въ истинѣ, и немалому наказанію подвергается тотъ, кто прибавляетъ или убавляетъ что либо отъ Писанія. Всякіе богословскіе споры должны

¹⁾ „Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo Dei et Spiritu ejus dictae“—II, 28, 2. „universis Scripturis spiritualibus existentibus“ II, 28, 3 (Harvey, I, 349, 381).

рѣшатся не иначе, какъ только на основѣ св. Писанія.— Взглядъ Иринея на св. Писаніе, какъ главный источникъ ученія и при томъ не допускающій никакихъ измѣненій, направлень, очевидно, противъ произвольнаго отношенія гностиковъ къ указанному источнику.—Гностики, какъ извѣстно, или принимали только нѣкоторыя евангелія или же пользовались апокрифическими евангеліями Въ виду указаннаго отношенія гностиковъ къ евангеліямъ, Иринею доказываетъ, что существуетъ только четыре евангелія, признаваемая всею церковью: евангеліе Маттея, Марка, Луки и Іоанна, что всѣ евангелія составляютъ одно евангеліе въ четырехъ видахъ, проникнутое однимъ духомъ, что „и невозможно, чтобы евангелій было числомъ больше или меньше, чѣмъ есть“ (III, 11, 8): ибо „когда Богъ сотворилъ все стройно и согласно, то надлежало и Евангелію имѣть видъ благоустроенный и складный“ (III, 11, 9). Необходимость четвероевангелія доказывается Иринею слѣдующимъ, нѣсколько оригинальнымъ образомъ: „Такъ какъ четыре страны свѣта, въ которомъ мы живемъ, и четыре главныхъ вѣтра, и такъ какъ церковь разсѣяна по всей землѣ, столбъ и утвержденіе церкви есть Евангеліе и Духъ жизни, то надлежитъ ей имѣть четыре столпа, отовсюду вѣющихъ нетлѣніемъ и оживляющихъ людей. Изъ этого ясно, что устрояющее все Слово, возсѣдающее на херувимахъ и все содержащее, открывшись человѣкамъ, дало намъ евангеліе въ четырехъ видахъ, но проникнутое однимъ духомъ“ (III, 11, 8) Евангеліе въ 4-хъ видахъ дано въ соотвѣтствіе четверемъ завѣтамъ: ибо одинъ былъ данъ при Адамѣ до потопа, другой послѣ потопа при Ноѣ, третій—законодательство при Моисеѣ, четвертый же обновляющій человѣка и сокращающій (*recapitulat*) все въ себѣ чрезъ евангеліе“ (*ibid.*). Наконецъ, прообразъ четвероевангелія Иринею видитъ въ четверолицыхъ херувимахъ, „которые суть образы дѣятель-

ности Сына Божія“. Образъ льва характеризуетъ его дѣятельность; образъ вола—Его священническое достоинство; образъ человѣка изображаетъ Его явленіе, какъ человѣка; образъ летящаго орла указываетъ на даръ Духа, носящагося надъ церковью. Евангеліе также изображаютъ четыре стороны дѣятельности Христа. Евангеліе Маттея изображаетъ человѣчество Христа; поэтому по всему евангелію Онъ представляется смиренно чувствующимъ и кроткимъ человекомъ. Образъ льва выступаетъ въ евангеліи Марка, начинающаго съ пророческаго гласа—Духа, свыше приходящаго къ людямъ и указывающаго т. ск. на крылатый образъ евангелія; поэтому Маркъ далъ сжатый и бѣглый разсказъ, ибо таковъ пророческій духъ. Образъ вола вырисовывается въ евангеліи Луки, носящемъ въ себѣ священнической характеръ и начинающемся съ свящ. Захаріи, приносящаго жертву Богу. Образъ орла представленъ въ евангеліи Іоанна, которое излагаетъ Его первоначальное и славное рожденіе отъ Отца. „Поэтому евангеліе сіе полно всякой достоверности, ибо таковъ его характеръ“.—О происхожденіи четырехъ евангелій Иринея говоритъ слѣдующее: „Маттеей издалъ у евреевъ на ихъ собственномъ языкѣ писаніе евангелія въ то время, какъ Петръ и Павелъ благовѣствовали въ Римѣ и основали церковь. Послѣ ихъ отшествія, Маркъ, ученикъ и толкователь Петра, передалъ намъ письменно то, что было проповѣдано Петромъ. И Лука, спутникъ Павла, изложилъ въ книгѣ проповѣданное имъ евангеліе. Потомъ Іоаннъ, ученикъ Господа, возлежавшій на Его груди, также издалъ евангеліе во время прѣбыванія своего въ Ефесѣ Азійскомъ“ (Ш, 1, 1).

О четырехъ евангеліяхъ св. Иринея, какъ видимъ, говоритъ много и подробно; но о другихъ книгахъ новаго завѣта онъ уже свидѣтельствуетъ съ меньшею опредѣленностью. Однако же ему извѣстны, какъ это видно изъ раз-

сма­три­вае­ма­го со­чи­не­нія ¹⁾—Дѣя­нія апо­сто­ль­скія, 12-ть по­сланій Па­вла, 1 посл. ап. Пе­тра, 1 и 2 по­сла­ніе Іоан­на и Апо­ка­лип­сисъ ²⁾. Не упо­ми­на­ніе по­сла­нія къ Фи­ли­мо­ну, какъ и 3-го Іоан­на, мо­жетъ бы­ть слу­чай­нымъ, въ ви­ду крат­ко­сти ихъ. По­сла­ніе къ Ев­ре­ямъ (и кн. Пре­муд. Со­ло­мо­на) Иринея, по сви­дѣ­тель­ству Ев­се­вія (V, 26), зналъ и при­во­дилъ изъ нихъ раз­лич­ныя из­ре­че­нія (διαλέξεις διάφοραι). Подъ и­менемъ „Пи­са­нія“ Иринея ци­ти­ру­етъ кни­гу Ер­ма „Па­стырь“. (IV, 20, 2; „Καλῶς εἶπεν ἡ γραφή...“) Но э­тотъ един­ствен­ный слу­чай при­мѣ­ше­нія къ ка­но­ни­че­скимъ пи­са­ніямъ не­ка­но­ни­че­ской кни­ги. Что Иринея ясно пред­став­ля­лъ со­ставъ но­во­завѣт­на­го ка­но­на, въ ко­то­рый во­шли по не­му еван­ге­лія (τὰ εὐαγγελικά) и апо­сто­ль­скія по­сла­нія (τὰ ἀπο­στο­λι­κά) (I, 3, 6)—это мо­жно ви­дѣть изъ ха­рак­те­ра его по­ле­ми­ки съ гно­сти­ка­ми. Въ то время, какъ Іу­стинъ въ до­шед­шихъ до насъ со­чи­не­ні­яхъ ни­гдѣ не упре­ка­етъ ере­ти­ковъ въ из­вра­ще­ніи но­во­завѣт­на­го ка­но­на; Иринея, на­про­тивъ, по­сто­ян­но об­ви­ня­етъ ихъ въ э­томъ. Ва­лен­тинъ и его шко­ла об­ви­ня­ются въ томъ, что у нихъ бо­лѣе че­ты­рехъ ка­но­ни­че­скихъ еван­ге­лій, по­то­му что они при­ни­ма­ютъ и та­кія еван­ге­лія, ко­то­рыя не со­гласу­ются съ ка­но­ни­че­скими. Ере­тикъ Маркъ укору­ет­ся за то, что кро­мѣ ка­но­ни­че­скихъ еван­ге­лій при­зна­етъ мно­го апо­кри­фичес­кихъ и под­лож­ныхъ пи­са­ній (III, II, 9; I, 20, 1). Мар­кіонъ об­ви­ня­ет­ся частъю въ из­вра-

¹⁾ Гарвей въ при­ло­же­ніи ко 2-му то­му (Harvey. II. S. 513—523) да­етъ ис­чер­пы­ва­ю­щій ука­затель раз­лич­ныхъ мѣ­стъ—главъ и стиховъ, ци­ти­ро­ван­ныхъ св Иринеемъ изъ всего Св Пи­са­нія.

²⁾ Гарвей (р 522) на­хо­дитъ у Иринея ре­ми­ни­сцен­ціи изъ по­сла­нія Іа­кова. Когда въ на­чалѣ V кн. (1 гл) Иринея го­во­ритъ о „по­дра­жа­те­ляхъ дѣла“ Гос­под­ня и „ис­пол­ни­те­ляхъ Его словъ“, то, по Гар­вею, пред­но­си­лись ему Іа­ков. I, 22 („Будь­те же ис­пол­ни­те­ли слова, а не слу­ша­те­ли толь­ко“). Сви­дѣ­тель­ство Иринея (IV. 13, 4;—162) о томъ, что Ав­ра­амъ сдѣ­лал­ся „дру­гомъ Бо­жій­мъ“—за­им­ст­во­ва­но у Іа­кова II, 23. Гарвей (р. 522) на­хо­дитъ у Иринея за­им­ст­во­ва­нія изъ по­сл. къ Ев­ре­ямъ, и изъ по­сла­нія Іуды, 24 стх.

щеніяхъ, частью въ урѣзываніяхъ или сокращеніяхъ новозавѣтныхъ писаній. Всѣ эти упреки и обвиненія были бы невозможны, если бы Иринея не имѣлъ представленія о новозавѣтныхъ писаніяхъ, принятыхъ въ канонъ, и о писаніяхъ подложныхъ или апокрифическихъ. Рѣшительное разграниченіе Иринея между каноническими евангеліями и посланіями и апокрифическими книгами не только не имѣетъ для себя прецедентовъ въ предшествующемъ, но и примѣровъ въ настоящемъ. Такъ, Тертуліанъ и Климентъ Алекс., пользовались и неканоническими евангеліями, конечно, какъ источниками второго сорта. Только канонъ Мураторія, появившійся въ Римѣ, въ самомъ концѣ II в. ¹⁾ проводитъ также отмѣченное у Иринея разграниченіе.

Еретики полагали различіе между содержаніемъ евангелія самого въ себѣ и устнымъ и писаннымъ его преданіемъ и сообразно съ своими цѣлями отрицали авторитетъ Писанія. Опровергая мнѣніе гностиковъ о различіи между устнымъ преданіемъ и Писаніемъ, Иринея высказываетъ тотъ взглядъ, что нѣтъ никакого различія не только между устнымъ и писаннымъ преданіемъ Евангелія чрезъ апостоловъ, но даже между апостольскимъ преданіемъ вообще и содержаніемъ евангелія. „Объ устроеніи нашего спасенія, говоритъ Иринея, мы узнали не чрезъ кого другого, а чрезъ тѣхъ, чрезъ которыхъ дошло къ намъ евангеліе, которое они тогда проповѣдывали (устно), потомъ же по волѣ Божіей передали намъ въ писаніяхъ, какъ будущее основаніе и столбъ нашей вѣры. Неприлично же утверждать, что они проповѣдывали прежде, чѣмъ получили „совершенное знаніе“, какъ осмѣливаются нѣкоторые говорить, выдавая самихъ себя за исправителей апостоловъ, (III, 1. 1). „Ибо послѣ того, какъ Господь нашъ воскресъ изъ мертвыхъ и

¹⁾ Таково авторитетное мнѣніе историка канона Цана—Науск. Realencykl. B. IX, S. 798

они облечены были свыше силою нисходящаго св. Духа, исполнились всѣми (дарами Его) и получили совершенное знаніе, они вышли въ концы земли, благовѣствуя о благахъ (дарованныхъ) намъ отъ Бога, и возвѣщая небесный миръ людямъ" (ibid.)—Рѣшительно отвергаетъ Иринеи и гностическую теорію *приспособленія* (аккоммодаци), по каковой будто бы Христосъ и апостолы проповѣдывали разнымъ народамъ въ такихъ формахъ, какія соотвѣтствовали вѣрованіямъ cadaго изъ нихъ, хотя ихъ проповѣдь по своему внутреннему смыслу относилась къ другому Богу; напр., апостолы, проповѣдуя у иудеевъ, не могли имъ возвѣщать иного Бога, кромѣ того, въ кого они вѣровали. По поводу этой теоріи Иринеи говоритъ, что если апостолы говорили сообразно съ мнѣніемъ, прежде укоренившимся въ людяхъ; то никто не узналъ истины отъ нихъ, а еще прежде отъ самого Господа, ибо и Онъ, по словамъ ихъ, говорилъ такимъ же образомъ" (IV, 12, 6). Въ такомъ случаѣ и „пришествіе Господа окажется излишнимъ и бесполезнымъ, если Онъ пришелъ съ тѣмъ, чтобы допустить и сохранить прежнее cadaго мнѣніе о Богѣ". Но Господь нашъ І. Христосъ есть истина и лжи въ немъ нѣтъ. И апостолы, ученики истины, также чужды всякой лжи" (III, 5, 1). Посему какъ могутъ „говорить эти пустѣйшіе софисты, будто апостолы съ лицемѣріемъ приспособляли свое ученіе къ условіямъ приемлемости слушателей и давали отвѣтъ сообразно съ мнѣніями вопрошающихъ (*secundum audientium earacitatem et responsiones secundum interrogantium suspiciones*), для слѣпыхъ выдумывали басни сообразно съ ихъ слѣпотою, для слабыхъ сообразно съ слабостью, и для заблуждающихся сообразно съ ихъ заблужденіемъ" (III, 5, 1). „Такой образъ дѣйствія не свойственъ тѣмъ, которые исцѣляютъ и даютъ жизнь... какой врачъ, желая исцѣлить больного, будетъ дѣйствовать сообразно съ прихотями больного, а не съ тѣмъ, что требуется для исцѣленія" (III, 5, 2) Но мнѣніе гностиковъ опро-

вергается самую проповѣдью апостоловъ и ихъ смертью. „Тѣ, которые за евангеліе Христово предали души свои даже до смерти, какимъ образомъ они могли говорить людямъ сообразно съ ихъ укоренившимся мнѣніемъ? Если бы они такъ поступали, то не страдали бы; но потому, что они проповѣдывали противное людямъ, несогласнымъ съ истинною, они и пострадали“ (III, 12, 13). Очевидно, слѣдовательно, что они не оставляли истину, но со всѣмъ дерзновеніемъ проповѣдывали іудеямъ, что распятый ими Іисусъ есть Сынъ Божій, а эллинамъ возвѣщали единаго Бога и Его Сына І. Христа“. (ibid)—Ириней находитъ неосновательнымъ и утверженіе Маркіона, что будто одинъ апостоль Павелъ зналъ истину. Это мнѣніе опровергаетъ самъ ап. Павелъ (см. Гал. II, 8; Рим. X, 15; I Кор. XV, 11). Кромѣ того и „Господь нашъ пришелъ спасти не одного только Павла, и Богъ не такъ бѣденъ, чтобы имѣть одного только апостола, который бы зналъ распоряженія Его Сына“ (III, 33, 1).

Вопреки особенно Маркіону и другимъ гностикамъ, Ириней выясняетъ истинной взглядъ на ветхій завѣтъ. Гностики, какъ извѣстно, вырывали пропасть между двумя завѣтами: ветхій завѣтъ они усвоили диміургу, а новый—высочайшему Богу. Ириней не отрицаетъ различія, существующаго между обоими завѣтами, но не допускаетъ и противоположности ихъ. По Иринею, между обоими завѣтами существуетъ полное согласіе, и оба они, существуя одинъ подлѣ другого, ведутъ христіанъ ко спасенію. Глубочайшимъ основаніемъ единства ветхаго и новаго завѣтовъ служитъ единство Бога и Его откровенія (III, 25, 1, 5), ибо „одно спасеніе и одинъ Богъ“ (IV, 9, 2 una salus et unus Deus). Богъ въ ветхомъ завѣтѣ открывался въ томъ же самомъ духѣ, какъ и въ Новомъ, потому что по своему существу Онъ всегда одинъ и тотъ же (III, 21, 4). Что касается до различія одного завѣта отъ другого, то оно указы-

вается Иринею въ томъ, что въ ветхомъ завѣтѣ уже со-
держался „второстепенный образъ новаго, что вел. завѣтъ
заключалъ предсказаніе будущаго, что жертвы и обряды
были прообразами позднѣйшаго откровенія и подготовлені-
емъ къ новому завѣту; законъ Моисея, налагая узду на
силу грѣха, имѣлъ воспитательное значеніе. Однако же но-
вый завѣтъ не заключаетъ въ себѣ чего либо противопо-
ложнаго ветхому. Конечно, законъ обрядовый—жертвы, об-
рѣзаніе и субботы упразднены евангелиемъ и его свободою,
но зерно закона, нравственныя заповѣди (*naturalia praeserta*)
образуютъ сущность ветхаго завѣта и новаго, и оба они
„одной и той же сущности (*unius et ejusdem substantiae*) т. е
одного и того же Бога“ (IV, 9, 1). Въ этомъ отношеніи
различіе закона, даннаго въ свободу отъ закона, даннаго въ
рабство, выражается, по Иринею, „въ числѣ и величинѣ“
(IV, 9, 2); слѣд., въ количествѣ, а не въ качествѣ. Посему,
если христіане обязываются къ большей любви и пользует-
ются большею свободою, то вмѣстѣ съ тѣмъ для нихъ дол-
женъ быть и большій страхъ.—Констатированное единство
откровенія двухъ завѣтовъ служить для Иринея оружіемъ
противъ произвола гностиковъ въ ихъ обращеніи съ свящ.
Писаніемъ, какъ откровеніемъ разныхъ по достоинству
боговъ. Мнѣніе гностиковъ о различной степени вдохновен-
ности св. Писанія представляется Иринею не только лож-
нымъ, но и противорѣчащимъ тому мнѣнію ихъ, что свящ.
писаніе новаго завѣта возвыщено Духомъ изъ ппиромы.
„Если этотъ духъ, какъ говорятъ гностики, былъ духъ свѣ-
та, духъ истины, совершенства и вѣдѣнія, то какимъ обра-
зомъ въ одномъ и томъ же могло быть совершенство и
недостатокъ, вѣдѣніе и невѣдѣніе, заблужденіе и истина,
свѣтъ и тьма?“ (IV, 35, 2).—Касаясь затѣмъ гностической
экзегетики и находя ее произвольною, Иринею высказываетъ
и защищаетъ герменевтическое положеніе, на которомъ
должна утверждаться экзегетика: темное и неясное должно

изъяснять при помощи яснаго, притчи—через очевидныя истины, а не наоборотъ, какъ поступаютъ гностики, утверждающіе, что въ притчахъ и загадкахъ сокрыты Христомъ тайны, сообщенныя Его ученикамъ „У людей, имѣющихъ смыслъ, обоюдность (*ambiguitas*—двусмысліе) не будетъ объясняема посредствомъ другой обоюдности, или загадка посредствомъ другой труднѣйшей загадки; напротивъ, такого рода вещи получаютъ свое разъясненіе изъ того, что ясно и согласно между собою“ (II, 10, 1). Разъясненіе неяснаго и прикровенной притчи черезъ ясное и очевидное само по себѣ и составляетъ „правило истины“ (*regula veritatis*) или „способъ нахождения“ („*disciplina inventionis*“) истины. При изъясненіи же неяснаго посредствомъ неясной притчи „столько окажется истинъ, взаимно себѣ противорѣчащихъ, сколько будетъ толкователей притчей“. При такомъ образѣ дѣйствования, говоритъ Иринея, человекъ всегда будетъ искать, но никогда не находить, потому что отвергъ самый способъ нахождения истины“ (II, 27, 1—2).

Всѣ эти „правила истины“ или „способъ нахождения“ истины были направлены противъ гностическаго произвольнаго аллегоризма, примѣры котораго указаны выше ¹⁾ Гностическому призыву въ обращеніи съ Писаніемъ для подкрѣпленія еретическихъ теорій Иринея противопоставилъ „одну и ту же сущность“ свящ. книгъ и простое естественное изъясненіе ихъ. Но порицая гностиковъ за аллегоризмъ, Иринея самъ пользуется имъ—и это не только при объясненіи связи ветхаго завѣта съ новымъ,—тѣмъ самымъ показывая или доказывая недостаточность указаннаго имъ оружія противъ ереси. Съ другой стороны, „когда обличаютъ (еретиковъ) изъ Писаній, то они обращаются къ обвиненію самыхъ Писаній, будто они не правильны, не имѣютъ авторитета, различны по изложенію, и (говорятъ), что изъ

¹⁾ Стр. 689...

нихъ истина не можетъ быть открыта тѣми, кто не знаетъ преданія. Ибо истина предана не чрезъ письма, по живымъ голосомъ¹⁾ Посему Иринеѣ призываетъ на помощь другую норму христіанскаго ученія—*церковное преданіе или традицію*. Разсужденія его по этому поводу отличаются классическою ясностью и простотою. „При такихъ доказательствахъ не должно искать у другихъ истины (*non oportet quaerere apud alios veritatem*), которую легко получить отъ церкви; ибо апостолы, какъ богачъ въ сокровищницу, вполне положили въ нее все, что относится къ истинѣ, такъ что всякій желающій беретъ изъ нея питіе жизни (*potum vitae*). Она именно есть дверь жизни; а всѣ же прочіе (учители) суть воры и разбойники. Посему должно избѣгать послѣднихъ; но съ величайшимъ тщаніемъ избирать то, что относится къ церкви, и принимать *преданіе истины* (*veritatis traditionem*). Что же? *Если бы возникъ споръ о какомъ нибудь важномъ вопросѣ, то не надлежало ли бы обратиться къ древнѣйшимъ церквамъ, въ которыхъ обращались апостолы, и отъ нихъ получить, что есть достовѣрнѣйшаго и яснаго относительно настоящаго вопроса? Не должно ли было слѣдовать порядку преданія, переданнаго тѣмъ, кому они вѣрили церкви?*²⁾ Этому порядку слѣдуютъ и многія племена варваровъ, вѣрующихъ во Христа, которые имѣютъ спасеніе свое безъ хартіи или чернилъ, написанное въ сердцахъ своихъ духомъ, и тщательно блюдутъ *древнее преданіе*“ (III, 4' 1—2) (*sine charta vel atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem et vete-*

¹⁾ III, 2, 1, non enim per literas traditam illam, sed per vivam vocem. Harvey. II, p. 7.

²⁾ По Harvey, III, 4, 1 (Т II, p. 15—16). „Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et reliquidum est? Quid autem si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias“?

rem traditionem diligenter custodientes). Но съ другой стороны на преданіе ссылались и гностики, а нѣкоторые расширяли его и дѣлали объемъ его не уловимымъ, ссылаясь на „тайное“ преданіе, какъ извѣстно было Иринею относительно карпократіанъ (I, 25, 5) и „другихъ (офитовъ) гностиковъ—I, 30, 14). Отсюда являлась нужда для Иринея выяснить значеніе преданія, какъ источника христіанскаго знанія, въ связи со взглядами гностиковъ на этотъ предметъ. Гностическимъ воззрѣніямъ на преданіе Иринею противопоставляетъ пониманіе преданія всею церковью, какъ единого, общаго, признаваемаго всеми церквами. „Такъ какъ Церковь приняла это ученіе и эту вѣру (выше приведены у Иринея *regula fidei*) и хотя бы была разсѣяна въ цѣломъ мірѣ (*in universum mundum*),—тщательно хранить (ихъ), какъ бы обитая въ одномъ домѣ; одинаково вѣруетъ этому, какъ бы имѣя одну душу и одно сердце, и согласно проповѣдуетъ это, учитъ и передаетъ, какъ бы у нея были одни уста“ (I, 10, 2). Это единое преданіе, содержимое одинаково народами, далеко другъ отъ друга обитающими, повсюду распространяетъ, подобно солнечному свѣту, истину и одинаково признается учеными и не учеными. Это преданіе, по ученію св. Иринея, заключаетъ въ себѣ истину и все необходимое для спасенія съ такою очевидностью, что всякій, преданный истинѣ, признаетъ его истинность, сравнивъ его съ ересью. Еретическое преданіе не имѣетъ признака истинности уже потому, что оно извѣстно только не многимъ. Итакъ, преданіе, по Иринею, есть руководительное начало въ христіанскомъ знаніи, имѣющее по своимъ свойствамъ безусловный авторитетъ, такъ какъ оно само по себѣ совершенно достаточно, заключая въ себѣ все существенное, дополняя писаніе и служа руководствомъ при изъясненіи его.

Однако знающій Св. Писаніе и преданіе не можетъ считать себя въ полной безопасности отъ гностиковъ. Они, „собирая изреченія и имена, стояція въ разныхъ мѣстахъ

(dictiones et nomina dispersim posita), переносят ихъ изъ естественной связи (secundum naturam) въ неестественную (contra naturam)“ (I, 9, 4), такимъ образомъ „разрывая члены истины“ (I, 8, 1i λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας, solventes membra veritatis). Иринея поясняетъ эту мысль или точнѣе возводимое обвиненіе на гностиковъ нагляднымъ сравненіемъ: гностики дѣлаютъ съ писаніемъ то же, что сдѣлалъ бы человѣкъ съ царскимъ портретомъ, составленнымъ изъ драгоценныхъ камней, разбивъ его, а изъ камней сложилъ фигуру собаки или лисицы—и говорилъ бы окружающимъ: „вотъ то самое прекрасное царское изображеніе, которое произвелъ умный художникъ“ (I, 8, 1). Въ такомъ случаѣ само по себѣ преданіе не можетъ помочь въ борьбѣ противъ гностиковъ, тѣмъ болѣе и само оно можетъ быть подвержено подобнымъ гностическимъ экспериментамъ, не говоря уже о расширеніи его границъ у гностиковъ. Здѣсь является на помощь вѣрующему „правило вѣры“, καὶ ὧν τῆς ἀληθείας, *Regula fidei* (см. I, 9, 4 ср. I, 22, 1). Благодаря этому, всякій „содержащій неуклонно правило вѣры, которое принялъ чрезъ крещеніе, признаетъ имена, слова и притчи, взятые изъ Писаній, но не признаетъ богохульнаго приложенія, какое изъ нихъ сдѣлано: ибо хотя и узнаетъ камни, но лисицу не приметъ за изображеніе царя“ (I, 9, 4) У Иринея „правило вѣры“ приведено въ двухъ формулахъ (I, 10, 1 и III, 4, 2; ср. I, 22, 1), изъ которыхъ болѣе пространная (I, 10, 1) читается такъ: Церковь, хотя разсѣяна по всей вселенной (καὶ ὅλης τῆς οἰκουμένης) даже до концовъ земли, но приняла отъ апостоловъ и отъ учениковъ ихъ (вѣру) „τὴν εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, πίστιν καὶ εἰς ἓνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκρηγὸς τὰς οἰκονομίας καὶ τὰς ἐλεύσεις, καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν, καὶ τὸ πάθος, καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἔνταρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνά-

ληψιν τοῦ ἡγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος, ἵνα Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν καὶ θεῷ καὶ σατήρι καὶ βασιλεῖ κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ πατρὸς τοῦ ἀοράτου πᾶν γόνου κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται αὐτῷ καὶ κρίσιν δικαίαν ἐν τοῖς πᾶσι ποιήσῃται· τὰ μὲν πνευματικὰ τῆς πονηρίας καὶ ὀγγέλους (τοὺς) παραβηθῆναι καὶ ἐν ἀποστασίᾳ γεγονότας καὶ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους καὶ βλασφῆμους τῶν ἀνθρώπων εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψῃ· τοῖς δὲ δικαίοις καὶ ὁσίοις καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τητήρηκοσι καὶ ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτοῦ δικμεμενηκόσι, τοῖς (μὲν) ἀπ' ἀρχῆς, τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας, ζῶν ἡγαθῶν, ἀφθαρσίαν δωρήσασθαι· καὶ δόξην αἰώνιον περιποιήσῃ" ¹⁾. Этоть „канонъ истинны“,—наименованіе, встрѣчающееся только у Иринея (канὼν τῆς ἀληθείας I, 9, 4; или латинское—*regula veritatis*—I, 22, IV, 35, 4),—содержащійся у Иринея, несомнѣнно образовался изъ крещальной формулы; однако въ такой пространной формѣ мы не встрѣчаемъ его раньше св. Иринея—ни у св. Игнатія Антиох. (ср. къ Магн. гл. XI; къ Тралл. гл. IX; Смирн. гл. 1), ни у Аристиды въ апологіи, ни у св. Иустина (ср. Апол. I, 13, 42, 61; діалогъ съ Триф. гл. 63, 85, 126, 132). Такую пространную и выразительную формулу получаетъ у Иринея крещальная формула только вслѣдствіе борьбы съ гностиками. Всѣ члены „канона истинны“ являются антитезами превратныхъ тезисовъ лжеименнаго гносиса ²⁾. Читая слова: вѣрую „εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν... εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν σαρκωθέντα...“, невольно чувствуешь, что они направлены противъ заблужденій гностиковъ о Богѣ и I. Христѣ ³⁾.

¹⁾ *Harvey*. T. I, p. 90—91; *L. Hahn* Bibliothek der Symbole Breslau. 1897, p. 6—7. Греческій текстъ сохранился у Епифанія—Ерес. XXXI, 30.

²⁾ Ср. *Lipsius*. Smith. A dictionary, v. III p. 271.

³⁾ Вѣра въ одною Бога и I. Христа выражается въ формулѣ пресвитеровъ, собравшихся, по Ипполиту, въ Смирнѣ противъ Ноета. Но эта формула современна „канону истинны“ Иринея. *Hahn* Bibliothek, p. 6

Канонъ истины—это „апостольское преданіе церкви“ (apostolica ecclesiae traditio. III, 3, 3), „проповѣдь церкви“ (praesentiam ecclesiae—V, 20, 2),—это „истина, проповѣдуемая церковью“ (ἡ ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσομένη ἀλήθεια—I, 9, 5).

Св. Иринеи опредѣлили источники христіанскаго ученія—Св. Писаніе и Преданіе, указавъ правильный методъ толкованія Св. Писанія и отмѣтилъ вѣрные признаки истиннаго *апостольскаго* преданія, наконецъ, далъ „канонъ истины“, какъ краткое ясное выраженіе того, о чемъ учать христіанскіе источники. Все это представляло стройную систему доказательствъ христіанской истины въ противоположность гностическимъ ложнымъ ученіямъ. Однако и гностики претендовали на обладаніе и Свящ. Писаніемъ и Свящ. Преданіемъ и излагали будто бы по нимъ свое ученіе. Последними оплотами противъ еретическихъ ухищреній являются *принципъ древности или апостольскаго преемства епископовъ и единой вселенской церкви.*

Апостолы *древнѣе всѣхъ этихъ еретиковъ* (Apostoli... sint his omnibus vetustiores III, 21, 3), ибо раньше Валентина не было валентиніанъ и до Маркіона не было маркіонитовъ, а между тѣмъ Валентинъ и Маркіонъ пришли въ Римъ при еп. Егинѣ (III, 4, 3), т. е. *около половины II в. христіанской эры.* Между тѣмъ преемниками апостоловъ, ихъ ученія и проповѣди, являются не еретики, хотя они и на это выражаютъ претензію, а епископы. „Мы можемъ, говоритъ Иринеи, перечислить тѣхъ, которые поставлены апостолами епископами въ церквахъ, и преемниковъ ихъ (successiones) до насъ, которые ничего не учили и не знали такого, что эти (еретики) бредятъ“ (III, 3, 1). Въ качествѣ примѣра Иринеи обѣщаетъ перечислить апостольскія преемства въ римской церкви, „величайшей, древнѣйшей и всѣмъ извѣстной“, и дѣйствительно перечисляетъ до своего современника—Элвеверія, 12-го отъ апостоловъ (III, 3, 2—3). Значитъ, всѣ еретики появились гораздо позднѣе епископовъ

(valde posteriores sunt quam Episcopi—V, 20, 1). Епископамъ апостолы „передали церкви“ (V, 20, 1—tradiderunt Ecclesias), имъ они „поручили церкви“ (ecclesias committebant). Имъ они передали также мѣсто своего учительства въ церкви (suum ipsorum locum magisterii tradentes), такъ что отъ правильнаго ихъ дѣйствования должна происходить великая польза, а отъ паденія ихъ—величайшее несчастіе—III, 3, 1. Между тѣмъ въ церкви апостолы, какъ богачъ въ сокровищницу, вложили все, что относится къ истинѣ (plenissime in eam (sc. Ecclesiam) contulerint omnia, quae sint veritatis—III, 4, 1), церкви ввѣренъ даръ Божій (Ecclesiae creditum est Dei munus—III, 24, 1).—Непрерывное преемство епископовъ отъ апостоловъ въ церкви, которой ввѣрена вся полнота истинъ, есть высшее и несомнѣннѣйшее доказательство обладанія истиной вѣрующими, а не еретиками. „Въ такомъ порядкѣ и въ такомъ преемствѣ отъ апостоловъ преданіе церкви и проповѣдь истины (ἐν τῇ αὐτῇ διδαχῇ ἣ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα) дошли до насъ. И это служить самымъ полнымъ доказательствомъ, что одна и та же животворная вѣра сохранялась въ церкви отъ апостоловъ и до нынѣ (unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab Apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate—III, 3, 3)—говоритъ Ириней, оканчивая перечисленіе преемства римскихъ епископовъ, а потомъ вскорѣ добавляетъ, что и смирнская и ефесская церкви „есть истинная свидѣтельница апостольскаго преданія“ (μάρτυς ἀληθῆς ἐστὶ τῆς τῶν Ἀποστόλων παραδόσεως—III, 3, 7).—Но здѣсь естественно возникаетъ такой вопросъ: могутъ ли быть признаны преемники апостоловъ непогрѣшими хранителями преданія апостоловъ? Ведя свое служеніе отъ апостоловъ, они вѣдь не суть лица, въ собственномъ смыслѣ заступающія апостоловъ или равныя имъ. Гдѣ же ручательство того, что они ввѣренное имъ апостолами донесли неповрежденнымъ до насъ? На этотъ во-

прось св. Ираней даетъ прямой отвѣтъ: „надлежитъ въ Церкви тѣмъ пресвитерамъ, которые, какъ мы показали, имѣютъ преемство отъ апостоловъ и вмѣстѣ съ преемствомъ епископства по благоволению Отца получили известное дарованіе истины (IV, 26, 2. cum episcopatus successione charisma veritatis). По сравненію съ другимъ мѣстомъ слѣдуетъ, что здѣсь подъ charisma veritatis нужно понимать дары Св. Духа, которые сообщены были апостоламъ, пророкамъ и учителямъ. „Ибо въ церкви—говорится—положилъ Богъ Апостоловъ, пророковъ, учителей и всякое другое дѣйствование Духа (universam reliquam operationem Spiritus—III, 24, 1)“. „Апостолъ уча говоритъ: „Богъ поставилъ въ церкви во первыхъ, Апостоловъ, во вторыхъ, пророковъ, въ третьихъ учителей. Итакъ, гдѣ положены дарованія Господни, тамъ надлежитъ учиться истинѣ (ubi charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem), у тѣхъ, которые имѣютъ преемство церковное отъ апостоловъ (ab Apostolis Ecclesiae successio), здравую и неукоризненную жизнь и неискаженное и не поврежденное ученіе“ (IV, 26, 5).

Изъ предшествующаго видно, что св. Ираней приурочиваетъ источники христіанскаго ученія—Св. Писаніе и Преданіе церкви: говоря объ апостольскомъ преемствѣ епископовъ и пресвитеровъ, онъ разсматриваетъ ихъ какъ служенія церкви; „канонъ истины“ - это есть также только истина, проповѣдуемая церковью (I, 9, 5). Такъ онъ говоритъ: „должно избѣгать ихъ ученій (т. е. еретиковъ)... а нужно прибѣгать къ Церкви и воспитываться въ ея нѣдрѣхъ и питаться Господними писаніями“ (confugere ad Ecclesiam et in eius sinu educari, et dominicis Scripturis enutriri—V, 20, 2). „Проповѣдь церкви повсюду постоянна и пребываетъ неизмѣнно и имѣетъ свидѣтельство отъ пророковъ и апостоловъ и всѣхъ учениковъ въ начальныя времена и въ среднія и въ послѣднія и во всемъ устройствѣ Божіемъ и Его гвердомъ дѣйствованіи относительно спасенія человѣка (per

universam Dei dispositionem et eam quae secundum salutem hominis est solidam operationem), которое содержится въ нашей вѣрѣ: ее-то, принявъ отъ церкви, мы соблюдаемъ, и она всегда чрезъ Духа Божія, какъ драгоценное сокровище въ прекрасномъ сосудѣ, сохраняетъ свою свѣжесть и дѣлаетъ свѣжимъ самый сосудъ, въ которомъ содержится. Ибо этотъ даръ Божій ввѣренъ церкви, какъ дыханіе (жизни) даво первозданному человѣку для того, чтобы всѣ члены, принимающіе его, оживотворились; и въ этомъ содержится общеніе со Христомъ, т. е. Духъ Св., залогъ нетлѣнія, утвержденіе нашей вѣры и лѣстница для восхожденія къ Богу“ (III, 24, 9).—По первоначальному своему назначенію церковь вселенска¹⁾ и едина, заключающая въ своемъ устройствѣ все нужное для вѣрующихъ. Ириней говоритъ объ „изначальномъ устройствѣ церкви во всемъ мирѣ“ (τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ πάντος τοῦ κόσμου (in universo mundo), о признакѣ тѣла Христова, состоящемъ въ преемствѣ епископовъ, которымъ они (апостолы) передали *сушю по всюду церковь* (in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt), и она во всей полнотѣ дошла до насъ съ неподдѣльнымъ соблюденіемъ Писаній, не принимая ни прибавленія, ни убавленія: здѣсь чтеніе (Писаній) безъ искаженія и правильное и тща-

¹⁾ Собственно слово „καθολικός“ не встрѣчается у Ириней въ приложеніи къ церкви. Только одинъ разъ онъ прилагаетъ наименование „каеоликами“ къ вѣрующимъ, т. е. къ христіанамъ, принадлежащимъ къ церкви, но не свое, а данное послѣдователями Валентина (III, 15, 2) и то это слово, за утратою подлинника, передается латин. „catholicus“. Но пониманіе реального смысла каеоличности Церкви въ терминахъ самыхъ выразительныхъ стоитъ выше всякихъ сомнѣній. Слово καθολικός происходитъ καθ' ὅλου,—при чемъ подразумѣвается—γῆς или οἰκουμένης—и равняется по значенію „всѣ общины“ христіанскія или „вся церковь“ христіан. (Ср. *Harnack Lehrbuch*, I, S. 353, алт. 1). Но не одинъ количественный смыслъ заключаетъ въ себѣ это понятіе, а и внутренній, качественный. Церковь имѣетъ право на все общее распространеніе потому, что она заключаетъ въ себѣ все нужное для всѣхъ—и ученіе, и таинства, и іерархич. устройство—и все это есть абсолютная истина. Чтò всѣ эти признаки каеолицизма у Ириней имѣютъ мѣсто,—ясно видно изъ изложенія его ученія

тельное, безопасное и чуждое богохульства истолкованіе Писаній и превосходный даръ любви, который драгоценнѣе познанія и славнѣе пророчества, и превосходнѣе всѣхъ другихъ дарованій (*charismatibus*—IV, 33, 8). Церковь хотя и разсѣяна по всей вселенной (*καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης* I, 10, 1), или *per univērsū orbem*, однако она едина (ср. *unitas Ecclesiae*—IV, 33, 7). Это именно въ силу абсолютной истины, которою она владѣетъ въ своихъ источникахъ, или апостольскомъ преданіи—въ правильномъ толкованіи ихъ, и полноты въ дарахъ или харисмахъ. Какъ не похожи на единую вселенскую церковь общества еретиковъ, у которыхъ нѣтъ согласія и единства. Они, „будучи слѣпы для истины и сбившись съ пути, необходимо блуждаютъ по разнымъ дорогамъ; и оттого слѣды ихъ ученія разсѣяны тамъ и сямъ безъ всякаго согласія и связи (*inconsonanter et inconsequenter dispersa sunt verstigia doctrinae ipsorum*—V, 20, 1). Отсюда для всѣхъ вѣрующихъ и жаждущихъ спасенія является безусловная необходимость принадлежать къ церкви. „Путь тѣхъ, кто принадлежитъ къ церкви, идетъ по всему міру (*mundum univērsū*), потому что имѣетъ твердое преданіе отъ апостоловъ и даетъ намъ видѣть, что у всѣхъ одна и та же вѣра; ибо всѣ принимаютъ одного и того же Бога Отца, и вѣрують въ же домостроительство воплощенія Сына Божія, и знаютъ одно и то же дарованіе Духа, соблюдаютъ тѣ же заповѣди, и содержатъ тотъ же образъ устройства Церкви, и ожидаютъ того же пришествія Господа, и допускаютъ то же спасеніе цѣлаго человѣка, т. е. души и тѣла. И проповѣдь церкви истинна и тверда, такъ какъ въ ней указывается во всемъ мірѣ (*in univērsō mundo*) одинъ и тотъ же путь спасенія, ибо ей ввѣренъ свѣтъ Божій... ибо Церковь проповѣдуетъ истину по всюду“—(V, 20, 1).

Изложеніе догматической системы Иринея ¹⁾ мы считаемъ не относящимся къ нашей задачѣ. Мы лишь отмѣ-

¹⁾ Есть подобные труды и на русскомъ языкѣ. См. Православ. Собесѣдникъ. 1874, т. II „Догматическая система св Иринея Лионскаго

тимъ тотъ фактъ, что Иринеи, подвергая безошадной критикѣ тонкости гностическихъ спекуляцій, не отрицаетъ способности человѣческой къ познанію божественныхъ вещей, но только указываетъ иные принципы для этого и полагаетъ опредѣленные предѣлы, съ чѣмъ никакъ не хотѣли считаться гностики.

Еретическій гносисъ заявляя претензію на знаніе глубинъ Божьихъ¹⁾. „Они, говоритъ Иринеи (IV, 19, 1) о гностикахъ, воспарили своими мыслями выше Бога, превзошли въ сердцахъ своихъ Самого Учителя и въ своемъ мечтаніи вознеслись (надъ Нимъ), а на самомъ дѣлѣ уклонились отъ истиннаго Бога“. Гностики, желающіе изслѣдовать жизнь божества въ его вѣчномъ, доміровомъ величіи,—или забываютъ, или вовсе не хотятъ, по его мнѣнію, видѣть ограниченности человѣческаго ума. Если гностики, какъ и вообще люди нашего времени, говоритъ Иринеи (II, 26, 2), не могутъ объяснить безчисленнаго множества явленій видимыхъ, то какъ они могутъ изслѣдовать невидимое? Если они не могутъ указать причины такихъ видимыхъ явленій, какъ приливъ и отливъ океана,—образование дождей, молніи, грома,—происхожденіе снѣга, града,—увеличеніе и уменьшеніе луны и т. п. (II, 28, 2), то какъ они узнали порожденія эоновъ, которыхъ они никогда не видали? А между тѣмъ, когда они рассказываютъ о происхожденіи и образованіи перваго порожденія, Единороднаго, матери своей Ахамоеи, можно подуматъ, что они обошли сами всю вселенную (II, 25, 4) и были при родахъ (II, 28, 6, II, 30, 4). Въ такихъ нелѣпыхъ претензіяхъ гностиковъ знатъ внутреннюю жизнь божества выражается, по приговору Св

въ связи съ гностическими ученіями II в.—Христ. Чтеніе. 1881 г. ч. I. „Св Иринеи Ліонскій въ борьбѣ съ гностицизмомъ“ (Никольскаго), см особ. яв. съ 53.. фев.—мартъ и май. Проф. А. А. Спасскій. Исторія догматическихъ движеній. Сергіевъ Посадъ 1906, стр. 6—34.

¹⁾ Ср. II, 28, 6, „inenarrabilia Dei mysteria“.—Ibid. 13 „altitudines Dei exquisisse se dicunt“.

отца, надменность человѣческаго ума (II, 26, 1). Какъ змѣй обольстилъ Еву, обѣщая ей то, чего самъ не имѣлъ; такъ (еретики), имѣющіе притязанія на обладаніе высшимъ знаніемъ и неизреченными тайнствами, погружаютъ въ смерть вѣрующихъ имъ (IV кн. пред.).—Богъ неизмѣримъ въ сердцѣ и невмѣстимъ въ умѣ; Онъ обнимаетъ землю рукою своею. Кто видитъ мѣру Его десницы? Кто знаетъ персть Его? (IV, 19, 2). Пусть всякій подумаетъ, что „человѣкъ безконечно менѣе Бога, что онъ только отчасти получилъ благодать (ex parte asserperit gratiam)... Ты только, по Его особенной благодати, нынѣ получилъ начало бытія твоего и мало-по-малу обучаешься отъ Слова познавать распоряженія (dispositiones) Творца твоего“. Слѣд. Ириней отнюдь не полагаетъ запрещенія на теоретическое религіозное знаніе, но только вводитъ его въ должныя границы. „Держись, внушаетъ Ириней вѣрующему, *порядка твоего познанія* (ordinem tuae scientiae), и не возвышайся, какъ не знающій добраго, выше самого Бога, ибо Онъ недосыгаемъ“ (II, 25, 3—4). Человѣкъ долженъ знать „правило истины“ (regula veritatis. Ср. II, 28, 1; IV, 35, 4) и владѣть „способомъ нахождения истины“ (inventionis disciplinam. II, 27, 1—2). Только при такихъ условіяхъ „здравый умъ, благонадежный, преданный благочестію и любящій истину, будетъ охотно размышлять о вещахъ, которыя Богъ отдалъ подъ власть человѣковъ и подчинилъ нашему познанію (dedit in hominum potestatem Deus, et subdidit nostrae scientiae)... Сюда относится то, что подлежитъ нашему зрѣнію и что ясно и не обоудно (sine ambiguo) въ точныхъ словахъ выражено въ свящ. писаніяхъ (I, 27, 1)... Если же не можемъ найти въ писаніяхъ объясненія всего, чего мы ищемъ, все-таки мы не будемъ искать другого Бога, кромѣ Того, который есть, ибо это—величайшее нечестіе. Мы должны предоставить это Богу, насъ создавшему, справедливо увѣренные, что писа-

нія совершенны, такъ какъ они изречены Словомъ Бога и Духомъ Его“ (II, 28, 2). Въ другомъ мѣстѣ мы читаемъ такія замѣчательныя строки: „большее или меньшее знаніе нѣкоторыхъ, по мѣрѣ разумнія, состоитъ не въ измѣненіи самого содержанія (οὐκ ἐν τῇ τὴν ὑπόθεσιν αὐτὴν ἀλλάσσειν, non in eo quod argumentum immutetur),—не въ томъ, чтобы измышляли иного Бога, кромѣ Создателя, Творца и питателя сей вселенной, какъ будто бы не довольствуясь имъ, или иного Христа, или иного Единородного, но въ томъ, что тщательно изслѣдуютъ мысль сказаннаго въ притчахъ и соглашаютъ съ содержаніемъ вѣры (τῇ τῆς πίστεως ὑπόθεσιν),—въ томъ, что раскрываютъ ходъ дѣлъ и домостроительство Божіе относительно рода человѣческаго (ἐν τῇ τὴν τε πραγματείαν καὶ οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ, τὴν ἐπὶ τῇ ἀνθρωπότητι γενομένην, ἐκδιηγείσθαι); показываютъ, что Богъ явилъ долготерпѣніе къ отступничеству преступныхъ ангеловъ и къ преслушанію людей (I, 10, 3)... Итакъ, имѣя для себя правиломъ самую истину и открыто лежащее свидѣтельство о Богѣ, мы не должны въ рѣшеніяхъ вопросовъ вращаться по разнымъ сторонамъ и отвергать твердое и истинное познаніе о Богѣ... Если и изъ того, что мы ищемъ въ Писаніяхъ, которыя всецѣло духовныя, нѣчто мы, по милости Божіей, уясняемъ себѣ, а иное предоставляемъ Богу... Если кто спроситъ насъ: какъ же Сынъ рожденъ отъ Отца,—мы скажемъ, что никто не знаетъ того произведенія или рожденія... Если кто спроситъ: что дѣлалъ Богъ прежде сотворенія міра, то мы скажемъ, что отвѣтъ на этотъ вопросъ подлечь Богу (II, 28, 3, 6)... Если нѣкоторые изъ вопросовъ предоставимъ Богу, то и вѣру нашу соблюдаемъ и пребудемъ безопасны“ (ibid. 3)

Въ приведенныхъ текстахъ Иринеѣ высказалъ свой взглядъ на существо и объемъ церковно-христіанскаго знанія. Это знаніе состоитъ, по Иринею, частью въ ясной и полной систематизаціи содержанія св. писанія, частью въ

тщательномъ изъясненіи этого содержанія по руководству правила истины, а также въ рациональномъ изъясненіи—почему что-либо совершилось въ домостроительствѣ Божь-емъ—изъ того, во что мы вѣруемъ; слѣд., въ обоснованіи и въ доказательствѣ основательности и разумности того, во что мы вѣруемъ, необходимости его для людей, для ихъ поведенія и для спасительныхъ цѣлей Божьихъ.

Ограниченность человѣческаго знанія неизбѣжна,—и это для нашей же пользы и должно располагать насъ только къ смиренію. „Знаніе, восклицаетъ Павелъ, надмеваетъ, а любовь назидаетъ“; не то, поясняетъ Иринея, чтобы онъ порицалъ истинное знаніе (*vera scientiam*) о Богѣ,—ибо иначе онъ перваго обвинилъ бы самого себя,—но онъ зналъ, что нѣкоторые, надмеваясь подъ предлогомъ знанія, оставляютъ любовь Божію и, считая себя совершенными, вводятъ несовершеннаго Творца... Поэтому лучше и полезнѣе оставаться простыми и малознающими и приближаться къ Богу посредствомъ любви, нежели считая себя многознающими и очень опытными—оказываться хулителями своего Бога“ (II, 26, 1).—Мы находимъ у св. Иринея весьма краткій, но чрезвычайно вѣрно выражающій его глубокія и многосодержательныя мысли о христіанскомъ знаніи—слѣдующій выводъ: „Истинное познаніе есть ученіе Апостоловъ и изначальное устройство церкви во всемъ мірѣ (*Ἡλικὸς ἀληθῆς, ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ πάντος τοῦ κόσμου*), и признакъ тѣла Христова, состоящій въ преемствѣ епископовъ, которымъ тѣ (Апостолы) передали сущую повсюду Церковь; и она во всей полнотѣ дошла до насъ съ неподдѣльнымъ соблюденіемъ (*custodita sine fictione*), не принимая ни прибавленія, ни убавленія: здѣсь чтеніе (писаній) безъ искаженія и правильное и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкованіе писаній и превосходный даръ любви, который драгоцѣннѣе познанія (*praecipuum dilectionis munus quod est*

pretiosius quam agnitio) и славнѣ пророчества и превосходнѣ всѣхъ другихъ дарованій“ (IV, 33, 8).—Изъ приведенныхъ текстовъ видно, что Иринеѣ, вмѣсто гностическаго спекулятивнаго изслѣдованія, предлагаетъ *эмпирическій и библейскій реализмъ*. И вообще во всемъ сочиненіи Иринея ясно высказывается его реалистическое направленіе, состоящее въ томъ, что онъ отъ гностической метафизической точки зрѣнія ведетъ человѣка къ нравственной, и отъ обманчивой и бесплодной спекуляціи—къ твердой почвѣ положительнаго откровенія въ словѣ Божіемъ. Раскрытіе вѣры со стороны ея разумности, необходимости, раскрытіе содержанія ея въ связи и послѣдовательности—такъ, чтобы одинъ членъ ея объяснялся чрезъ другой—составляетъ по Иринею христіанское значіе (гносисъ истинный) и христіанскую науку. Свою догматическую систему св. Иринеѣ построитъ согласно указаннымъ имъ библейскимъ, положительно-церковнымъ принципамъ.

Итакъ въ теоріи христіанскаго познанія или гносиса св. Иринеѣ возстаетъ противъ безграничнаго произвола гностической спекуляціи, не дисциплинированности познающаго духа, и напоминаетъ объ естественномъ ограниченіи человѣческаго познанія, особенно тамъ, гдѣ оно направлено на духовные предметы. Человѣкъ долженъ напоминать себѣ, что онъ безконечно меньше, чѣмъ Богъ, не можетъ имѣть всеобъемлющаго опыта и познанія, какъ Богъ... „Творецъ твой безпредѣленъ.. ты не постигнешь Его, а мысля неестественно (*contra naturam*), окажешься глупымъ (*insipiens*) (II, 25, 4). Однако это не есть скепсисъ или равнодушіе къ высшей истинѣ, сомнѣніе въ истинѣ, но сознаніе обладанія плодотворной истиной въ преданіи церкви,—особой истиной, которая, подобно солнечному свѣту, у всѣхъ тѣхъ, кто принадлежитъ церкви. Она есть, по своей сущности всеобщее достояніе „и ни весьма сильный въ словѣ изъ предстоятелей церковныхъ не скажетъ иного въ сравненіи съ симъ учени-

емъ... ни слабѣй въ словѣ не умалить преданій“ (I, 10, 2) Это знаніе исходитъ изъ единственнаго источника, отъ самаго Бога. Основное положеніе его таково: *Богъ не можетъ быть познанъ, безъ Бога* (IV, 6, 4; „Ἐδίδαξαν ἡμᾶς ὁ Κύριος, ὅτι Θεὸν εἰδέναι οὐδαὶς δύναται, τοῦτέστιν ἄνευ Θεοῦ μὴ γινώσκεισθαι τὸν Θεόν). Откровеніе есть, слѣдовательно, источникъ познанія. Но въ разъясненіи и въ выводѣ это основное положеніе отличается отъ того смысла, который влагалъ въ него гносисъ.

Кратко повторяя все, сказанное о заслугахъ Иринея для Церкви, мы получаемъ слѣдующее. Св. Иринеѣ опредѣлили источники христіанскаго ученія—Св. Преданіе и Св. Писаніе, указавъ на взаимоотношеніе между ними, выяснилъ отношеніе между ветхимъ и новымъ завѣтомъ, первый началъ ясно учить о вдохновеніи Св. Писанія, далъ герменевтическія правила, необходимыя при изслѣдованіи Св. Писанія, составилъ „канонъ истины“, подвелъ, т. ск. фундаментъ подъ церковную іерархію, указавъ источникъ ея въ непрерывномъ слѣдованіи или преемствѣ отъ апостоловъ, и выставилъ ее (іерархію), какъ главную носительницу апостольскаго преданія, раскрылъ мысль о единствѣ (каѳоличности) церкви въ дѣйствительной жизни и о необходимости принадлежать къ ней, какъ обладательницѣ всѣхъ христіанскихъ сокровищъ—апостольскаго преданія, Св. Писанія и ученія вѣры, и наконецъ св. Иринеѣ сдѣлалъ опытъ построенія христіанскаго ученія въ духѣ истиннаго христіанскаго гносиса¹⁾.—Словомъ, величайшая заслуга св.

¹⁾ К. Грауль (*K. Graul. Die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters. Leipzig. 1860, SS. 119—143*) пытается ослабить значеніе дѣятельности Иринея въ нѣкоторыхъ отмѣченныхъ нами пунктахъ чрезъ указаніе на работу его предшественниковъ. Самою значительною личностью изъ предшественниковъ Иринея Грауль считаетъ конечно, св. Иустина. По вопросу объ источникахъ христіанскаго ученія Грауль ссылается на Игнатія (Филад. гл. 5), восхваляющаго проповѣдывавшихъ Евангеліе, на него надѣялись и его ожидали* (S. 123)—на Мелитона Сардійскаго, по свидѣтельству

Ириней состоитъ въ логически ясной, стройной, основанной на убѣдительной аргументаціи—систематизаціи основъ каеоличества. Въ этомъ заключается оправданіе данной нами въ началѣ общей характеристики Иринейя. Справедливо Лип-

Евсевія (Цер. Ист. IV, 26), въ своихъ эклогахъ представлявшаго списокъ ветхозав. книгъ, а это обстоятельство будто бы кладетъ близко мысль и о канонѣ новозавѣтныхъ книгъ (S, 124),— но главн. обр. онъ ссылается на св. Іустина. Грауль имѣетъ въ виду извѣстныя слова Іустина въ Разговорѣ съ Трифономъ. „Въ достопамятныхъ записяхъ, которыя, я говорю, составлены апостолами и ихъ учениками, сказано“ (гл. 103). Грауль подчеркиваетъ (S. 125) *апостолами и учениками*, слѣд. имѣются въ виду всѣ четыре евангелія, авторами которыхъ состояли два апостола и два ученика ихъ (Маркъ и Лука). Что св. Іустину были извѣстны всѣ 4 евангелія—это доказываетъ сочиненіе его ученика Татіана—*δὴ τῶν τεσσάρων*. Но кромѣ евангелій доказать Граулю знаніе Іустиномъ кн. Дѣян., Апостол. посланій—не удастся. Ему по необходимости приходится констатировать тотъ извѣстный фактъ, что даже имя ап. Павла не упоминается у Іустина (S. 127) Но это обстоятельство онъ объясняетъ тѣмъ, что до насъ дошли не всѣ сочиненія Іустина. Что касается ясно выраженнаго св. Иринеемъ ученія о вдохновеніи Св Писанія (противъ ерес. II, 28, 2), то Грауль и здѣсь приводитъ изреченіе Іустина (Разговоръ, гл. 119) о „*Словѣ Божіемъ*“, снова проповѣданномъ апостолами и возвѣщенномъ пророками“; отсюда будто бы ясно, что апостолы такъ же были вдохновенны, какъ и пророки (S. 129); а болѣе ясное указаніе на боговдохновенность писаній находить въ словахъ Теофила о „*носителяхъ Духа*“ (къ Автол. II, 31). Говоря о „*правилахъ вѣры*“ св. Иринейя, Грауль указываетъ (S. 132) въ качествѣ прецедента на формулу Ермъ (Запов. I). Невозможность указанія прецедентовъ болѣе значительныхъ Грауль объясняетъ утратою многихъ сочиненій—особ Іустина мучен.—Факты, приводимые Граулемъ въ умаленіе заслугъ Иринейя, общеизвѣстны, но только онъ пытается заставить ихъ говорить больше, чѣмъ или какъ принято ихъ понимать. Напр. другіе не только не видятъ у Іустина сознанія боговдохновенности свящ книгъ, наоборотъ, полагаютъ, что онъ евангел. достопамятности не относилъ къ Свящ Писанію и авторитетъ ихъ хотѣлъ основать на пророческихъ предсказаніяхъ (*Lipsius. Smith A Dictionary, v. III, p. 270—271.—Historische Zeitschrift. 1872. Die Zeit des Irenaeus von Lyon. S. 263.* Другая особенность разсматриваемаго отдѣла кн. Грауля та, что онъ слишкомъ широко пользуется аргументаціей e silentio. Впрочемъ, онъ самъ проговаривается—чтò заставляетъ его усердно постулировать къ утраченнымъ сочиненіямъ. Говоря, напр. о высотѣ „общаго церков. сознанія“ Иринейя, Грауль, за недостаткомъ историч. давнихъ, дѣлаетъ предположеніе, что вѣроятно въ данномъ случаѣ

сій¹⁾ называетъ св. Иринея „дѣлающимъ эпоху“ во многихъ отношеніяхъ!... Если можно говорить о тѣневыхъ сторонахъ этого свѣтлаго образа, то такихъ имѣется только одна—и то это не тѣнь, а полутѣнь, легкій, прозрачный туманъ—это принятіе имъ ученія въ 1000-лѣтнемъ царствѣ І. Христа—особенность вполне понятная въ его жаркой борьбѣ съ гностическимъ спиритуализмомъ, улетучивавшемъ все реальное въ фактахъ.

„первыя тонкія нити“ даетъ Иринею Іустинъ муч. „Иначе, замѣляетъ онъ, почетъ (т. е. Иринея) былъ бы слишкомъ высокъ (Der Sprung wäre sonst all zu gross. S. 31) Замѣчаніе чрезвычайно характерное! „

Грауль писалъ свою книгу въ самомъ концѣ 50-хъ годовъ прошлаго т. е. XIX в., когда господствовала доктрина тюбингенцевъ о созданіи именно ересеологами, гл. обр. конечно, Иринеемъ католической церкви Не удивительно, если католическому богослову приходилось въ сущности вѣрное свое положеніе немного перегибать въ противъ сторону

¹⁾ Historische Zeitschrift 1872 Die Zeit des Irenaeus von Lyon und die Entstehung der altkatholischen Kirche. S. 262. Да и Грауль (S. 127) въ концѣ концовъ соглашается, что „прогрессъ отъ Іустина къ Иринею столь значителенъ“

Св. Ипполитъ Римскій.

Ученикъ св. Иринея¹⁾, Ипполитъ былъ однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ церковныхъ писателей древности: онъ не уступаетъ Оригену по количеству сочиненій, а по разнообразію предметовъ превосходитъ его²⁾.—О жизни и дѣятельности Ипполита сохранились очень скудныя свѣдѣнія, и они извлекаются, главнымъ образомъ, изъ его сочиненій. Автобиографическое значеніе собственно имѣетъ открытое около половины XIX в. его сочиненіе—*Katà pasṓn tṓn aírēsων ἔλεγχος* (*Refutatio omnium haeresium*) или обычно извѣстное подъ именемъ *Philosophumena*. Изъ предисловія къ сочиненію слѣдуетъ, что Ипполитъ принадлежалъ къ клиру римской церкви и носилъ извѣстный санъ, по всей вѣроятности—епископскій, почему и называетъ себя преемникомъ апостольскаго благодатнаго первосвященства и ученія, а также стражемъ церкви³⁾. Главы 11 и 12 девятой книги показываютъ, что при римскихъ палахъ Зеферинѣ и Каллистѣ Ипполитъ принималъ особенно дѣятельное уча-

¹⁾ Свѣдѣнія о литературной дѣятельности Ипполита заимствуются у Евсевія (Церк. Ист. VI, 22), у блаж. Іеронима (о знаменъ мужахъ, с. 61) и изъ надписи на мраморной статуѣ Ипполита, найденной въ 1551 г. Гарнакъ въ своей „Хронологіи“ (II, S 209—210) приписываетъ Ипполиту 43 разн. сочиненія. Ср. его же. *Geschichte der altch. Litteratur*. I, 2. S. 505.

²⁾ Дёллингеръ (*Hippolytus und Kallistus* 1853. S. 100) называетъ Ипполита ученѣйшимъ мужемъ римской церкви и всего Запада.

³⁾ *Refutatio, prooempr.* 4. „Ἄγιον Πνεῦμα τοῦόντος πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευμένοι, ὡν ἡμεῖς διὰδοχοὶ τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέγοντες ἀριεργατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρονεοὶ τῆς Ἐκκλησίας σου οὐφθαλμῷ νοστάζομεν“

стіе въ жизни римской церкви. При названныхъ папахъ, очень мало образованныхъ, въ римской церкви обнаружилась шаткость религіозныхъ воззрѣній и церковной дисциплины. Такъ, Ипполитъ увѣщаваетъ Зефирина не склоняться къ ученію еретика Клеомена и вынуждаетъ Каллиста изгнать изъ церкви еретика Савеллія¹⁾, уличая его „то въ ученіи Савеллія, то Θεодота“ (IX, 12). Каллистъ съ своей стороны начинаетъ обвинять Ипполита въ двубожіи²⁾. Последний, разумѣется, считаетъ подобное обвиненіе незаслуженнымъ, а Каллиста обличаетъ въ дурной жизни, слѣдствіемъ чего явилась слабость церковной дисциплины и распущенность. Такъ какъ Каллистъ не внималъ ни вразумленіямъ, ни обличеніямъ Ипполита, то послѣдній съ едимышленными ему лицами (*οἱ τῆν ἀληθειαν φρονοῦντες*) отдѣлился³⁾ отъ Каллиста и его послѣдователей, считая именно себя стражемъ церкви (*φρουροὶ τῆς Ἐκκλησίας*), а бывшихъ съ Каллистомъ, называя только школой (*σχολή, διδασκαλεῖον*). При папѣ Урбанѣ этотъ расколъ прекратился⁴⁾—Такимъ обра-

1) Первый случай указанъ въ началѣ 11 гл, а второй въ срединѣ 12-й.

2) IX, 11 (конецъ): „ὁπεκάλει ἡμᾶς διθέους“.

3) Этотъ расколъ начался только послѣ избранія Каллиста на папскій престолъ. Что Ипполитъ при Викторѣ и Зефиринѣ принадлежалъ къ клиру римской церкви—это ясно слѣдуетъ изъ 11—12 гл. IX кн. Въ частности здѣсь удостовѣряетъ дѣло такой фактъ. При имп. Каракалѣ и при папѣ Зефиринѣ, между 211—216 гл. (Евсевій. Цер. Ист VI, 14) Оригенъ посѣтилъ „древнѣйшую“ римскую церковь на короткое время. А Иеронимъ (о знаменитъ мужахъ, гл. 61) прибавляетъ, что во время пребыванія своего въ Римѣ Оригенъ слышалъ Ипполита, какъ проповѣдника—Послѣ избранія Каллиста Ипполитъ, по-видимому, обратился съ протестомъ къ церкви, раскрывая заблужденія избранника. Послѣдній чрезъ ловкій маневръ отлученія отъ церкви Савелія оправдался въ глазахъ своихъ избирателей (Ср. Refutat. IX, 12, p. 456).

4) Барденгеверъ (*Geschichte der altkirchlich Literatur*. В II, S. 301, 302) раздвигаетъ рамки раскола въ римской церкви: онъ относитъ начало его еще ко времени Зефирина и не видитъ конца ему при пріемникахъ Каллиста—Урбанѣ и Понтіанѣ. Примиреніе Ипполита съ римскою церковью слѣдовало, по Барденгеверу, предъ самимъ его изгна-

зомъ, Ипполитъ былъ римскимъ антипапою. Его послѣдователи глубоко чтили его и воздвигли ему мраморный памятникъ, гдѣ онъ представленъ былъ сидящимъ на кафедрѣ; памятникъ этотъ, съ отбитой головой, открытъ близъ Рима, при раскопкахъ, въ 1551 г.—Но если, благодаря ново-открытому сочиненію Ипполита, выясняется его дѣятельность, расцвѣтъ его жизни въ первой трети III в., то начало и конецъ ея погружены во мракъ неизвѣстности, особенно начало. Неизвѣстно, когда и гдѣ родился Ипполитъ. Такъ какъ онъ говоритъ о своей дѣятельности въ римской церкви, то естественно думать, что онъ принадлежитъ западу. Однако Фотій¹⁾ называетъ его ученикомъ Иринея (μαθητῆς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἰππόλυτος), человекомъ *восточнаго* происхожденія. Отсюда дѣлается выводъ, что Ипполитъ, родился на востокѣ²⁾ приблизительно въ 160—170 г., и одно изъ своихъ сочиненій написалъ благодаря бесѣдамъ съ Иринеемъ (ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου). Такъ какъ Иринеи въ концѣ 80-хъ годовъ II в. былъ въ Лионѣ, то предполагаютъ, именно тамъ Ипполитъ былъ слушателемъ его³⁾. О концѣ жизни Ипполита сохранились такія свѣдѣнія въ т. н. Либеріанскомъ каталогѣ римскихъ папъ, относящемся къ 354 г. Подъ 235 годомъ стоитъ. „Ео tempore Pontianus episcopus et Hippolytus „presbyter“ exoles sunt deportati in Sardinia insula nociva“. Наименованіе Ипполита „пресвитеромъ“ нужно отнести на счетъ *оффициальнаго* каталога, затруднившагося при закон-

ніемъ Въ данномъ случаѣ онъ слѣдуетъ Деллигеру (Hippolytus und Kallistus. S. 107...)

¹⁾ У Мина т. СIII греч. с 121 Фотій говоритъ: „Ἀνεγνώσθη βιβλίον ἐκ τῆς Ἰππολύτου, μαθητῆς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἰππόλυτος ἦν δὲ τοῦ σύνταγμα κατὰ τῆς ἐσχέσεως ἰβ'. ταῦτα δὲ φρασὶ ἐλέγχοις ἐποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου.

²⁾ Заподозривать восточное происхожденіе Ипполита на основаніи извѣстія Фотія—склоненъ проф. Иванцовъ Платоновъ (Ереси и расколы, стр. 76). Онъ говоритъ „откуда онъ взялъ это свѣдѣніе—неизвѣстно, и въ какомъ смыслѣ даетъ Ипполиту названіе ученика Иринея“

³⁾ Ср. *Harnack Die Chronologie*. В II. S. 213.

ныхъ римскихъ папахъ назвать противника ихъ настоящимъ именемъ его. Потому именно, по указу Млксимина Фракіянина, и былъ взятъ Ипполитъ съ папою Понтіаномъ, что онъ былъ другимъ *епископомъ* или папою римской церкви¹⁾ Ссылка вмѣстѣ съ папою *одною изъ пресвитеровъ* была бы просто непонятна. Далѣе въ каталогѣ рассказывается, что оба—Понтіанъ и Ипполитъ—на томъ мертвомъ „вредоносномъ“ островѣ“ (*insula posiva*) окончили свою жизнь; мощи папы были доставлены въ Римъ и положены въ известной папской усыпальницѣ Св. Каллиста, а Ипполита—въ гробницѣ Тибуртинѣ (*in Tiburtina*).

Вотъ существенные факты изъ жизни Ипполита, хотя далеко не безспорные²⁾. Литературная дѣятельность Ипполита, какъ замѣчено, была весьма разнообразна и многоплодна Среди его сочиненій есть и ересеологическія. Насъ касаются собственно лишь антигностическія сочиненія его. Изъ нихъ известны—„синтагма противъ всѣхъ ересей“, „противъ Маркіона“ и „опроверженіе всѣхъ ересей“ или „философымены“; первыя два сочиненія не сохранились. Библиографи-

¹⁾ Ср. *Bardenhewer* Geschichte. II. S. 502. Впрочемъ, Дѣллингерь (*Hippolytus und Kallistus*. SS. 29, 67—71) предполагаетъ, что Ипполитъ и Понтіанъ были изгнаны не изъ-за религіи, а ради мира церковнаго, раздраемаго ихъ приверженцами, и что Ипполитъ въ ссылкѣ могъ отказать отъ своихъ претензій, и въ церкви могъ водвориться миръ. „Все это весьма сомнительно“—справедливо замѣчаетъ по этому поводу Салмонъ (*Smith, Dictionary*, v. III, p. 90).

²⁾ Нуждается, по-видимому, въ болѣе основательныхъ подтвержденіяхъ фактъ о происхожденіи Ипполита, объ отношеніи его къ Иринею, объ іерархическомъ достоинствѣ, мѣстѣ служенія, какъ епископа, о его кончинѣ. Отношеніе его къ папамъ освѣщается односторонне и едва ли вполне безпристрастно, лишь по сочиненію самого Ипполита. Весьма обстоятельное изслѣдованіе объ Ипполитѣ дано въ названномъ сочиненіи Дѣллингеромъ, который первый назвалъ его анти-папою (*Hippolytus und Kallistus*. SS 102, 103). Основательно все историческое взвѣшено проф. Иванцовымъ-Платоновымъ (Ереси и расколы, стр 72—133.). См. также статью Салмона у *Smith'a—Dictionary*, v. III, pp 85—105);—Бонвеча—у *Hauck'a*. В. IX, 127—135. Источники выписаны у *Hauck'a*. Geschichte. I, 2. SS 605—646,

ческія свѣдѣнія объ анти-гностическихъ сочиненіяхъ даны во введеніи. Здѣсь идетъ рѣчь объ ихъ догматико-полемиическомъ содержаніи.

Единственное и быть можетъ самое значительное ересеологическое антигностическое сочиненіе Ипполита — *Refutatio* ила Философумена поставляетъ своей цѣлью вскрыть дѣйствительные корни ересей. Въ предисловіи авторъ говоритъ: „мы хотимъ доказать, откуда еретики заимствовали свои системы, что они не на основаніи свящ. писанія создали это ученіе или имъ не удалось приспособить всего къ свящ. преданію, что наоборотъ они заимствовали свои положенія изъ эллинской мудрости (ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας), изъ философскихъ ученій (ἐκ δογμάτων φιλοσοφούμενων), изъ вымышленныхъ мистерій и изъ разсказовъ праздно шатающихся астрологовъ (ἀστρολόγων ῥεμβόμενων)⁴“. Собственно говоря, настоящей серьезной полемики противъ гностицизма въ этомъ сочиненіи Ипполита не содержится. Сближеніе еретическаго ученія съ ученіемъ языческой философіи—вотъ главный, если угодно, полемиическій приѣмъ его. Въ дѣйствительности у него не полемика, а исторія ересей, выясненіе ихъ происхожденія отъ подлинныхъ или мнимыхъ ихъ корней—языческихъ философовъ и изображеніе хода развитія до дней автора—т. е. до ересей монархіанскихъ—новціанъ, савелліанъ и послѣдователей Каллиста. Въ изложеніи ересей Ипполитъ находится въ зависимости отъ другихъ ересеологовъ, и особенно отъ Иринея¹); „блаженному пресвитеру Иринею“ онъ выражаетъ благодарность въ концѣ VI кн. (VI, 55), гдѣ онъ изобразилъ валентиніанъ. X-ая книга, которая, по мнѣнію автора, должна была представлять

¹) Зависимость Ипполита отъ Иринея признаютъ Овербекъ, Гарнакъ (*Die Chronologie* В. II. S. 213), Салмонъ (*Smith*, v. III, p. 91), Бонвечъ (*Nauck*, IX. S. 129), Барденгеверъ (*Geschichte*, В. II. S. 507—515) и др.

„опровержение“ всѣхъ ересей¹⁾, содержитъ не вполне точный *summarium* всего вышеизложеннаго. Въ заключеніи Философуменъ авторъ даетъ сущность христіанскаго ученія, „ἀποδείξις τῆς ἀληθείας—(X, 32—34). Въ своемъ ученіи о Богѣ и Логосѣ Ипполитъ примыкаетъ къ субординаціонизму апологетовъ²⁾. Онъ признаетъ Бога перваго и единаго, творца всего (ἀπάντων), ничего неимѣющаго сѣвременнаго Себѣ (συχρόνον οὐδέν)³⁾. Этотъ единственный Богъ, вначалѣ помысливши въ Себѣ Логоса (πρῶτον ἐννοηθεὶς λόγον), родилъ его изъ Себя, не какъ звукъ (φωνή), а какъ сокрытую мысль всего (ἀλλ' ἐνδιὰθετος τοῦ πάντος λογισμός). Только одного Логоса Онъ родилъ изъ сущаго (ἐκ ὄντων γεννᾷ), потому что Отецъ былъ сущее, изъ котораго произошло рожденное⁴⁾. Какъ внутренняя мысль Бога, Онъ составляетъ съ Нимъ одну сущность и есть Богъ (διὸ καὶ θεός, οὐσία ὑπάρχων θεός)⁵⁾. Логосъ является виновникомъ всего бытія (αἴτιος τοῖς γενεμένοις). Въ самомъ Себя нося идеи, искони предносившіяся Отцу, Онъ осуществляетъ ихъ въ міротвореніи, реализуя содержавшееся въ Отцѣ τὸ πᾶν въ частныхъ формахъ космоса⁶⁾ и т. д. Словомъ, характеръ богословія апологетовъ не подлежитъ сомнѣнію.—Изъ канонѣвъ Ипполита извлекаютъ⁷⁾ нѣчто въ родѣ *regula fidei*. „1. Прежде всего намъ должно разсуждать о святой и здоровой вѣрѣ, которая есть (вѣра) въ Господа Нашега Иисуса Христа, Сына Бога живаго. Итакъ утвердимся въ вѣрѣ, благодушно перенося всякое терпѣніе (*contentique in omnia patientia*). 3. Логосъ (*verbum*) есть Сынъ Бога, который есть творецъ всякой твари—видимаго и не-

1) Ср. *Bardenhewer Geschichte*. II. S 508.

2) Ср. проф. А. А. Спасскій. *Исторія догмат. движеній*, стр. 53—57.

3) *Refutatio* X 32

4) *Refutatio*, X. 33

5) *Ibidem*

6) *Ibidem*.

7) *L. Hahn*. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. S. 8—9.

видимаго. 4. Станемъ единодушно противъ тѣхъ погибшихъ людей, которые нечестиво разсуждаютъ о словѣ Бога (*de verbo Dei*); такъ сказалъ о такихъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ. 5. Итакъ, мы, крѣпко объединенные въ дѣланіи для Бога (*in virtute Dei*) отдѣлимъ тѣхъ, ибо они не одинаково мыслятъ съ нами о церкви Божіей, (вообще) не съ нами ови, учениками свящ. книги (*sumus discipuli scripturarum*). Поэтому мы отдѣлили ихъ отъ церкви и ввѣрили дѣло ихъ Богу, мы, которые въ вѣ правдѣ будемъ судить тварь“...

Такимъ образомъ, мы видимъ—тезисы—о свящ. преданіи и свящ. писаніи, о церкви, объ апостол. преемствѣ и т. п., изъ-за которыхъ полемизировалъ съ гностиками св. Ириней, для его ученика являются уже отпавшими пунктами въ дѣятельности. Онъ, какъ мы видѣли, признаетъ, какъ несомнѣнно данное, свящ. писаніе и преданіе, единую церковь, апостольское преемство—и себя считаетъ именно стоящимъ въ связи съ апостолами, однимъ звеномъ этой цѣпи. Свой досугъ Ипполитъ посвящаетъ уже христіанской экзегетикѣ, установленію церковной практики и утверженію догматическихъ доктринъ.

Тертуллианъ.

По-видимому, не менѣе глубоко, чѣмъ св. Иринеи, понималъ всю опасность гностицизма для церкви и также близко къ сердцу принималъ ея благосостояніе и горячо защищалъ ее Тертуллианъ, пресвитеръ кареагенскій. Будучи столь различнымъ съ Иринеемъ по мѣсту происхожденія, по первоначальнымъ годамъ воспитанія и по образованію, Тертуллианъ не только раздѣлялъ съ нимъ взглядъ на гностицизмъ, но совпалъ съ нимъ и въ методахъ борьбы съ нимъ, согласился и относительно тѣхъ пунктовъ, которые наиболѣе должны быть защищаемы противъ гностиковъ: это тѣ же—*regula fidei*, апостольская традиція, свящ. писаніе, отстаиваемыя догматико-полемиическимъ способомъ¹⁾ Конечно, гений Тертуллиана наложилъ свой неизгладимый отпечатокъ оригинальности на его борьбу съ гностицизмомъ, однако это коснулось больше стороны внѣшней, формальной, а не—т. ск.—принципіально-матеріальной. Если св. Иринеи въ противовѣсъ гностицизму выражаетъ нѣкоторыя симпатіи монтизму—въ признаніи прор. харисмы и 1000-лѣтняго царства, то Тертуллианъ въ данномъ случаѣ и во все перешагнулъ должныя границы, ставши монтистомъ или полумонтистомъ. Кромѣ борьбы съ гностицизмомъ, его къ этому роковому шагу привелъ его ригоризмъ.—какъ и Ипполита—къ расколу въ римской церкви,—его недовольство церковной дисциплиной, общій упадокъ въ религіозно-

¹⁾ Это съ особенною ясностью выступаетъ у Тертуллиана въ его „Прескрипціяхъ“. См гл. 21, 32 и 36 Ср. *Harnack. Lehrbuch. I. S. 353—354*

нравственной жизни вообще. Его противоположность по отношенію къ гностицизму была главнымъ образомъ теоретико-богословскою, а его позднѣйшее разногласіе съ церковью произошло почти исключительно на почвѣ этической, практической. Вслѣдствіе этого Тертуллианъ не только не былъ еретикомъ, и въ схизму то онъ не погружался глубоко: защита *regula fidei* и не противъ однихъ только гностиковъ была девизомъ всей его жизни. „Поэтому, замѣчаетъ одинъ англійскій изслѣдователь (Fuller), церковь никогда не отказывала въ своей благодарности тому, ортодоксія котораго доставила ей отвѣты гностикамъ, тринитаріямъ и—вообще по труднымъ вопросамъ того времени—христологическимъ, антропологическимъ и эсхатологическимъ“.

О жизни и дѣятельности Тертуллиана свѣдѣній сохранилось очень мало. Тертуллианъ родился въ языческой семьѣ въ Кареагенѣ, гдѣ отецъ его былъ проконсульскимъ центуріономъ¹⁾. Время рожденія его неизвѣстно, только приблизительно относится къ 150—160 г. г.²⁾ Бывши язычникомъ, Тертуллианъ проводилъ, по-видимому, порочную жизнь³⁾. Христіанство сначала вызывало у Тертуллиана насмѣшки⁴⁾. Что привело къ христіанству Тертуллиана—указаній прямыхъ нѣтъ, но по-видимому, болѣе всего—чтеніе христіанскихъ (свящ. книгъ⁵⁾. Годъ обращенія его неизвѣстенъ, и обычно фактъ обращенія Тертуллиана относится къ

¹⁾ *Hieronimus* De vir illustr. c. 53 „centurio proconsularis“.

²⁾ *I. M. Fuller*. Smith. A Dictionary. v. IV, p. 818 *Bardenhewer*. Geschichte. II. S. 332) ближе полагаетъ къ 160-му году; *Harnack*. (Die Chronologie. II S. 295)—150—155 гг.

³⁾ На что, кажется, есть намекъ у самаго Тертуллиана (О воскр. пл. 59; къ нар. I, 10).

⁴⁾ „Когда-то и мы смѣялись надъ этимъ (надъ христіан ученіемъ о всеобщемъ воскресеніи, о судѣ) говоритъ Тертуллианъ (Апол. гл. 18),—мы изъ вашихъ“ (т. е. изъ язычниковъ).

⁵⁾ Ср. Апол. 18: „Онъ (Богъ) даровалъ свящ. книги для всѣхъ, которые хотятъ искать истиннаго Бога“.

концу II в. къ 90-мъ годамъ¹⁾. Нужно думать, вскорѣ послѣ обращенія къ церкви, Тертуллиана сдѣлали пресвитеромъ²⁾; при его образованіи, лѣтахъ и горячей вѣрѣ—это такъ понятно. Въ христіанской церкви Тертуллианъ оставался до 202—203 г; затѣмъ начинается увлеченіе монтанизмомъ и съ 207 г. приобщеніе къ нему³⁾. Время смерти Тертуллиана неизвѣстно; крайности во мнѣніяхъ ученыхъ расходятся на 20 лѣтъ, т. е. самое раннее полагаютъ въ 220—позднее—въ 240.

Тертуллианъ написалъ весьма много сочиненій, очень разнообразныхъ по своему содержанію—апологетическихъ, догматико—полемическихъ противъ еретиковъ, касающихся канонической стороны въ жизни церкви, дисциплины и нравственно—практическихъ. Изъ его сочиненій видно, что это былъ человекъ широко образованный и съ горячимъ темпераментомъ. Тертуллианъ усвоилъ всю свѣтскую ученость своего времени—исторію, археологію, юриспруденцію, риторику, поэзію, философію, медицину и др. науки⁴⁾,—особенно юридическія науки. По словамъ Евсевія⁵⁾, Тертуллианъ славился своимъ знаніемъ римскихъ законовъ.

¹⁾ *Harnack* (Die Chronologie II S. 295) думаетъ—въ 195—196 *Bardenhewer* (Geschichte II S. 334)—въ 195—196; *Fuller* (Smith v IV p. 819)—въ 192 г. *Bonwetsch* (Hauck-Realenc. B. XIX, S. 540) расширяетъ—185—195 гг.

²⁾ Ср его сочиненіе о крещеніи гл. 17—18; положительное свидѣтельство Иеронима (о знамъ мужачъ, гл 53). Ср. *Harnack* (Die Chronologie. II. S 295); *Fuller* (Smith. v. IV p. 828), *Bonwetsch*—у Hauck'a. XIX. S. 541.

³⁾ Къ этому году относится третье изданіе 1-й кв. противъ Маркіона (Ср, 1-ю гл этого его сочиненія), и въ пей уже есть упоминаніе о Параклетѣ и новомъ пророчествѣ (I, 29). Ср. *Bardenhewer*. Geschichte. II S 334

⁴⁾ Иеронимъ спрашиваетъ. „Кію ученіе Тертуллиана, кто остроуміе его?“ Викентій Лиринскій восторженно отзывается объ учености Тертуллиана. См. проф. *К. Поповъ*. Тертуллианъ, его теорія христъ знанія и основныя начала его богословія. Кіевъ 1880, стр 2.

⁵⁾ Церковъ Ист. II. 2

Онъ прекрасно владѣлъ греческимъ и латинскимъ языкомъ¹⁾. Принявши христіанство, Тертуллианъ познакомился и съ твореніями христіанскихъ писателей, какъ это видно изъ его сочиненій Тертуллианъ былъ надѣленъ отъ природы громаднымъ талантомъ и необычайною пылкостью натуры. Его природная даровитость въ особенности обнаруживалась въ полемикѣ; необычайной силѣ послѣдней помогаль рѣдкій по выразительности, колоритности, простотѣ и естественности стиль. Можетъ быть, и есть доля правды въ словахъ: „Тертуллианъ вообще пишетъ небрежно“²⁾; но эта „небрежность“ отнюдь не означаетъ необработанности, неправильности, тяжеловатости и неясности рѣчи, а только простоту и естественность ея. На Тертуллианѣ, кажется, наиболѣе всего оправдалось французское изреченіе *Le style est l'homme*. Онъ писалъ и говорилъ такъ, какъ мыслилъ; въ его стилѣ не чувствуется ни малѣйшаго напряженія.— Идеальная соразмѣрность между содержаніемъ и формою, мыслию и ея выраженіемъ имѣетъ только, какъ и все идеальное, свои приближенія, но не полное достиженіе. Вообще говоря, мысли намъ кажутся болѣе сильными, богатыми въ нашемъ сознаніи и значительно утрачивающими свои хорошія качества въ своемъ выраженіи, какъ ярко подчеркнул поэтъ: „мысль изреченная есть ложь“. У Тертуллиана въ данномъ случаѣ мы видимъ рѣдчайшее исключеніе. его рѣчь будто бы была яснѣе, точнѣе, чѣмъ его мысль. Онъ далъ, напр, совершеннѣйшую формулу о Троицѣ; а между тѣмъ разсуждалъ о ней, допуская ошибки и неясности богословія апологетовъ вообще³⁾. Приведя его формулы о Троицѣ и объ І. Христѣ, проф. Болотовъ⁴⁾ восклицаетъ „съ такими положеніями можно было твердо стоять противъ Арія“. И дѣй-

1) На свое знаніе двухъ языковъ Тертуллианъ довольно ясно указываетъ въ сочиненіи „Противъ Праксея“, гл. 3

2) Проф. К. Поповъ. Тертуллианъ, стр 4

3) Проф. А. А. Спасскій *Исторія догмат движеній*, стр. 64. Проф. Болотовъ *Ученіе Оригена о Св. Троицѣ* 1879, стр 91, особ. 98

4) Проф. Болотовъ. *Лекціи по исторіи древней церкви*, т. II, стр 321, ср его же *Ученіе Оригена о Св. Троицѣ*, стр 105—106, особ 108.

ствительно, по нашему крайнему разумѣнію, богословскія формулы Тертулліана весьма значительно помогли возвышенію папства въ періодъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ IV в. Папство, владѣя правильными тринитарными формулами, спокойно сидѣло на каедрѣ Петра, не задаваясь вопросомъ о содержаніи этихъ формулъ,—о томъ, какъ онѣ получились, и поэтому не понимая всѣхъ тѣхъ догмат. разсужденій, споровъ и волненій, которыя переживалъ православный востокъ въ то время 1).—Мы потому такъ долго остановились на стилѣ Тертулліана, что, по нашему мнѣнію ни одна колеблющаяся душа гностика обратилась къ церкви благодаря писаніямъ Тертулліана, отнюдь не новымъ по мыслямъ.

Между многочисленными сочиненіями Тертулліана для насъ имѣютъ главный интересъ его труды—антигностическіе, полемическіе. Таковы: 1) О прескрипціяхъ противъ еретиковъ (*De praescriptionibus haereticorum*), написанное по общему мнѣнію изслѣдователей до отпаденія его въ монтанизмъ, въ самомъ концѣ II в., 2) противъ Маркіона (*Adversus Marcionem*); 3) противъ валентиніанъ (*Adversus Valentinos*), 4) противъ Гермогена (*Adversus Hermogenem*), подобно Маркіону видѣвшаго въ міровомъ творцѣ и не созданной матеріи весь источникъ зла, 5) О плоти Христа (*De carne Christi*) и 7) о воскресеніи плоти (*De resurrectione carnis*). По заключенію изслѣдователей, послѣднія пять изъ названныхъ сочиненій появились въ періодъ времени отъ 200—207 г. съ тѣмъ только различіемъ, что 1-ое изд. первой книги противъ Маркіона могло быть составлено еще въ 200 г. а пятая его книга появилась уже послѣ 207 г.

Изъ названныхъ сочиненій важнѣйшимъ является „*De praescriptionibus haereticorum*“. Оно, несомнѣнно, писано тогда, когда Тертулліанъ всею душою принадлежалъ церкви; оно по содержанію и выраженію проникнуто любовью къ цер-

1) Ср. *Проф. В. В. Болотовъ* (Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр 108): „Тертулліанъ вводитъ въ христіанскую литературу термины, которые западная церковь удержала и тогда, когда догматъ о Св. Троицѣ явился въ законченной формѣ послѣ никейской эпохи“.

кви и преданностью ей всѣмъ существомъ, какъ не только хранительницѣ истины, но и какъ оплоту противъ ересей. По своему замыслу это сочиненіе оригинальнаго характера—его цѣль установить твердость, неизмѣнность доктрины африканской церкви въ виду тенденціи гностицизма вообще и возрѣвній Маркіона въ особенности¹⁾ Самъ авторъ усволяетъ своему этому сочиненію общій принципиальный характеръ, назвавъ его „Adversus haereses omnes²⁾“. Итакъ цѣль его—взять подъ свою защиту правило вѣры противъ еретическихъ нововведеній³⁾. (Regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur). Весь трактатъ о прескрипціяхъ можно раздѣлить на три части: I—XIV введенеіе, XV—XII, главная часть сочиненія и XIII—XIV—заключеніе. Первые двѣ главы содержатъ общія разсужденія о вредности ересей и необходимости поэтому воздерживаться отъ нихъ. Что ереси губительны—это вполне понятно: таково ихъ свойство; подобно тому какъ свойство лихорадки и всякой болѣзни—причинять страданіе и смерть. Но благоразумный человѣкъ бережется отъ болѣзней; такъ необходимо избѣгать и ересей. Указаніе на ихъ силу (соблазнительность)—неосновательно. Ересь сильна лишь для слабыхъ въ вѣрѣ. Но „онѣ не имѣли бы никакой силы, если нападали бы на крѣпкую вѣру“. Когда встрѣчаются два гладиатора и борются, то результатъ состязанія показываетъ скорѣе—кто слабѣе изъ двухъ, чѣмъ то, что побѣдитель—крѣпкій человѣкъ—Въ III главѣ Тертуліанъ, очевидно, имѣетъ уже реальные факты отпаденія въ ересь—иногда по виду почтенныхъ лицъ—и указаніе на это со стороны колеблющихся. „Многіе, говоритъ Тертуліанъ⁴⁾, соблазняются тѣмъ, что

¹⁾ Ср. Fuller. Smith. A Dictionary. v. IV, p. 837.

²⁾ См. конецъ 44-й главы.

³⁾ Самое начало XIII-й гл.

⁴⁾ „Plerique hoc ipso scandalizantur quod tantum haereses valent“, с. III.

ереси имѣютъ такую силу“: онѣ уловляютъ среди вѣрующихъ и благоразумныхъ и давно принадлежавшихъ къ церкви; среди отпавшихъ можно указать на епископовъ, діаконовъ, учителей и мучениковъ. Тертуллианъ признаетъ печальные факты, однако убѣждаетъ не смущаться ими. Нельзя судить о вѣрѣ по лицамъ. Людямъ извѣстна лишь внѣшность подобныхъ себѣ, и только Господь знаетъ сердца людей. Не было ли среди апостоловъ предателя? не было ли лжепророковъ? (с. III). Самъ Господь, а за нимъ и апостолы предвозвѣстили намъ ереси. (IV—VI). Ереси имѣютъ въ себѣ демоническій элементъ и происходятъ изъ языческой философіи¹⁾: Валентинъ напр. отъ платониковъ, Маркіонъ отъ стоиковъ и эпикурейцевъ. Еретики и философы обсуждаютъ одни и тѣ же предметы—о происхожденіи зла, чело-вѣка и Бога, руководясь діалектикой Аристотеля. Ап. Павелъ очень не высоко цѣнилъ языческую философію (ср. Колос. II, 8). Онъ узналъ ее въ Аѳинахъ: она будто бы энергично стремится къ истинѣ, на самомъ дѣлѣ искажаетъ ее“²⁾ (*affectatricem et interpolatricem veritatis*). „Итакъ, восклицаетъ Тертуллианъ, что имѣютъ (общаго) Аѳины и Іерусалимъ? Что Академія и церковь? Что еретикъ и христіанинъ“? Истину христіанскую нужно искать въ простотѣ сердца. „Пусть обратятъ на это вниманіе тѣ, которые объявили христіанство и стоицизмомъ, и платонизмомъ, и діалектизмомъ. Намъ нѣтъ нужды въ любознательности послѣ Христа Іисуса, нѣтъ нужды и въ изслѣдованіи послѣ Евангелія. Когда мы вѣримъ, мы ничему не желаемъ вѣрить болѣе: ибо мы уже увѣровали въ это, и не осталось болѣе ничего, чему бы мы должны были вѣрить“³⁾. Выска-

¹⁾ С. VII „*natae de ingenio sapientiae saecularis*“.

²⁾ С. VII.

³⁾ С. VII: „*Viderint qui stoicum et platonicum et dialecticum christianismus protulerunt. Nobis curiositate opus non est, post Jesum Christum; nec inquisitione, post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere: hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus*“.

завпи такія положенія, Тертуліанъ предвидѣлъ возраженія себѣ съ точки зрѣнія евангельскаго изреченія: „ищите и обращайтесь“. И вотъ онъ въ цѣлыхъ пяти дальнѣйшихъ главахъ (VIII—XII) установленіемъ истиннаго, по его мнѣнію, смысла указаннаго изреченія отпарируетъ возможные возраженія. „Искаііе одинаго и истиннаго ученія не можетъ быть безпредѣльнымъ: должно искать его, пока не найдешь, и должно вѣровать въ него, когда найдешь, и затѣмъ ничего болѣе не должно дѣлать, кромѣ того, чтобы хранить то, во что ты увѣровалъ“. (с. 9). Предѣль (fossam). исканія установилъ самъ І. Христосъ: „чтобы ты не вѣрелъ ничему другому, кромѣ того, чему Онъ научилъ“. Но если бы мы имѣли нужду чего либо искать, то, конечно, не пойдѣмъ къ *чуждымъ* намъ еретикамъ, но, какъ евангельская жѣнщина, искавшая потерянную драхму *внутри* дома, „будемъ искать въ томъ, что *наше, у нашихъ, на основаніи* нашего и только то, что можно искать, *не нарушая правила вѣры*. (X, XII) Въ XIII гл Тертуліанъ приводитъ „правило вѣры“ африканской, или карагенской церкви, заимствовавшей его, по-видимому, у римской (ср. XXXVI). „Это правило, сообщенное Христомъ, не имѣетъ у насъ никакихъ вопросовъ, кромѣ тѣхъ, которые выставляютъ ереси и дѣлаютъ еретиковъ“. Вѣра положена въ правилѣ и спасаетъ вѣра, а не изученіе писаній, ибо изученіе писаній основывается на любознательности, но „пусть любознательность уступить вѣрѣ, пусть слово уступить спасенію... ничего не знать противъ правила вѣры—значитъ все знать“¹⁾.—Но, возражаютъ еретики, *regula fidei* не заключаетъ въ себѣ всего, что содержатъ писанія. Однако—внушаетъ Тертуліанъ—еретиковъ не слѣдуетъ допускать до разсужденій о писаніяхъ (XV). Въ 1-хъ, апостоль (ср. I Тим. VI, 3—5;

¹⁾ С. XIV. „Cedat curiositas fidei, cedat gloria salutis... Adversus regulam nihil scire omnia scire est“.

Тит. III, 10) запретилъ разсуждать съ еретиками, а повелѣлъ только наставлять ихъ (XVI). Во 2-хъ, какъ можно разсуждать съ еретиками о писаніяхъ, если они не принимаютъ нѣкоторыхъ книгъ св. писанія, а принимаемыя искажаютъ своими вставками и выпусками и даютъ ложныя толкованія (XVI—XVIII). Единственный вопросъ, который можно и должно поставить еретикамъ по данному предмету—это. „кому принадлежитъ самая вѣра, кому принадлежитъ свящ писаніе? Ибо очевидно, гдѣ есть истинное ученіе и истинная христіанская вѣра, тамъ будетъ и истинное писаніе, и истинное толкованіе его и все истинно-христіанское преданіе“ (XIX). Такъ какъ гностики такъ же, какъ и каеолики, высшимъ доказательствомъ истинности своего ученія считали тожество его съ ученіемъ Христа, то, по справедливому заключенію Тертуліана, вопроса о личномъ достоинствѣ І. Христа здѣсь нѣтъ нужды касаться. Важно одно: когда то жилъ на землѣ І. Христосъ и училъ, между своими учениками Онъ избралъ 12-ть, послалъ ихъ проповѣдывать Его ученіе и крестить народы во имя Отца, Сына и Св. Духа. Согласно завѣту Христа, они сначала обращались къ іудеямъ, а потомъ и къ язычникамъ: они проповѣдали имъ одно и то же ученіе, основывали церкви въ каждомъ городѣ; а отъ этихъ церквей, основанныхъ апостолами, другія церкви заимствовали ростки вѣры и сѣмена ученія, и онѣ могутъ такъ же считаться апостольскими, какъ потомки апостольскихъ церквей. „Несомнѣнно, что всякое ученіе, которое согласно съ тѣми апостольскими церквами, матерями и родоначальницами вѣры, должно считать истиннымъ, такъ какъ оно, безъ сомнѣнія, содержитъ то, что церкви получили отъ апостоловъ, апостолы—отъ Христа, Христосъ—отъ Бога; напротивъ, всякое ученіе должно считаться вымышленнымъ, которое противорѣчитъ истинному ученію церквей и апостоловъ, Христа и Бога“¹⁾. Выводъ

¹⁾ С. XXI: „Constat omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei, conspirat veritati deputandam,

изъ данныхъ положеній по отношенію къ защищаемому Тертуллианомъ правилу вѣры ясенъ, и онъ дѣлаеть его: намъ должно доказать, происходитъ ли отъ преданія апостольскаго то наше ученіе, правило котораго мы выше изложили“. Сдѣлать это кажется Тертуллиану, чрезвычайно легкимъ; лишь стоитъ указать, что „мы имѣемъ общеніе съ церквами апостольскими... это есть свидѣтельство истины“ (гл. XXI). „Если ты желаешь упражнять свое стремленіе къ знанію болѣе благодѣтельно въ дѣлѣ спасенія, то обойди апостольскія церкви, у которыхъ стоятъ и доселѣ на своихъ мѣстахъ сѣдалища апостольскія, въ которыхъ читаются подлинныя писанія ихъ, которыя представляютъ ихъ голосъ и въ настоящее время замѣняютъ для насъ лице каждаго изъ нихъ. Если ближе къ тебѣ Ахаія, имѣешь Коринѣи; если ты находишься недалеко отъ Македоніи—имѣешь Филиппы... они содержатъ то самое ученіе, которое предсказало ереси“ (гл. XXXVI). Дѣло нѣсколько осложняется чрезъ тѣ возраженія, которыми хотятъ подорвать значимость ссылки на апостольское преемство. Такихъ возраженій выставляется два Во—1-хъ, „обыкновенно говорятъ, что апостолы не все знали“; 2-ое возраженіе такого рода: говорятъ „хотя апостолы все знали, однако не всѣмъ сообщили“, а только избраннымъ т. е. выдвигается гностич. ученіе о тайномъ преданіи. Тертуллианъ ниспровергаетъ оба возраженія. „Какой здравомыслящій человѣкъ можетъ повѣрить, чтобы чего-л. не знали тѣ, которыхъ Господь сдѣлалъ учителями, которые были неразлучны съ Нимъ въ пути, въ ученіи, въ жизни, которымъ отдѣльно разъяснилъ все темное, говоря, что имъ дано знать тайны, которыя народъ не могъ понять? Было ли

id sine dubio tenentum quod ecclesiae ab apostolis, apostoi, a Christo Christus a Deo accepit, omnem vero doctrinam de mendatio praejudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum et Christi et Dei“.

что-либо сокрыто отъ Петра, который былъ названъ камнемъ, на которомъ была основана церковь?... было ли что либо сокрыто и отъ Иоанна, который былъ возлюбленнѣйшимъ ученикомъ Господа, который возлежалъ на персяхъ Его?... (XXII—XXIV).—Не основательно и 2-ое возраженіе. Самъ Господь училъ явно безъ всякаго намека на какое либо таинственное ученіе, заповѣдуя: „если что услышите во тьмѣ и тайно, то проповѣдуйте при свѣтѣ и на кровляхъ“. Апостолы или пренебрегли бы этимъ или не поняли бы, если не исполнили бы этого, скрывая что либо изъ свѣта, то есть изъ слова Божія и изъ вѣры Христовой (XXV—XXVI). Возможно въ данномъ случаѣ и новое возраженіе: допустимъ, апостолы все ученіе Христа знали и все всѣмъ сообщили, но церкви не вѣрно поняли ихъ проповѣдь, извратили ихъ постановленія; вѣдь сами апостолы порицали основанныя имъ церкви: ап. Павелъ напр. несмысленныхъ галатъ и коринтянъ.—Но прежде всего, порицаніе предполагаетъ исправленіе, а затѣмъ не нужно забывать о тѣхъ церквахъ, которыя прославлялъ апостолъ за вѣрное храненіе его ученія. Слѣдовательно, допуская возможность хоть временнаго уклоненія отъ истины отдѣльныхъ церквей, Тертуллианъ никакъ не можетъ согласиться, чтобы это было возможно во всей вселенской церкви, т. е. во всѣхъ частныхъ или отдѣльныхъ церквахъ (XXVII). „Неужели Духъ Св. не позаботится ни объ одной церкви, чтобы наставить ее на истину, хотя онъ для этого былъ посланъ Христомъ и испрошенъ у Отца, чтобы наставить на истину? Правитель Божія достоянія, намѣстникъ Христа пренебрегъ ли своею обязанностью, дозволивъ церквамъ теперь иначе понимать, иначе вѣровать въ то, что самъ онъ проповѣдовалъ чрезъ апостоловъ“?...¹⁾ Ложное

¹⁾ С. XXVIII: „Nullam (ecclesiam) respexerit Spiritus sanctus, uti eam in veritatem deducere (Joan, XIV, 26), ad hoc missus a Christo, ad

ученіе порождаетъ различныя мнѣнія (ср. *exitus, variasse doctrinae*), Наоборотъ, согласіе, единодушіе въ чемъ л. (большинства) вѣрующихъ есть первый признакъ вѣрности преданія¹⁾. Это преданіе, конечно, древнѣе всѣхъ ересей (гл. XXIX). Оно существовало, когда ничего не знали ни о Маркіонѣ, ни о Валентинѣ; тѣмъ болѣе —объ Апеллесѣ, потому что Маркіонъ былъ его учителемъ; а многіе еретики теперь еще въ живыхъ, слѣд. уже не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что преданіе церкви далеко предшествуетъ имъ (XXX). Итакъ, истина появилась раньше лжи, какъ въ извѣстной притчѣ доброе сѣмя было посеяно прежде плевелъ. Поэтому хронологическою послѣдовательностью доказывается, что только то произошло отъ Господа и есть истинно, что передано вначалѣ; позднѣйшее есть для церкви чужое и ложное (XXXI, см. гл. XXXV). Первенство и достовѣрность церковнаго преданія гарантируется чрезъ тотъ фактъ, что апостольскія церкви могутъ доказать свое происхожденіе отъ апостоловъ. Такъ, смирнская церковь объявляетъ своимъ епископомъ Поликарпа, поставленнаго Іоанномъ; церковь римская—Климентя, рукоположеннаго Петромъ; точно также и другія церкви чрезъ преемство возводятъ свое ученіе къ апостодамъ. Но еретики не могутъ сдѣлать этого,—т. е. доказать происхожденіе своихъ епископовъ отъ апостоловъ, а слѣд.—и апостольское достоинство своего ученія: „онѣ (ерет. церкви) не могутъ доказать того, чего нѣтъ у нихъ, и съ ними не имѣютъ мира и общенія церкви апостольскія“ (гл. XXXII). Но если во что бы то ни стало нужно еретикамъ найти предковъ апостольской древности, то ихъ можно указать

hoc postulatus de patre ut esset doctor veritatis (Joan. XV, 26), Neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interrim intellegere, aliter credere, quam ipse per apostolos praedicabat.

¹⁾Ср. XXVIII. „Ceterum quod apud multos unum inventur, non est erratum, sed traditum“.

въ тѣхъ зачинщикахъ заблужденій, которые осуждены самими апостолами,—въ саддукеяхъ, Евіонѣ, Симонѣ, николантахъ. Вотъ генеалогія еретиковъ и ихъ развращенныхъ ученій (гл. XXXIII—XXXIV). Чтобы опровергнуть возводимое нами обвиненіе, еретики должны бы попытаться доказать обратное, т. е. что наше ученіе позже ихъ. Однако въ дѣйствительности приоритетъ нашего ученія вѣ сомнѣнія. „Наше ученіе появилось не позднѣе, напротивъ оно—раньше всѣхъ ученій, и это есть свидѣтельство истины, повсюду имѣющей первенство Оно нигдѣ не опровергается апостолами, напротивъ, защищается ими, и это есть показатель законнаго владѣнія“¹⁾ —Заключеніемъ ко всему предшествующему нужно считать такіа слова Тертуліана: „Если дѣло обстоитъ такъ, что истина присуждается намъ, которые владѣемъ правиломъ вѣры, которое церкви передано апостолами. а апостоламъ отъ Христа, Христу отъ Бога; то прочно стоитъ разумная основа того нашего положенія, что еретикамъ не должно позволять апелляціи къ свящ. Писанію“²⁾ Еретики искажаютъ писанія, толкуя ихъ такъ, чтобы они оправдывали ихъ ученіе (XXXIII). Трактатъ Тертуліана оканчивается разсужденіями, которыя отнюдь не стоятъ въ гармоніи съ предшествовавшимъ. Еретики представляются вдохновенными діаволомъ; дисциплина церковная изображается у нихъ въ страшномъ упадкѣ, проповѣдь также; указывается связь еретиковъ съ разными чародѣями, астрологами и филосогами; въ самомъ заключеніи содержится угроза имъ будущимъ судомъ (XLIX—LIV).

¹⁾ С XXXV. „Posterior nostra res non est, immo omnibus prior est: hoc erit testimonium veritatis ubique occupantis principatum. Ab apostolis utique non damnatur, immo defenditur: hoc erit indicium proprietatis“.

²⁾ С XXXVII. „Si haec ita se habent ut veritatis nobis adiudicetur quicumque in ea regula incedimus quam Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri deficientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis provocationem“.

Изложенный трактатъ „De praescriptionibus h.“ долженъ былъ служить, по-видимому, по намѣренію автора, введеніемъ къ разбору всѣхъ еретическихъ, особенно гностическихъ ученій, со временъ апостоловъ. Самъ авторъ ясно говоритъ объ этомъ въ началѣ XXXIII главы своего даннаго трактата; въ концѣ его задача нѣсколько суживается—дается обѣщаніе писать только противъ нѣкоторыхъ еретиковъ¹⁾. Въ такомъ ограниченномъ видѣ задача выполнена авторомъ вполне: онъ писалъ, какъ извѣстно, противъ Маркіона, валентиніанъ, Гермогена, противъ гностическаго ученія о томъ, что плоть человѣческая не воскреснетъ, а плоть Христа призрачна (см. трактаты, о воскресеніи плоти“ и „о плоти Христа“).—Мы уже касались выше этихъ сочиненій, насколько считали нужнымъ, при изложеніи гностическихъ системъ. Теперь не будемъ ихъ разбирать. Тѣмъ болѣе положительные церковные принципы въ борьбѣ съ гностиками выдвинуты Тертуллианомъ почти исключительно въ только что разсмотрѣнномъ сочиненіи. На оцѣнкѣ ихъ то мы и остановимся.

Суть трактата „De praescriptionibus h.“ можетъ быть выражена въ такихъ положеніяхъ: Истинная вѣра есть та, которая содержится въ *regula fidei* (правилѣ), общемъ всѣмъ церквамъ; это „правило вѣры“ должно быть всему предпочтено, не смотря на противоположныя утвержденія еретиковъ, пытающихся оправдать свои уклоненія отъ него будто бы при помощи св. Писанія или философіи.—Главная задача Тертуллиана такимъ образомъ противопоставить еретическимъ гностическимъ разномыслиямъ единое церковное *regula fidei* и „защититъ“ его (гл. XIII)²⁾. Эта защита опирается на

¹⁾ См. самый конецъ XLIV: „Sed nunc quidem generaliter actum est nobis adversus haereses omnes, certis et justis et necessariis praescriptionibus repellendas a conlatione scripturarum; de reliquo, si Dei gratia adnerit, etiam specialiter quibusdam respondebimus“ (курсивъ нашъ).

²⁾ См. выше, стр. 740.

преданіе и въ частности на епископское преемство отъ апостоловъ и ведется съ большимъ искусствомъ. Особенное искусство Тертуліана при этомъ обнаружилось въ томъ, что онъ вопросу о преданіи далъ такую постановку, благодаря которой явилась возможность „отказать“ (юр. тер. *græscribere*) еретикамъ во всякихъ ихъ претензіяхъ на христіанскую церковь и ея ученіе, оставивъ безъ разсмотрѣнія ихъ аргументы. Прежде чѣмъ разбирать ихъ доказательства Тертуліанъ ставитъ вопросъ: „порядокъ дѣла требовалъ бы рѣшить прежде то, о чемъ одномъ только теперь должно разсуждать: „Кому принадлежитъ самая вѣра, которой принадлежитъ свящ. писаніе? отъ кого, чрезъ кого и кѣмъ сообщено то ученіе, благодаря которому дѣлаются христіане?“ (гл. XIX ср. XV, XXXVII) Вопросъ рѣшается безапелляционно и просто. Христіанство—отъ Христа; кому передалъ Онъ свое ученіе, у того или тѣхъ оно и хранится. I. Христосъ передалъ свое ученіе апостоламъ; а они—основанной имъ церкви (XX), въ которой живетъ св. Духъ (XXVIII). Живыми носителями церковнаго ученія являются епископы, стоящіе въ непосредственной преемственности отъ апостоловъ (XXXII). Слѣдовательно, истинное Христово и апостольское ученіе могло сохраниться только въ основанной апостолами церкви. Но теперь „очевидно, *гдѣ есть истинное ученіе и истинная христіанская вѣра, тамъ будетъ и истинное писаніе и истинное толкованіе ея, и все истинно-христіанское преданіе*“ (XIX). Истина въ концѣ концовъ принадлежитъ живому сознанию единой католической церкви, водимой св. Духомъ (ср. XXVIII). Еретическому ученію нѣтъ мѣста въ такой церкви, и она, обращаясь къ еретикамъ, съ правомъ можетъ спросить ихъ: „кто вы? когда и откуда вы пришли? Что вы дѣлаете на моей землѣ, если вы не мои? Такъ, напр., Маркіонъ, по какому праву рубишь мой лѣсъ? Ты, Валентинъ, съ чьего дозволенія даешь другое направленіе моимъ источникамъ? Ты, Апеллесъ, въ силу какой власти

измѣняешь мои границы? Владѣніе мнѣ принадлежитъ. Вы, прочіе, зачѣмъ по своему усмотрѣнію здѣсь сѣете и насыщаетесь? Это мое владѣніе, я владѣю издавна... Я имѣю несомнѣнную довѣренность отъ тѣхъ владѣтелей, которымъ то принадлежало. Я наслѣдница апостоловъ. Какъ они распорядились въ своемъ завѣщаніи, какія они установили обязательства относительно тайнъ вѣры, какъ они обязали меня присягою, такъ я и владѣю наслѣдствомъ. Васъ же они лишили наслѣдства и отвергли, какъ чуждыхъ имъ, какъ враговъ“ (XXXVII).

Что касается „гносиса“ Тертуллиана, или стремления его постигнуть „разумность“ вѣры, то въ этомъ случаѣ надъ нимъ тяготѣетъ тяжелое подозрѣніе защитника слѣпой вѣры.—Повидимому, его борьба противъ еретическаго гносиса расширялась и переходила въ борьбу противъ челов. мысли вообще. Ему принадлежитъ извѣстное изреченіе: „Credo, quia absurdum est“ и другое: „Cedat curiositas fidei“ и подобныя ¹⁾. Тертуллианъ взывалъ. „что общаго между философомъ и христіаниномъ?—ученикомъ эллиновъ и неба-? ²⁾... „Итакъ, что общаго между Аѳинами и Іерусалимомъ, между Академіей и Церковью, между еретикомъ и христіаниномъ“ ³⁾. Слова „философъ“ и „еретикъ“ для Тертуллиана болѣе или менѣе однозначачи. Въ различныхъ вариацияхъ онъ повторяетъ положеніе: „haereticorum patriarchae philosophi“ ⁴⁾. Онъ часто набрасывается на философовъ съ насмѣшками и сарказмами, въ родѣ такихъ, напр., какъ „philosophus gloriae animal“ ⁵⁾, „philosophi affectant veritatem“ ⁶⁾.—

¹⁾ De carn. Chr. с. V, De praescr с XIV; de baptis. с II, III и друг
сочин

²⁾ Аполлог гл XLVI De praescript с XIV.

³⁾ Объ отводѣ дѣла.. гл VII.

⁴⁾ Adver. Hermog. с VIII; De anim. с III

⁵⁾ De anim. с I.

⁶⁾ Apolog. с. XLVI

Если отнестись, такъ сказать, формально къ этимъ положеніямъ, не принимая во вниманіе другихъ, то можно придти къ выводу, будто Тертуліанъ изгонялъ изъ церкви всякую философію, всякое изслѣдованіе, всякую науку. Но увлекающагося, пылкаго автора нужно читать терпѣливо и судить о немъ осторожно, осмотрительно. Въ его громъ противъ философіи слышится гнѣвъ противъ гносиса. Борьба съ гносисомъ побуждаетъ его къ полемикѣ съ греческой философіей, потому что онъ видитъ въ послѣдней мать первой. А о философіи, какъ такой, онъ не можетъ судить плохо уже по одному тому, что тогда ему пришлось бы, по ироническому выраженію одного изслѣдователя¹⁾, обломать палку о самого себя: онъ получилъ философское образованіе и особенно былъ склоненъ къ стоической философіи. И въ дѣйствительности Тертуліанъ признаетъ, что философы отчасти совпадаютъ съ христіанскимъ ученіемъ²⁾; вмѣстѣ съ другими апологетами онъ держался того мнѣнія, что „философы пили изъ источника пророковъ“³⁾, значить, пользовались ветхозавѣтнымъ откровеніемъ, поэтому ихъ ученіе нѣсколько сродно съ нимъ.—Необходимости христіанскаго гносиса Тертуліанъ, конечно, не отрицалъ, но, вопреки гностикамъ, старался лишь о томъ, чтобы утвердить его на положительныхъ христіанскихъ данныхъ. Мы уже видѣли, онъ исходилъ изъ существующаго церковнаго „regula fidei“ и доказывалъ его происхожденіе изъ ученія І. Христа и сохраненіе его путемъ традиціи чрезъ апостоловъ и ихъ преемниковъ до своего времени. Толкованіе христіанскаго ученія и свящ. Писанія Тертуліанъ довѣряетъ только живому христіанскому сознанію (гл. XIX, XXVІІІ и др.) Однако онъ не отказываетъ и философіи, онъ допускаетъ и

¹⁾ *Bardenhewer* Geschichte B II S. 342

²⁾ „Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse“ De anim. c. II „Seneca saepe noster“—De anim. c. XX

³⁾ Apol. c. XLVII

разумъ къ участію въ раскрытіи христіанскаго ученія подѣтъмъ лишь условіемъ, чтобы онъ шелъ въ согласіи съ церковнымъ сознаніемъ. Превращая *regula fidei* въ христіанскую доктрину, самъ Тертуллианъ, какъ уже замѣчено, удѣляетъ много мѣстъ реалистической философіи стоиковъ, въ противоположность спиритуалистическому гностицизму. Подробное разсмотрѣніе догматической системы Тертуллиана мы не считали своею задачею ¹⁾.

Если мы сравнимъ Тертуллиана, и именно какъ „антигностика“, съ Иринеемъ, то должны отдать все преимущество послѣднему. Въ полемикѣ Тертуллиана противъ гностиковъ нѣтъ ни одного положенія, которое не было бы выдвинуто св. Иринеемъ. Самостоятельность Тертуллиана обнаружилась лишь въ комбинаціи основныхъ принциповъ, выставленныхъ противъ гностиковъ, въ дальнѣйшемъ развитіи ихъ и въ искусной формулировкѣ нѣкоторыхъ изъ нихъ. Такъ, напр., Тертуллианъ на первый планъ выдвигаетъ *regula fidei*; тогда какъ св. Иринеи начинаетъ съ евангельской традиціи (см. начало III-й кн. „противъ ересей“). Преимущество комбинаціи Тертуллиана въ данномъ случаѣ не только не очевидно, но даже спорно. Что касается матеріальнаго развитія у Тертуллиана *regula fidei* ²⁾—именно указаніе на созданіе міра изъ ничего (*De praescri* с. XIII), творческое участіе Логоса (тамъ же) происхождение его раньше всѣхъ тварей (тамъ же), опредѣленное ученіе о воочеловѣченіи его (тамъ же), его проповѣдь новаго закона и новаго обѣтованія о царствѣ на небесахъ (*nova lex, nova*

¹⁾ См на русскомъ языкѣ небольшое, но прекрасно обработанное и основательное сочиненіе проф *К. Д. Попова* „Тертуллианъ, его теорія христіан. знанія и основныя начала его богословія“. Кіевъ. 1880. Сочиненіе не утратило своего значенія и понынѣ

²⁾ Въ трехъ мѣстахъ—въ *De praescription*. с. XIII; *de virg. vel 1, adver.* Праг с. II.

promissio regni caelorum)—все это представляет дальнѣйшее движеніе по развитію regula на основаніи традиціи ¹⁾. Этому „правилу вѣры“ Тертуллианъ старается придать юридическую важность и строгую обязательность для христіанъ, называя его *закономъ* для вѣрующихъ. (De praescr. с. XIV: „Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis“.) Получивши юридическое образованіе и прекрасно владѣя діалектикой, Тертуллианъ даетъ христіанской традиціи, примѣнительно къ римскимъ законамъ, прескрипціямъ, такую постановку, что однимъ ударомъ будто бы выбиваетъ еретиковъ изъ ихъ удобной позиціи и лишаетъ ихъ законнаго права предъявлять церкви свои требованія. Можетъ быть, разумѣется, для современниковъ Тертуллиана, для гностиковъ, не менѣе его юридически образованныхъ, такая искусная формулировка христіан. традиціи въ прескрипціяхъ, *veritatis, principalitatis* и *proprietas* ²⁾—имѣла свое и большое значеніе, но для насъ она представляетъ лишь историческій интересъ, и особой силы ея не чувствуется.—Что Тертуллиану должно быть поставлено въ положительный дефектъ,—это, по нашему мнѣнію, умаленіе имъ доказательной силы за свящ. Писаніемъ. Нельзя спокойно читать начало XIX-й главы его прескрипцій: „не должно призывать къ свящ. писанію и не должно вести пренія тамъ, гдѣ или вовсе нѣтъ побѣды, или побѣда недостоверная или мало вѣроятная“. Или: „Чего достигнешъ ты, мужъ опытнѣйшій въ свящ. писаніи, когда то они (еретики) отрицаютъ, что ты защищаешь, и наоборотъ, то защищаютъ, что ты отрицаешь?“ (XVII). И еще: „состязаніе съ ними (еретиками) въ

¹⁾ Ср. *Batiffol. L'eglise naissante*, pp. 320..

²⁾ Объ этихъ прескрипціяхъ идетъ рѣчь въ сочиненіи Тертуллиана подъ такимъ, именно, заглавіемъ въ главахъ—XXI, XXXI, XXXV. Подробное раскрытіе смысла Тертуллиановскихъ прескрипцій см у проф. К. Д. Полова „Тертуллианъ“, стр. 96 и дал.

свящ. Писаніи ничего не принесеть, кромѣ гнѣва и болѣзни мозга“ (гл. XVI ср. XVIII и XVII). Это тѣмъ болѣе печально, что самому Тертуллиану прекрасно было извѣстно, какое употребленіе или лучше злоупотребленіе дѣлають гностики изъ свящ. Писанія ¹⁾. Онъ самъ говоритъ о томъ, какъ произвольно обращались гностики съ канономъ свящ. книгъ и текстомъ ихъ. Вотъ на Тертуллианѣ, казалось бы, и лежала обязанность не опускать руки предъ злоупотребленіями гностиковъ, т. е. извращеніями ими свящ. писанія, а положить конецъ имъ, разрушительной работѣ гностиковъ противопоставивъ положительную. Такой задачи Тертуллианъ по-видимому, и не предчувствовалъ. Онъ будто бы попадаетъ въ кругъ, то защищая *regula fidei* посредствомъ писаній, то наоборотъ (ср. гл. XXXVIII). Что касается основного его герменевтическаго правила ²⁾, что свящ. писаніе нужно толковать согласно съ церковнымъ сознаниемъ (см. конецъ XIX гл.), то оно, безусловно, вѣрно, но, нужно думать, взято у Иринія (IV, 33, 8).—Что касается христіанскаго гносиса Тертуллиана, т. е. его пониманія вѣры и отношенія послѣдней къ разуму, то здѣсь желательна большая послѣдовательность и опредѣленность.—Въ виду всего сказаннаго, намъ представляется, проф. Поповъ нѣсколько преувеличиваетъ значеніе Тертуллиана, какъ антигностика, когда ему приписываетъ опредѣленіе объема христіанскаго знанія, границъ познаваемости откровеннаго ученія и возвышеніе внѣшняго положительнаго авторитета въ знаніи и, наоборотъ, ограниченіе субъективнаго ³⁾. Все это сдѣлано, какъ мы видѣли, уже ранѣе и гораздо лучше—св. Иринеемъ. По-

¹⁾ См. противъ Маркіона кн. IV и V и De praeser. с. XVII, XXXVIII

²⁾ Подробно о толкованіи Тертуллианомъ Св. Писанія говоритъ проф. К. Д. Поповъ „Тертуллианъ“, стр. 90 и дал. ср. 86 и дал.

³⁾ Проф. К. Д. Поповъ. Тертуллианъ, стр. 52.

этому несравненно больше правды на сторонѣ тѣхъ церков. историковъ, которые считаютъ Тертуллиана въ нашемъ вопросѣ лишь повторявшимъ и развивавшимъ мысли Иринейя ¹⁾).

¹⁾ Ср. *Hackensmidt* Die Anfänge. S 100. . *Batiffol*. L' église naissante, p. 322, 326, 329, 332 *Harnack*, Lehrbuch. I S. 363—366, хотя онъ и признаетъ нѣкоторый прогрессъ у Тертуллиана, въ смыслѣ дальнѣйшаго развитія имъ *regula fidei*.

Климентъ Александрійскій.

Св. Иринеи, Тертуллианъ и отчасти Ипполитъ трудились надъ канонической организаціей церкви, надъ укрѣпленіемъ тѣхъ устоевъ, которые подвергались нападенію со стороны гностицизма. Однако ихъ защита не покрывала всѣхъ, или недостаточно прикрывала нѣкоторыя стороны церкви, пункты въ ея ученіи, также атакуемые гностицизмомъ. Такъ гностики гордились своимъ гносисомъ, высшимъ знаніемъ и пренебрежительно относились къ простой вѣрѣ христіанъ, будто бы годной лишь для людей второго сорта—психиковъ. Можно сказать, никакой другой пунктъ въ полемикѣ гностиковъ не былъ такъ понятенъ язычникамъ, поэтому такъ популяренъ, а потому опасенъ, какъ только что указанный. Вѣдь надъ христіанствомъ съ самаго начала тяготѣло подозрѣніе въ грубомъ суевѣріи, въ немъ видѣли религію для невѣжественной толпы. Обвиненіе гностиками христіанства было какъ разъ въ духѣ именно этого теченія противъ него. Кромѣ того, гностицизмъ, подъ вліяніемъ коммунистическаго ученія Платона, расшатывалъ основы христіанской семьи и здоровой общественной жизни.—Вотъ въ этомъ то случаѣ выступилъ на защиту церкви—христіанскаго ученія и жизни—противъ гностицизма Климентъ, учитель Алекс. Правда, какъ мы видѣли¹⁾, и св. Иринеи указываетъ, въ чемъ заключается истинный христіанскій гносисъ, и Тертуллианъ говоритъ о томъ же. Но ихъ сужденія по данному предмету слишкомъ

¹⁾ См. 720. особ. 723—24 (объ Иринеѣ) и 751—2 (о Тертуллианѣ).

кратки и общи, чтобы хотя въ малой степени считать ихъ достаточными. Вполнѣ основательный и исчерпывающій отвѣтъ данъ только Климентомъ. Притомъ, гностики являют-ся для него лишь ближайшими объектами, побудившими его къ развитію своей теоріи христіанскаго знанія. Климентъ смотритъ чрезъ ихъ головы и говоритъ къ язычникамъ вообще. Поэтому онъ не просто антигностикъ, какъ Тертуліанъ въ извѣстныхъ своихъ сочиненіяхъ и Иринея, а апологетъ христіанства вообще.

О происхожденіи и жизни Климента Алекс. такъ же мало извѣстно, какъ и о многихъ другихъ древнихъ учителяхъ и писателяхъ церкви. Не извѣстны—ни мѣсто его происхожденія, ни время рожденія, ни среда, въ которой онъ появился на свѣтъ. Предполагаютъ изслѣдователи, сообразуясь съ послѣдующей его жизнедѣятельностью, что онъ родился въ половинѣ II в., приблизительно въ 150—160 г.г. вѣроятно же всего въ Аеянахъ¹⁾ и въ языческой семьѣ; послѣднее заключаютъ²⁾ изъ его глубокаго знанія языческихъ нравовъ (ср. *Pedagog.* I, 1; II. особ 62). Родители Климента были люди аристократическаго рода и богатые, ибо дали сыну высшее по тому времени образованіе, такъ что въ этомъ отношеніи Климентъ превосходилъ даже ученѣйшаго Оригена³⁾ Образованіе Климента было продолжено и закончено во время его путешествія по тогдашнему міру⁴⁾.—Какъ и когда Климентъ принялъ христі

¹⁾ Епифаній (Haer XXXII, 6 „Κλήμης τε ὁν φασί τινες Ἀλεξανδρείας ἑστῶσι δὲ Ἀθηναίων“. Предположеніе объ Александріи, какъ мѣстѣ рожденія Климента возникло—думаютъ—лишь въ виду его дѣятельности въ этомъ городѣ. Ср *Bonwetsch*—у Hauck'a. В. IV. S. 156; *Westgott*—у Smith'a, v 1, p. 560; *De Faye. Clement d' Alexandrie*, p. 22.

²⁾ Напр. *Bonwetsch*—у Hauck'a IV, S 156

³⁾ По *De Faye* (Clement, p 23) Климентъ—„безспорно самый образованный изъ христіан писателей первыхъ 3 вѣковъ, не исключая и Оригена“.

⁴⁾ *Stromata* I. Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei Jahrhunderte. Clemens Alexandrinus Zw Band Stromata Buch I—VI von Otto Stählin Leipzig 1906, p. 8.

анское ученіе—совсѣмъ неизвѣстно. De Faye¹⁾ строить очень вѣроятную гипотезу, что обращеніе Климента въ христіанство произошло такъ же, какъ и философа Іустина. Есть нѣкоторыя данныя думать, что присоединившись къ церкви, Климентъ сдѣлался пресвитеромъ²⁾. Если только упомянутое образовательное путешествіе Климента начато было язычникомъ, то во всякомъ случаѣ кончилъ онъ его уже христіаниномъ, и во время его Климентъ могъ не только обогатиться знаніями по свѣтскимъ наукамъ, но и встрѣтить замѣчательныхъ представителей церкви—въ Греціи, Нижней Италіи, на востокъ, особо въ Палестинѣ и наконецъ въ Египтѣ. Встрѣтивъ здѣсь „Сицилійскую пчелу“ (Σικελικὴ ἢ μέλιττα), по собственному выраженію Климента³⁾, — конечно, Пантена⁴⁾—онъ осѣлся здѣсь. Пантенъ, по ошибочному свидѣтельству Іеронима⁵⁾, процвѣталъ въ Александріи при Северѣ и его сынѣ Каракаллѣ, т. е. отъ 197—217 г.г. и болѣе всего принесъ пользы церквамъ „живымъ голосомъ“, хотя оставилъ и толкованія на свящ. писаніе. Въ посланіи къ Оригену⁶⁾, Александръ Іерусалимскій называетъ Пантена и Климента своими „отцами“ не только его самого,

¹⁾ F. De Faye. Clement d'Alexandrie, p. 24..

²⁾ Въ Педагогѣ (I, 6). Климентъ пишетъ; „εἰ τε ποικίλους ἐσμέν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγουμένοι“.—Александръ еп Іерусал., посылая съ Климентомъ свое посланіе Антиох. церкви, въ концѣ его называетъ Климента „блаженнымъ пресвитеромъ“. См. у Евсевія—Цер. Ист. VI, 11, ср. Іеронимъ—О знам. мужахъ, с. XXXVIII Также у Фотія въ III кодексѣ есть добавленіе къ имени Климента—προσβυτέρου Ἀλεξανδρείας.

³⁾ Stromata, I, 1. O. Stählin. II, p. 8—9.

⁴⁾ По свидѣтельству Евсевія (Цер. Ист. V, 10), въ „Очеркахъ“ Климентъ называетъ Пантена своимъ наставникомъ; то же выражается у него и въ Строматахъ, гдѣ онъ называетъ Пантена „по истинѣ Сицилійскою пчелою, подобно которой онъ высасывалъ цвѣты пророческаго и апостольскаго луга и въ души своихъ слушателей вводилъ чистый медъ познанія“.

⁵⁾ О знамен. мужахъ, гл. XXXVI „по ошибочному—говоримъ—свидѣтельству“, если только онъ не имѣетъ въ виду ограничиться указаніемъ на соправленіе Каракаллы Северу. Ср Bonwetsch. у Паукъ'a, IV. S. 156

⁶⁾ Евсевій. Цер. Ист. VI, 14. 8.

но и Оригена, конечно въ значеніи учителей, а о Климентѣ „святомъ“ кромѣ того замѣчаетъ, что онъ былъ его начальникомъ и сдѣлать ему много добра (τὸν ἱερὸν Κλήμεντα χόριόν μου γενόμενον καὶ ὄφελήσαντάμε). Оригенъ могъ быть слушателемъ Александр. училища не задолго до 200 г., такъ какъ ему только въ этомъ году исполнилось 15 лѣтъ¹⁾. Съ другой стороны, для Александра, а значить, и для Оригена Климентъ былъ уже главный наставникъ, (ср χόριος) принесшій имъ много пользы, кѣмъ Климентъ могъ быть—и былъ²⁾ лишь по смерти Пантена; и въ своей первой книгѣ Строматъ, писанной въ Александріи въ то время, Климентъ упоминаетъ³⁾ о Пантенѣ, какъ уже умершемъ. При этомъ также нужно имѣть въ виду, что въ 202—203 г.г. Климентъ уже оставляетъ Александрію, спасаясь отъ гоненій. Слѣдовательно, около 200 года или въ 200 году Пантенъ уже умеръ.—Изъ Александріи Климентъ удалился на востокъ и вѣроятно пребывалъ у Александра Іерусалимскаго, тогда еще бывшаго Кессарійскимъ (до 212—213 г.) и пребывавшаго въ узахъ. Около 211 году⁴⁾ онъ относилъ его посланіе въ Антиохію. Но когда, прибл въ 216 г., Александръ писалъ названное посланіе Оригену⁵⁾, то Климента уже не было въ живыхъ, какъ это видно изъ приведеннаго выше упоминанія о немъ.

Клименту Алекс. принадлежитъ много, довольно разнообразныхъ по сюжетамъ, сочиненій; нѣкоторыя изъ нихъ дошли до насъ, другія—нѣтъ; они перечисляются у Евсе-

¹⁾ Гарнакъ (Die Chronologie. II, S. 4, anm.) не видитъ яснаго указанія на то, чтобы Оригенъ былъ ученикомъ Пантена—ни у Евсев. Цер. Ист. VI, 14, 8—ни у него же—VI, 19, 13, и онъ считаетъ такое предположеніе хронологически не приемлемымъ

²⁾ *Евсевій*. Цер. Ист. VI, 6.

³⁾ Онъ называетъ его „всеблаженнымъ духомъ“.—Stromata, I: „τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κληρονομημένον“.—Stählin. B. II, p. 10.

⁴⁾ *Евсевій*. Цер. Ист. VI. 11.

⁵⁾ Ср. *Harnack*. Die Chronologie. II, S. 6.

вія¹⁾ и Іеронима²⁾. Намъ для нашихъ цѣлей нужна знаменитая трилогія Климента—Протрептикъ. Педагогъ и Строматы, главнѣйшимъ образомъ послѣднее сочиненіе, т. е. Строматы, гдѣ излагается теорія христіанскаго знанія. Эти три сочиненія составляютъ собственно одно цѣлое, которому, по-видимому, самимъ авторомъ не дано заглавія, но на общій планъ или идею всѣхъ трехъ сочиненій онъ неоднократно указываетъ въ текстѣ ихъ Правда, эта идея едва ли ясно предносилась автору, когда онъ писалъ первое сочиненіе—Протрептикъ, по крайней мѣрѣ нѣтъ яснаго указанія на это. Но приступая къ составленію Педагога, авторъ уже отчетливо представлялъ себѣ общій планъ—и назадъ и впередъ—т. е. по отношенію къ Протрептику и Строматамъ (см. *Paedag* I, 1) и въ Строматахъ (VI, I, 1). Климентъ ясно понимаетъ связь этого сочиненія съ тремя книгами Педагога³⁾. Основная задача трилогіи—привести язычника въ христіанство, путемъ раскрытія предъ нимъ ничтожности язычества и величія христіанства. „Это мостъ отъ язычества къ христіанству“ (Барденгеверь), Первый тезисъ—обращеніе или увѣщаніе язычника обратиться къ христіанству—состоитъ въ сравнительномъ изложеніи и характеристикѣ язычества и христіанства; второе сочиненіе предлагаетъ систему ученія для вновь обратившагося; третье—это введеніе въ христіанскую философію, или „церковный гносисъ“. Эта серія была продолжена Климентомъ въ „Очеркахъ“ (*Ἰστορικώσεως*), въ которыхъ онъ излагаетъ основы философскаго характера, при изслѣдованіи каноническихъ писаній⁴⁾.

Полное заглавіе сочиненія Строматы, по Евсевію и Фотію, такое: „Τίτῳ Φιλοῦλου Κλήμεντος (у Фотія добавлено—πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας) τῶν κατὰ τὴν ἀληθινῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν στρο-

¹⁾ *Εὐσεβίου* Цер. Ист. VI, 13

²⁾ О знамен мужахъ, гл. XXXVIIII.

³⁾ Ср. *O Bardenheuer* Geschichte der altchr. Literatur II S. 15—20.

⁴⁾ См. *Εὐσεβίου*. Цер. Ист. VI, 13. Ср. *Westcott* у *Smith'a* I p. 361.

ματῆς. Какъ замѣчаетъ Евсеvій¹⁾, заглаvіе совершенно соотвѣтствуетъ его содержанию. *Στρωμάτα*—значить—постилка, коверъ, т. е. нѣчто очень разнообразное и не вполнѣ упорядочное, или приведенное къ единству. Таково дѣйствительно и есть содержаніе *Строматъ*. Однако имъ нельзя отказать въ одной объединяющей ихъ главной мысли; эта мысль, по Уестготу²⁾, состоитъ „въ стремленіи домогаться у евангелія силы для исполненія всѣхъ потребностей человѣка и возведеніи къ высшему единству всѣхъ объектов знанія—въ душѣ истиннаго гностика, совершеннаго христіанскаго философа“. Въ то время, какъ Протрептикъ и Педагогъ разрѣшаютъ предварительную задачу, *Строматы* должны вести къ совершенному христіанскому состоянію, вводя въ совершенное познаніе. Если тѣ имѣютъ въ виду еще необращеннаго и только что обращеннаго, то *Строматы*—уже духовно-зрѣлыхъ. Для послѣднихъ они хотятъ дать на основаніи свящ писанія и церков. преданія изложеніе христіанства, которое удовлетворяло бы всѣмъ научнымъ требованіямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ раскрывало бы всю „разумность“ христіанства, весь его глубокій смыслъ. „Задача, какую ставитъ себѣ Климентъ здѣсь, по словамъ Овербека³⁾,—есть введеніе въ сокровеннѣйшее и высшее самаго христіанства; онъ хочетъ, такъ сказать,—продолжаетъ тотъ же авторъ,—однимъ произведеніемъ литературы сдѣлать христіанина совершеннѣйшимъ христіаниномъ“.—Содержаніе *Строматъ* таково.

Первая книга не совсѣмъ правильно трактуетъ вопросъ о происхожденіи греч. философіи и ея служебномъ отношеніи къ христіанскому и иудейскому откровенію Климентъ доказываетъ, что греч философія была однимъ изъ во-

¹⁾ *Ευσεβίου*. Цер Ист VI, 13

²⁾ *Westcott Smith* v I, p 352

³⁾ *Fr Overbeck* Historische Zeitschrift Bd 48 (N F 12), 1882

спчитательныхъ средствъ для людей наряду съ закономъ и пророками, и она также отъ Бога. Въ стремленіи доказать это положеніе онъ не удовлетворяется заявленіемъ, что книги В. Завѣта древнѣе книгъ греч философовъ, но старается установить, что философы заимствовали прямо у іудеевъ; послѣ этого онъ раскрываетъ истинный характеръ и общій планъ закона — этой „философіи Моисея“. — Главный предметъ *второй книги* — выяснить болѣе или менѣе детально всю оригинальность и превосходство нравственнаго откровеннаго ученія въ сравненіи съ греческой философіей, которая заимствовала свою этику отчасти также изъ него. Аргументація между прочимъ включаетъ въ себѣ изслѣдованіе природы вѣры, которая покоится на страхѣ Божию, совершенной любви и покаяніи. Далѣе есть нѣсколько разсужденій о томъ, въ какомъ смыслѣ приписывается Богу человѣческіе аффекты. Книга оканчивается предварительными разсужденіями о брачной жизни. — *Третья книга* занята изслѣдованіемъ истиннаго ученія о супружеской жизни противъ тѣхъ, кто предается всякому влеченію на томъ основаніи, что будто бы плотскія дѣйствія безразличны, и противъ тѣхъ, съ другой стороны, кто воздерживается отъ супружества въ презрѣніи къ Творцу. Раскрывается здѣсь истинный смыслъ тѣхъ мѣстъ Свящ. Писанія, которыя извращались еретиками, и въ особенности доказывающаго непримиримость съ христіанствомъ двухъ указанныхъ еретическихъ ученій относительно брачной жизни. — *Четвертую книгу* Климентъ начинаетъ общей сильной апологіей христіанства; а затѣмъ прибавляетъ нѣсколько новыхъ чертъ къ характеристикѣ истиннаго гностика, портретъ котораго онъ рисовалъ рапѣе. Предъ самопожертвованіемъ, предъ мученичествомъ гностикъ не остановится, — эта добродѣтель свойственна людямъ во всякомъ положеніи — мужчинамъ и женщинамъ; но авторъ предостерегаетъ отъ злоупотребленія и фанатизма въ данномъ случаѣ. Другихъ

добродѣтелей, какъ любви и терпѣнія, онъ касался и выше. Затѣмъ Климентъ начертываетъ образъ набожной женщины и гностика, который исполненъ страха, но и надежды на совершенство, достигаемое чрезъ знаніе и любовь къ Богу. *Пятая* книга восходитъ на отношеніе истиннаго гносиса къ вѣрѣ, рассуждаетъ о таинственномъ ученіи, или символическомъ представленіи религиозныхъ истинъ и обнаруживаетъ заимствованія грековъ изъ „варварской“ философіи—т. е. иудейской и христіанской.—*Шестая* и *седьмая* книги имѣютъ свою задачу, какъ Климентъ опредѣляетъ ее въ началѣ (VI, 1)—показать характеръ христіанскаго философа (гностика) и доказать, что онъ одинъ только истинный поклонникъ Бога, ибо въ немъ воплощается идеаль христіанской нравственности.

Для насъ Строматы нужны по столько, по сколько въ нихъ содержится теорія христіанскаго знанія или гносиса въ его отношеніи къ вѣрѣ, направленная противъ неправильнаго гностическаго представленія объ этомъ предметѣ. Но излагая ученіе о гносисѣ, Климентъ отнюдь не думаетъ быть новаторомъ въ данномъ случаѣ, или создать что н. собственное, вполне самостоятельное; нѣтъ онъ излагаетъ, по его словамъ, „ἐκκλησιαστικῆ γνῶσις“¹⁾. Онъ часто ссылается на свящ. писаніе (напр. подробно излагаетъ Евр. XI. въ II, 4) и приводитъ изъ послѣ-апостольской литературы наиболѣе яркое выраженіе о гносисѣ Варнавы: „μετά τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχετε καὶ τὴν γνῶσιν“²⁾.—Поэтому и намъ предварительно необходимо справиться о томъ, допускался ли гносисъ съ самаго начала въ христіанское ученіе, какъ онъ понимался и какимъ образомъ опредѣлялось отношеніе его къ

1) Strom. VII, 16 „μὴ γὰρ μαθόντες τὸ τῆς γνῶσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς μυστήρια“, ...κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν λεγὴν γνῶσιν“. Die griechischen christl. Schriftsteller. Clemens Alex. Drit. Band. von O. Stahlin. Leipzig 19⁹, p. 69, 73.

2) Stromat II, 6. O. Stahlin. Zw. B Leipzig 1906, p. 129

вѣрѣ.—Что гносисъ не представлялъ собою понятія, чуждаго христіанскому ученію,—это видно уже изъ слѣдующаго. Значеніе Іоанна Крестителя, какъ предтечи Спасителя, указывается въ томъ, чтобы народу „δοῦναι γινῶσιν σωτηρίας“¹⁾. І. Христосъ говорилъ своимъ ученикамъ: „вамъ дано есть γινῶσαι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν“²⁾ въ противоположность простымъ, не увѣровавшимъ слушателямъ, которымъ приходится излагать ученіе въ притчахъ (ἐν παραβολαῖς—ст. 10). У апостола Павла очень часто идетъ рѣчь о гносисѣ также въ связи съ μυστήριον, подъ чѣмъ понимается тайна божеств. домостроительства (особъ въ посл. къ Рим. и І Коринѣ.). Слѣдов., въ существѣ христіанства лежало стремленіе отъ вѣры къ знанію, отъ простаго усвоенія преданнаго къ ясному сознательному проникновенію въ ученіе о домостроительствѣ Божіемъ.—Но вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію по справедливости считается чрезвычайно труднымъ для рѣшенія, и до сихъ поръ еще не дано признаннаго всѣми рѣшенія его. И мы, попутно касаясь этого вопроса, отнюдь не претендуемъ на совершенную формулировку его. Намъ лишь кажется, что неправильныя или не вполне удовлетворительныя рѣшенія его зависятъ отъ невѣрной постановки дѣла³⁾. На вѣру и знаніе, на πί-

¹⁾ Лук. I. 77.

²⁾ Мѣ. XIII, 11.

³⁾ Мы имѣемъ въ виду подробныя разсужденія по этому вопросу у *Heinrici Die Valentinianische Gnosis*. S. 162. Разсужденія его сводятся къ тому, что „вѣра есть центральное понятіе, рядомъ съ которымъ гносисъ занимаетъ только периферическое положеніе“ (S. 163). Это положеніе повторяетъ и проф. Поповъ, слѣдующій вообще Гейнрици (Тертуллианъ, его теорія христіан. знанія, стр. 25). При неправильной точкѣ зрѣнія, Гейнрици находитъ противорѣчія въ употребленіи πίστις и γινῶσις у І Христа съ одной стороны и ап. Павла съ другой, въ посланіи къ Евр. опять констатируетъ онъ несогласіе съ другими посланіями ап. Павла (S. 165, 166—167). Лучше разсуждаетъ по данному вопросу *Lipsius*. Allgemeine Encyklopädie. Erst Section. S. 227. Но и онъ, по нашему мнѣнію, несправедливо приписываетъ Варнавѣ иное пониманіе гносиса, чѣмъ у ап. Павла (стр. 236) Относительно слова употребленія γινῶσις“. См

στις и γυψις—отнодъ нельзя смотрѣть, какъ на понятія параллельныя или адекватныя. Вѣра въ свѣц. Писаніи употребляется въ различныхъ смыслахъ—въ смыслѣ напр. *психологическомъ*¹⁾, *сотериологическомъ*²⁾, теоретическомъ, или *гносеологическомъ*³⁾ и въ смыслѣ харисмы⁴⁾. Гносисъ нельзя сравнивать съ вѣрою ни въ первомъ, ни во второмъ, ни въ четвертомъ отношеніи⁵⁾, а лишь въ гносеологическомъ. Вѣра, такъ сказать, лежитъ съ гносомъ въ одной плоскости лишь по стольку, по сколько она относится къ области интеллектуальной, т. е. какъ познавательный актъ, какъ начало, сообщающее человѣку знанія. Притомъ, здѣсь вѣра и гносисъ берутся у человѣка вѣрующаго, въ состояніи его христіанскаго просвѣщенія⁶⁾. Источникомъ и нор-

Mansel Gnostic Heresies, p. 5—6, *King* The Gnostics, p. 3. *Cremer*. Biblisches-theologisches Wörterbuch. S 216, ср πίστις S 682.

¹⁾ Посл. Евр XI, 1: вѣра есть „ἐπιζομένων ὑπίστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων“, т. е. вѣра чрезъ то является основаніемъ надѣющихся, что она „сообщаетъ обликъ реальности вещамъ невидимымъ“ Вѣра, по своему психологическому происхожденію, находится въ сердцѣ (Рим X, 8), въ совѣсти человѣка—См подробно у проф. В Н Мышцына „Ученіе ап. Павла о законѣ дѣл и законѣ вѣры“—1894, стр. 62

²⁾ Ученіе о вѣрѣ „спасающей“ содержится въ Евангеліи и на нее очень часто ссылается ап. Павелъ, въ особенности въ посл. къ Рим и къ Галат.

³⁾ „Πίστις νοοῦμεν—говоритъ апостолъ (Евр. XI, 3) „совершится вѣкомъ глаголомъ Божиимъ“, значитъ, разумъ челов., нуждающійся въ доказательствахъ, до этого дойти самъ не можетъ

⁴⁾ 1 Кор XII, 9 „ἐτέρω πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι“. См свѣц. *М. Оувейскій* Духов. дарованія, стр. 34—41.

⁵⁾ Въ первомъ отношеніи, т. е. психологическомъ—вѣра способна сообщать обликъ, придавать образъ вещамъ невидимымъ, а гносисъ, познаніе, разумъ—требуетъ логическихъ доказательствъ.—Во второмъ отношеніи—*о спасающей* разумъ или гносисъ съ христіанскою ортодоксальной точки зрѣнія рѣчь не мыслима. Приводимое мѣсто изъ Лк I, 77 такого значенія не имѣетъ—Въ 4-мъ отношеніи гносисъ какъ и вѣра можетъ быть харисмой (См 1 Кор. XII, 7—9) Однако апостолъ не говоритъ о связизтихъ харисмъ

⁶⁾ Вѣра имѣла мѣсто, конечно, и у язычниковъ; она свойственна даже бѣсамъ (Іаков I, 5). Точно также и разумъ, какъ природный даръ, свойственъ и язычникамъ, гдѣ и доказаль овъ свое естественное

мою познанія въ христіанствѣ является для нихъ единственно божественное откровеніе, евангеліе, „слово о крестѣ“, какъ особое содержаніе его (I Кор. II, 6—16; ср. Еф. I, 9; III, 3. 9; Кол. I, 26).—Сравнивая здѣсь вѣру и гносисъ въ отношеніи гносеологическомъ, интеллектуальномъ, мы находимъ, что со стороны формальной, технической разумъ совершеннѣе вѣры. Однако въ божественномъ откровеніи есть много основныхъ истинъ, къ которымъ не приложимы логическіе запросы гносиса. Здѣсь разуму приходится плѣняться въ послушаніе вѣры (ср. 2 Кор. X, 5) и усвоить эти истины при помощи вѣры: *πίστεϊ νοοῦμεν*... Но зато гносисъ постигаетъ внутреннюю связь между отдѣльными пунктами ученія, проникаетъ въ божественные планы, отражающіеся въ ходѣ священно—историческихъ событій. Въ этомъ отношеніи гносисъ есть высшая ступень въ сравненіи съ вѣрою. Въ посланіи къ Евреямъ (V, 12. Ср. I Кор. III, 2) ап. Павелъ дѣлитъ вѣрующихъ—на несовершенныхъ (*νήπιον*), которые питаются еще млекою, и совершенныхъ (*τέλειον*), которые могутъ усвоить твердую пищу (*ἢ στερρὸ τροφή*); онъ приглашаетъ ихъ, оставивши начатки ученія, стремиться къ совершенству (*ἐπὶ τῆν τελειότητα*— VI, 1.). Изъ дальнѣйшаго видно, что это совершенное знаніе состоитъ въ пониманіи преобразовательнаго значенія ветхаго завѣта и въ аллегорическомъ толкованіи его (гл. VП—X). Связь ветхаго завѣта съ новымъ раскрывается апостоломъ и въ другихъ посланіяхъ, особ. къ Римл. и къ Галат. и онъ обозначаетъ ее, какъ *μυστήριον* (Рим XI, 25. Ср. I Кор. XIII, 2; XV, 51). Отсюда видно, что понятія *γινῶσκ* и *μυστήριον* (ср. особ. I Кор. XIII, 2. 2 Кор. IV, 6, ев. Мѡ. XIII, 11) родственны между собою: *μυστήριον*, обозначающее планъ Божій въ спасеніи человѣка, открывается только христіанскому

безсиліе въ стремленіи познать Бога (Ср Рим I, 20) Въ естественномъ состояніи человѣч. разумъ (*νόησις, λογισμοί*) даже возстаеъ противъ знанія о Богѣ (*κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ*—2 Кор. X, 5)

гносису, духовному человѣку (ср. I Кор. II, 5—16). Съ другой стороны, съ гносисомъ связана и аллегорія: если тайны составляютъ предметъ познающаго разума, то аллегорія является средствомъ, орудіемъ, при помощи котораго раскрывается яносказательный, преобразовательный смыслъ событій далекаго прошлаго (напр. I Кор. X, 1—12; Гал. IV, 21—31). Отсюда видно, что христіанскій гносисъ относится къ области интеллектуальной, гносеологической, состоитъ въ глубокомъ проникновеніи въ тайны Божіи, въ планъ Божій о спасеніи падшаго человѣка, и въ этомъ случаѣ представляетъ знаніе болѣе совершенное, чѣмъ какое дается простою вѣрою. Какъ знаніе болѣе совершенное, гносисъ для неустойчивыхъ обладателей его представляетъ нѣкоторую опасность въ этическомъ отношеніи: онъ можетъ кичить, подавать поводъ гордиться предъ другими (ср. I Кор. VIII, 2), предохраненіемъ отъ чего можетъ быть любовь (ср. I Кор. XIII, 2). Однако совершенство гносиса по сравненію съ откровеніемъ въ будущей жизни очень относительное: онъ даетъ знаніе только отчасти (*ἐκ μέρους*—I Кор. XIII, 12); въ будущей жизни наступитъ уже полное знаніе. А вѣра тогда и вовсе упразднится, ибо при полномъ вѣдѣніи или видѣніи не будетъ мѣста той, которая представляетъ собой „вещей обличеніе *невидимыхъ* (I Кор. XIII, 13)“.

Послѣ временъ апостольскихъ находимъ разсужденія о христіанскомъ гносисѣ у Варнавы Онъ, вѣрно понимая существо гносиса, какъ знаніе болѣе совершенное по сравненію съ вѣрою (*μετὰ τῆς πίστεως τελεῖται τὴν γνῶσιν*), очень суживаетъ приложеніе или употребленіе гносиса, ограничивая его аллегорическимъ толкованіемъ свящ. писанія¹⁾, хотя у него же встрѣчаемъ и такое выраженіе—*ὁδοὺ δικαιοσύνης*

¹⁾ Извлеченія изъ посланія Варнавы и указаніе цитатъ см. выше, стр. 202—209.

γνώσιν—V, 4 и подѣ „гносисомъ“ понимается надежда на явившагося во плоти Христа—(VI, 9; IX, 8).. Св. Климентъ рим., въ согласіи съ откровеннымъ ученіемъ, усволяетъ христіанскому „божественному гносису“ постиженіе глубинъ христіанскаго ученія¹⁾. Св. Игнатій употребляетъ „гносисъ“ въ томъ же смыслѣ (Θεοῦ γνώσις)²⁾.—Примѣнительно къ запросамъ времени и своему историческому положенію, чувствовали большую нужду въ раскрытіи „божественнаго гносиса“ христіанской религіи апологеты, или на ихъ языкѣ—въ раскрытіи „философіи“ христіанства. По Іустину, христіанство есть „единственная философія—твердая и полезная“³⁾. Мильтіадъ, по Евсевію⁴⁾, написалъ апологію къ мірскимъ властямъ „περὶ ἧς μετέει φιλοσοφίας“—въ защиту той философіи, какой самъ держался⁵⁾.—Но апологеты ограничивались самыми общими указаніями относительно высоты христіанской философіи. Они брали христіанство т. ск. en masse и доказывали превосходство христіанскаго монотеизма надъ языческимъ политеизмомъ. Они, какъ защитники христіанства отъ внѣшняго врага—стояли на границѣ, отдѣляющей его отъ язычества.—Ересеологамъ, антигностическимъ писателямъ, предстояла уже рѣшительная необходимость войти въ подробныя обсужденія вопроса о христіанскомъ гносисѣ въ противоположность еретическому. Задачу эту на себя взялъ Климентъ Алекс., хотя принципиальныя замѣчанія встрѣчаются у Иринея⁶⁾ и Тертуліана⁶⁾.

¹⁾ XL, 1: „τα βάθη τῆς θείας γνώσεως“—Funk. Apost Väter 1906. S. 55; см. еще XXXVI, 2; XLVIII, 15.

²⁾ Къ Ефес XVII, 2 Funk. S. 85.

³⁾ *Іустинъ*. Трудъ с. VIII: „ταύτην μόνην εὐρίσκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφρον“. *Otto*. Corpus apologetarum. T. I, 2, Jenae. 1877. p. 32).—Ученикъ св. Іустина Татьяна ставилъ своею задачей не только защитить христіанство отъ возводимыхъ противъ него обвиненій, но и представить его ученіе, какъ истину философскую, чистую и возвышенную по содержанию, божественную по происхожденію. Ср. гл. 30 36, 38, 42, ἡ ἐν ἡμῶν βέλτερος φιλοσοφία—*Otto*, Corpus. T. VII, Jenae 1851, p. 133.

⁴⁾ *Eusebius Kirchengeschichte*. V, 17, p. 472.

⁵⁾ См. выше, стр 720 особ. 723—24.

⁶⁾ См выше, стр. 751—2.

Климентъ, получившій богатѣйшее языческое образованіе, объѣхавшій всѣ культурные пункты тогдашняго міра, гдѣ онъ могъ знакомиться не только съ языческою наукою, но и съ состояніемъ христіанства, и осѣвшій, наконецъ, въ центрѣ современной ему цивилизаціи, въ Александріи, гдѣ къ тому же онъ встрѣтилъ великаго христіанскаго учителя Пантена,—болѣе чѣмъ кто л. другой глубоко чувствовалъ и ясно сознавалъ всѣ требованія и запросы, обращенные тогдашнимъ обществомъ къ христіанству, но вмѣстѣ съ тѣмъ имѣлъ отчетливое представленіе и о тѣхъ средствахъ, какими располагало христіанство для отвѣта на нихъ. Языческій міръ видѣлъ, что въ жизнь могучею рѣкою входило христіанство. Борьба съ нимъ—со стороны простого народа, интеллигенціи, государственной власти была безуспѣшна. Волей-не-волей приходилось считаться съ явленіемъ и прежде всего разгадать, понять его, въ особенности—это нужно было для лицъ, не предубѣжденныхъ противъ истины и не предзанятыхъ враждебнымъ чувствомъ по отношенію къ христіанству. Для нихъ вставалъ вопросъ: исчерпывается ли христіанство вѣрою простолудиновъ, хутородныхъ и уничтоженныхъ, рабовъ—или оно способно удовлетворить высшимъ запросамъ духа? Въ состояніи ли христіанство отвѣтить на упреки, обращенные къ нему со стороны гностиковъ, что оно не владѣетъ высшимъ гносісомъ—или оно должно въ безсиліи опустить руки? Вотъ вопросы, которые во времена Климента, нельзя было не сознавать и на которые тогда нельзя было не отвѣчать ¹⁾.

Отвѣты со стороны Климента и его разсужденія во имя христіанства нѣсколько напоминаютъ намъ извѣстную рѣчь ап. Павла въ Аѳинскомъ ареопагѣ. Они проникнуты мудрою приспособляемостью и обращены *ad homines*, хотя

¹⁾ Прекрасныя страницы по этому поводу можно читать у *de Faye Clement d' Alexandrie*, p. 1.. 15.. 201.

и не приведены въ надлежащую систему. Какъ бы опасаясь запугать язычниковъ „варварскою философіей“ и стремясь привлечь ихъ всецѣло къ христіанскому ученію, Климентъ свидѣтельствуется предъ образованными язычниками, что христіанство не только не враждебно ихъ наукѣ, но очень высоко цѣнить ихъ философію. Конечно, здѣсь имѣется въ виду не вся—въ полномъ объемѣ—языческая философія и не всѣ философы. Но относительно нѣкоторыхъ ея носителей и положеній нужно замѣтить, что „у немногихъ обнаруживалась философія, какъ бы зажженная отъ божеств. писанія“¹⁾. Такую философію нужно разсматривать, какъ дарованную по божественному предвѣдѣнію и ведшую къ совершенному спасенію чрезъ Христа²⁾. „Какъ законъ былъ дарованъ іудеямъ, такъ и философія—эллинамъ до пришествія (Христа), отсюда и всеобщее призваніе“ (въ церковь)³⁾. Чрезъ законы эллиновъ и ихъ философію предвозвѣщались завѣты Господни⁴⁾. До пришествія Христа философія была необходима эллинамъ для оправданія (εις δικαιοσύνην), теперь же она стала полезною для богопочтенія, какъ нѣкое руководство для вѣрующихъ: благодаря доказательствамъ (δι' ἀποδείξεως), чтобы—говорить⁵⁾: не спотыкнулась нога твоя, когда ты приносишь доброе по провидѣнію—будетъ ли то эллинское или наше. (ἐπι τὴν πρόνοιαν τὰ καλὰ ἀναφέροντος, εἴαν τε Ἑλληνικά ἢ εἴαν τε ἡμέτερα). Ибо виновникъ всего прекраснаго есть Богъ—какъ достигаемаго чрезъ завѣты древній и новый, такъ и чрезъ послѣдованіе философіи... потому что и она также руководила эллиновъ (σοβ τὸ ἑλλη-

1) Strom. VI, 17: „ἡ φιλοσοφία ἐκ τῆς θείας γραφῆς τὸ ἐμπόρευμα λαβοῦσα ἐν ὀλίγοις φαντάζεται“ — O. Stählin. Clemens Al. B. II, p 508

2) VI, 17. O. Stählin. B II, p 510.

3) Strom. VI, 17 „εἰκότως οὖν Ἰουδαίους μὲν νόμος (т е. δεῖσται... или δεώρηται), Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μεχρὶ τῆς παρουσίας, εὐτεῦθεν δὲ ἡ κλήσις ἢ κα-θολική“. O Stählin. II, p. 514

4) Str VI, 17, O. Stählin II, p. 515.

5) Притч. III, 23.

νικόν) ко Христу, какъ законъ евреевъ“¹⁾.)—Однако сказаннаго не было достаточно, чтобы уничтожить всякое подозрѣніе противъ христіанства со стороны образованныхъ лицъ. Мало было слышать, что христіанство признаетъ высокое историческое значеніе за греческой философіей; важно было знать, какъ относится христіанство къ наукѣ, образованію, знанію вообще, тѣмъ болѣе среди христіанъ были такіе, которые „не удостоиваютъ касаться—ни философій, ни діалектики“ и требуютъ „одной только простой вѣры“²⁾ (μόνην δὲ καὶ φιλήν τὴν πίστιν). Климентъ отнюдь не раздѣляетъ такого мнѣнія „нѣкоторыхъ“ (ἕνιοι) христіанъ. Онъ отстаиваетъ вообще значеніе науки, которая облагораживаетъ человѣка, ибо „посредствомъ занятія науками душа очищается отъ чувственности, возбуждается и изощряется такъ, что можетъ уже судить и объ истинѣ“³⁾ Наука, образованіе помогаетъ защищать истину отъ искаженія ея со стороны—астрологовъ, маговъ, различныхъ поэтовъ⁴⁾.)—Эти и подобныя разсужденія должны были дать достаточный отвѣтъ всѣмъ тѣмъ, кто истинно недоумѣвалъ по поводу отношенія христіанской религіи къ знанію вообще. Ближайшимъ же образомъ Клименту предстояли гностики, которые такъ унижали вѣру и наоборотъ гордились своимъ гносісомъ. Истинный взглядъ на вѣру и знаніе и нужно было Клименту установить.

Вѣра по своему существу есть „согласіе“ (συγκατάθεσις)⁵⁾ нашего сознанія на признаніе предметовъ невидимыхъ сверхчувственныхъ и бытія Бога. Такое признаніе сверхчувственнаго бытія возможно потому, что въ нашей душѣ есть какъ бы отраженіе высшаго божественнаго міра, на-

1) Strom I, 5: „ἐπαυδοῦσθε γὰρ καὶ αὐτῆ (sc. φιλοσοφία) τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοῦς Ἑβραίουσ; εἰς Χριστόν“.—O. Stählin B. II, p. 17—18.

2) Strom I, 9; Stählin. II, p. 28.

3) Strom. I, 6; cp. I, 9. Stählin. II, 22, 29.

4) Strom. II, 1; cp. I, 6, 9. O. Stählin. II, p. 114.

5) Strom. II, 2; O. Stählin. II, 117.

мекъ на него, какъ истинный мѣръ (хат' ἔμφασιν ἀληθείας). Вотъ это-то отраженіе въ нашей душѣ, какъ въ зеркалѣ, верховнаго существа и служить исходнымъ пунктомъ вѣры¹⁾. Отсюда эллинское изреченіе „γνώθι σκότην“ получаетъ глубокий, мистическій смыслъ²⁾. Однако „мы видимъ нынѣ какъ бы чрезъ зеркало“ (ὡς δι' ἐσόπτρου)—выражаетъ Климентъ³⁾ свою мысль текстомъ апостола,—т. е. неясно. Поэтому нужно собственное и значительное усиленіе (ср. Мс. XI, 12), чтобы „облечь“ невидимое въ опредѣленный образъ и дать чрезъ то основу надѣющимся⁴⁾. Необходимо въ нѣкоторомъ родѣ обладаніе „физическимъ искусствомъ“ (τέχνη τις φυσική)⁵⁾, чтобы „созерцать“ въ душѣ мѣръ высшій, чтобы придать нашей душѣ „уши“, тонкій слухъ, для воспріятія впечатлѣній горняго міра⁶⁾. Поэтому Самъ Господь говорилъ (Мс. XI, 15): „имѣяй уши слышати да слышитъ“⁷⁾ Это „физическое искусство“ для происхожденія вѣры имѣетъ то же значеніе, какъ способность воспріятія, желаніе воспріять, а потомъ отсюда являющійся навыкъ—во всякомъ дѣлѣ и занятіи. Самое превосходное обученіе будетъ безплоднымъ, если ученикъ не хочетъ его воспріять; нѣтъ пользы и отъ пророчества, если слушатели не повинутся ему⁸⁾.—Все сказанное касается субъективной подго-

¹⁾ Strom. I, 19; O. Stählin II, 60. Въ Протрептикѣ есть болѣе выразительныя мѣста (с, VI, VIII и X), свидѣтельствующія о сродствѣ нашей души съ Богомъ, которое влечетъ ее къ признанію Бога. См. у проф. *Попова*. Вѣра и ея отношеніе къ христіан. знанію по ученію Климента Алекс. Кіевъ 1887, стр. 11.

²⁾ Strom. II, 15, O. Stählin. II, p. 150.

³⁾ Strom. I, 19; O. Stählin. II, 60.

⁴⁾ Климентъ приводит II, 3 (Stählin. II, p. 117) извѣстный текстъ апостола—Евр. I, 1—2, 5

⁵⁾ Strom. II, 6; Stählin II, 126.

⁶⁾ Ср. Strom. V, 1: „γνώστικοί δὲ οὐ λόγῳ, ἐργα ἀπογράψμενοι, ἀλλ' αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ“...: πιστις δὲ ὅσα ψυχῆς“. Stählin, II, p. 326.

⁷⁾ Strom. II, 6; V, 1. Stählin. II, 126; 326.

⁸⁾ Strom. II, 6; Stählin. II, 126.

товки къ воспріятію спасительной вѣры. Самая же вѣра (происходитъ) отъ слышанія (ἐξ ἀκοῆς), а слышаніе чрезъ реченіе Божіе (διὰ ῥήματος Θεοῦ), т. е. отъ проповѣди—цитируетъ въ данномъ случаѣ Климентъ¹⁾ слова пр. Исаи (ЛШ, 1) и ап. Павла (Рим. X, 16). Слыша проповѣдь, чело-вѣкъ какъ бы „соглашается“ на принятіе предмета ея. Возвѣщаемая истина дѣйствуетъ на внутреннее чувство божественнаго, подобно магниту, притягивающему желѣзо (II, 6). Между проповѣдникомъ и слушателемъ тотчасъ же устанавливается созвучіе и гармонія между присущимъ его душѣ и сознаваемымъ имъ и проповѣдуемою истинною (V, 1). Полученная такимъ образомъ вѣра является „первымъ шагомъ ко спасенію“²⁾.

Уже изъ сказаннаго видно, что *вѣра есть актъ всеобщій и свободный*. Оттѣнить эти положенія Клименту приходилось въ видахъ полемики съ гностиками. „Валентиніане желаютъ, чтобы вѣра находилась у насъ простыхъ, у нихъ же, спасаемыхъ по природѣ, гносисъ, соотвѣтственно преимуществу отличнаго сѣмени“³⁾... О вѣрѣ, предопредѣленной (καχωρῆσμένην πίστῶς), о вѣрномъ избранномъ и спасенномъ по природѣ (φύσει πιστῶν καὶ ἐκλεκτῶν... ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς... φύσει σωζομένων) учили и василидіане и другіе гностики⁴⁾.—Вопреки гностикамъ, Климентъ указываетъ, что вѣра—единственное и общее (κοινὴ πίστις) для всѣхъ основаніе для спасенія, ибо всѣмъ труждающимся и обремененнымъ и вѣрнопоклоняю-

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Strom. II, 6: „ἢ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεοῖς ἢ πίστις“... Stählin. II, 129. Νεοῖς—собственно означаетъ—наклонъ, склоненіе въ какую либо сторону. Выраженіе образное, указывающее на то, что чело-вѣкъ, становясь вѣрующимъ, измѣняетъ свое горделивое, самодовлѣющее состояніе и въ смиреніи склоняется, наклоняется предъ вѣрою.

³⁾ Strom II, 3: „οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὴν μὲν πιστὴν τοῖς ἀπλοῖς ἀπονεύ-μαντας ἡμῖν, αὐτοῖς δὲ τὴν γνῶσιν τοῖς φύσει σωζομένοις κατὰ τὴν τοῦ διαφερόντος πλκονεξίαν σπέρματος ἐνοπάρχειν βούλονται“. Stählin. II, p 118.

⁴⁾ Str. V, 1; II, 3; VI, 16, Stählin. II, 327, 118, B. III, p. 71, 73.

щимся Господь говорилъ: „вѣра твоя спасла тебя“ ¹⁾. Затѣмъ, вѣра не есть Божіе предопредѣленіе для нѣкоторыхъ низшихъ, но именно Божій даръ, свободно принимаемый человѣкомъ ²⁾. Богъ, посылая человѣку свой даръ, не *принуждаетъ* его принять Его, а *убѣждаетъ* (πειθει, οὐ βιάζεται) ³⁾. Отсюда получается „вѣра, (какъ) разумное согласіе свободно дѣйствующей души“ (ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικῆ συγκατάθεσις ἢ πίστις) ⁴⁾. Такая то свободная вѣра и является основаніемъ нашего спасенія ⁵⁾.

По ученію Климента, вѣра не можетъ и не должна оставаться въ такомъ видѣ, въ какомъ она является, при своемъ происхожденіи, или вначалѣ. „Вѣра есть нѣкоторое благо, находящееся внутри (πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετον τ' ἐστὶν ἀγαθόν). Посему нужно, чтобы отъ этой вѣры, производимый и въ ней умноженный, по благодати Бога, возрасталъ, насколько возможно, гносисъ о Немъ“ ⁶⁾, т. е. познаніе о Богѣ. Въ словахъ апостола: „правда Божія въ немъ открывается отъ вѣры въ вѣру (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν—Рим. IV, X)—Климентъ находилъ указаніе на двойную вѣру (διττὴν πίστιν), если угодно, одну, допускающую умноженіе и усовершенствованіе ⁷⁾. „Слово (Сынъ Божій) не желаетъ, чтобы увѣровавшій остался безъ движенія въ отношеніи къ истинѣ и бездѣятельнымъ. „Ищите, говорить, и обратитесь“ ⁸⁾. Вѣра способна къ такому постепенному возрастанію: это горчич-

¹⁾ Str. V, 1: „ἡ μὲν γὰρ κοινὴ πίστις καθάπερ θεμέλιος ὑπόκειται“... Stählin, II, 327.

²⁾ Str. I, 7: „Ἄμφω γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας, χάρις δὲ ἡ πίστις“... Stählin, II, 25; ср. Str. II, 2.

³⁾ Str. VII, 2; Stählin, III, p. 6.

⁴⁾ Str. V, 1; Stählin, II, 327. Ср. „πρόληψις ἐκούσιος“. Str. II, 2, Stählin, II, 117.

⁵⁾ Str. II, 3f: „τὸν θεμέλιον τῆς σωτηρίας, τὴν ἐκούσιον πίστιν“... Stählin, II, 119.

⁶⁾ Str. VII, 10; Stählin, III, 40.

⁷⁾ Str. V, 1; Stählin, II, 327.

⁸⁾ Str. I, 10; Stählin, II, 33.

ное зерно, могущее развернуться въ величественное дерево ¹⁾). Вотъ на этомъ то пути постепеннаго возрастанія христіанская вѣра приходитъ въ соприкосновеніе съ гносисомъ и вступаетъ съ нимъ въ неразрывную связь.

Вѣра, по своему существу, близко родственна гносису, ибо она есть „основаніе истины“ (κρηπίς ἀληθείας ²⁾), „путь къ истинѣ“ („...τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας, ἑδὸς δὲ ἡ πίστις“ ³⁾). Больше того, „*вѣра есть, такъ сказать, сокращенное знаніе необходимо*“ („ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομος ἐστίν, ὡς εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γινῶσις“) ⁴⁾). Отличіе ея отъ гносиса заключается въ томъ, что „вѣра есть свободное предвосхищеніе (πρόληψις т. е. истины о предметѣ, предшествующее научному изслѣдованію его), благочестивое согласіе, осуществленіе ожидаемаго и увѣренность въ невидимомъ, по божественному апостолу“ ⁵⁾). Но на такой ступени, гдѣ можетъ имѣть мѣсто въ значительной степени субъективный элементъ, вѣра не должна оставаться. Человѣкъ, такимъ образомъ вѣрующій, подобенъ дитяти, еще не изучившему слова, чрезъ которое увѣровалъ и дѣйствуетъ, и не въ состояніи дать основательный отчетъ въ своей вѣрѣ (ср. Евр. V, 13—14). Между тѣмъ апостолъ сказалъ: „вся испытайте (δοκιμάζετε), хорошаго держитесь“ (1 Сол. V, 21) ⁶⁾). Слѣдовательно, вѣра нуждается въ просвѣщеніи разума, въ дальнѣйшемъ раскрытіи, логическомъ развитіи и обоснованіи. Вотъ *поскольку въ вѣру вносится элементъ логическій, спекулятивный*—она переходитъ въ знаніе, *становится гносисомъ*. „Гносисъ есть сильное и твердое доказательство воспринятаго чрезъ вѣру, благодаря господ-

¹⁾ Str. V, 1; Stählin II, 327.

²⁾ Str. II, 6; Stählin II, 129.

³⁾ Str II, 2, Stählin. II, 114—115.

⁴⁾ Strom, VII. 10, Stählin III, p. 42

⁵⁾ Str II, 2 „πίστις δὲ. πρόληψις ἐκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις. ἐπιζοιμένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἐλεγχος οὐ βλεπομένων“. Stählin. II, 117

⁶⁾ Str I, 11; Stählin II, 34.

ствующему учению устрояющей вѣру на незыблемомъ основаніи и вмѣстѣ съ знаніемъ сообщающей ей разумность“¹⁾. Въ этомъ случаѣ гносисъ увѣнчиваетъ вѣру и знаменуетъ совершенно вѣрующаго человѣка—христіанина. „Гносисъ есть, такъ сказать, нѣкоторое совершенство человѣка (τελειωσις τις ἀνθρώπου), какъ человѣка, восполняемое знаніемъ божественныхъ вещей, соответствующее нравамъ, жизни и слову, согласное съ самимъ собою и божественнымъ словомъ, ибо чрезъ него усовершенствуется вѣра... (διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις)²⁾.—Имѣя въ виду ложное учение еретиковъ о гносисѣ, какъ дарѣ Бога только немногимъ изъ вѣрующихъ, именно пневматикамъ, Климентъ замѣчаетъ, что созерцаніе, укрѣпляющее вѣру³⁾, гносисъ, какъ средство усовершенствованія ея—доступны и даже составляютъ обязанность всѣхъ вѣрующихъ: мужчины и женщины, рабы и свободные, варвары и эллины—всѣ призваны къ христіанскому знанію; всѣмъ живущимъ по христіанскимъ нравамъ, позволительно принимать участіе въ христіанской философіи⁴⁾.—Отчасти въ видахъ полемики съ гностиками, отчасти по существу дѣла, Климентъ и подробно выясняетъ отношеніе между вѣрою и гносисомъ. То обстоятельство, что гносисъ является въ нѣкоторомъ отношеніи усовершенствованіемъ вѣры—не унижаетъ вѣры, не низводитъ ея на низшее положеніе въ сравненіи съ гносисомъ. Конечно, гносисъ въ указанномъ отношеніи больше вѣры⁵⁾. Правда, также, что вѣра есть основа, а гносисъ—корона. Однако вопреки симметріи по положенію и по виду (ср. основа, корона), но по существу-то—не гносисъ, а вѣра является господствующимъ

1) Str. VII, 10: „ἡ γνῶσις δὲ ἀποδείξις τῶν διὰ πίστει· παρελημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας· ἐποικοδομουμένη τῇ πίστι εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ’ ἐπιστήμης (καὶ) καταληπτόν παραπέμπουσα“. Stählin, III, p. 42.

2) Strom. VII, 10; Stählin, III, p. 40.

3) Str. I, 11; Stählin, II, p. 33.

4) Str. IV, 8; Stählin II, 275; Cp. Str. VII, 2, Stählin III, p. 9.

5) Str. VI, 14. „Ἰλλεον ἐστὶ τοῦ πιστεύειν τὸ γῶναι“. Stählin, II, p. 487.

началомъ. Будучи сокращеннымъ знаніемъ всего необходимаго, вѣра—главнѣе знанія и составляетъ критерій для него¹⁾. Поэтому, справедливо сказалъ Аристотель—Климентъ въ данномъ случаѣ соглашается съ нимъ,—что „вѣра есть сужденіе (κρίμα) о томъ—насколько истинно то или другое—(сужденіе), сопровождающее знаніе“²⁾. Значитъ, все въ зародышѣ дано въ вѣрѣ; она въ потенціи содержитъ формы самыя высокія, гносисъ самый возвышенный.—Но важнѣе всего въ вопросѣ объ отношеніи вѣры къ знанію то, что у нихъ одинъ и тотъ же источникъ и слѣдовательно одно и то же содержаніе: это божественное откровеніе, содержащееся въ свящ. писаніи и преданіи³⁾, хранимыхъ въ церкви. Въ виду этого и истинный гносисъ можетъ быть только „ἐκκλησιαστικὴ γνῶσις“⁴⁾ и содержится онъ—какъ „точнѣйшій“ „въ единой истинной и древней церкви“⁵⁾. Кромѣ того христіанскій гносисъ не есть лишь интеллектуальное явленіе, а стоитъ въ тѣсномъ соприкосновеніи съ нравственной жизнью, знаменуя совершеннаго человѣка, какъ живущаго въ согласіи съ словомъ Божиимъ и добрыми установленіями въ жизни⁶⁾. Поэтому гносисъ поставляется въ числѣ тѣхъ христіанскихъ добродѣтелей, во главѣ которыхъ поставляется вѣра⁷⁾. Отсюда и возможно, что христіанскій гностикъ можетъ кончить или „научнымъ созерцаніемъ“ или „нравственнымъ подвигомъ“⁸⁾. Вслѣдствіе этого происходитъ полное объеди-

¹⁾ Str. II, 4: „Κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἢ πίστις καὶ ἐστὶν αὐτῆς κριτήριον“. Stählin. II, 120.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Str. VII, 16; Stählin. III, 66—74.

⁴⁾ Str. VII, 16; Stählin III, 69, 73.

⁵⁾ Str VII, 15: „...ἐν μόνῃ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ ἢ τε ἀκριβεστάτῃ γνῶσις“. Stählin III, 65.

⁶⁾ Strom. VII, 10, см. выше, стр. 776, прим 1-е.

⁷⁾ Str, II, 1. Stählin II, 113.

⁸⁾ Str. VII, 16: „τέλος γὰρ οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ το γε ἐνταῦθα διίπτον, εφ' ᾧ μὲν ἡ θεωρία ἢ ἐπιστημονικῆ, ἐφ' ᾧν δὲ ἡ πράξις“. Stählin III, 72.

неніе между вѣрою и гносисомъ, какъ между двумя сторонами одного и того же предмета: нѣтъ ни знанія безъ вѣры, ни вѣры безъ знанія („οὐτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως· οὐδ' ἡ πίστις ἄνευ γνῶσεως“ 1). Гностикъ какъ бы пригвожденъ къ вѣрѣ 2) Поэтому можно сказать: „есть знаніе вѣрующее и вѣра знающая по нѣкоему божественному согласію и взаимному сопутствованію“ 3).

Изложенное ученіе Климента Алекс. о вѣрѣ и гносисѣ, по нашему мнѣнію, стоитъ въ полномъ согласіи съ свящ. писаніемъ и въ частности съ ученіемъ ап. Павла—и съ древней христіанскою письменностію 4). Поэтому мы не можемъ согласиться съ проф. К. Д. Поповымъ, дѣлающимъ упрекъ Клименту въ томъ, что будто бы онъ, вопреки ученію ап. Павла, нѣсколько принижаетъ вѣру 5).—Тѣмъ болѣе, мы не можемъ признать правильности взгляда, высказаннаго В. Шульцъ 6), что будто бы для гностика Климента „былъ совершенно коротокъ путь къ принятію языческихъ и гностическихъ ученій въ христіанскую теологію“, что его ученикъ Оригенъ пошелъ этимъ путемъ и „самъ былъ въ извѣстномъ смыслѣ гностикомъ“. Равнымъ образомъ ни на чемъ не основано обвиненіе Климента со стороны Haken-

1) Str V, 1; Stählin. II, 326.

2) Str. II, 11: „πέπηγεν οὖν τῇ πίστει ὁ γνωστικός“ Stählin II, p 140,

3) Str. II, 4: „πιστῆ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστῆ δὲ ἡ πίστις θεῶν τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀντακολουθίᾳ γίνεται“. Stählin. II, 121.

4) „Александрійцы, говоритъ Липсій (Allgemeine Encyclopädie, I, S 247), не смотря (?) на свой гносисъ, соглашаются съ практическими церковными дѣятелями—Иринеемъ, Тертуллианомъ и др. въ томъ, что они противопоставляютъ правило вѣры, какъ совокупность историческаго общаго сознанія церкви—идеализирующимъ спекуляціямъ гностическихъ системъ“.

5) Тертуллианъ, его теорія христіан. знанія, стр. 41. Впрочемъ въ своей рѣчи „Вѣра и ея отношеніе къ христіан. знанію по Клименту Алек“ проф. Поповъ уже не повторяетъ этого упрека, а лишь замѣчаетъ (стр. 34), что Климентъ излишне подчеркиваетъ значеніе образованія въ дѣлѣ вѣры.

6) W. Schultz. Documente der Gnosis, p XXI, XII.

schmidt'a ¹⁾), будто бы Климентъ училъ „о тайномъ преданіи“. Ученіе Климента о вѣрѣ и знаніи вполнѣ раздѣлялъ его ученика Оригенъ ²⁾). Поэтому ученіе Климента принято называть вообще александрійскимъ гносисомъ въ отличіе отъ еретическаго. Существенное различіе ихъ, какъ видимъ изъ предшествующаго, заключается въ томъ, что еретики гностики понимали гносисъ *физически*, относя его къ натуральному одаренію нѣкоторыхъ людей и противопоставляя его вѣрѣ; тогда какъ александрійцы рассматриваютъ гносисъ, какъ *свободный нравственный актъ*, покоющійся на вѣрѣ и доступный всѣмъ вѣрующимъ ³⁾).

Гарнакъ, сравнивая писанія Климента Алекс. съ твореніями св. Иринея и антигностическими сочиненіями Тертуліана, приходитъ къ выводу, что Климентъ „въ сравненіи съ Иринеемъ и Тертуліаномъ въ извѣстномъ отношеніи представляетъ болѣе древнюю точку зрѣнія (älteren Standpunkt); сѣя стоитъ въ срединѣ между ними и Іустиномъ“. Высказывая далѣе то несомнѣнно вѣрное положеніе, что исповѣданіе вѣры, т. е. *regula fidei*, какъ и собраніе въ канонъ книгъ—далеко не во всѣхъ церквахъ явились одновременно, Гарнакъ ⁴⁾ утверждаетъ, что Климентъ не имѣлъ еще *regula fidei*, развившагося изъ крещальнаго символа, подобно тому, какъ это было на лицо уже въ римской церкви; что „книги, которыя онъ обозначаетъ, какъ τὸ εὐαγγέλιον и οἱ ἀπόστολοι, считаются имъ правда боговдохновенными, но онѣ не образуютъ еще у него строго опредѣленнаго собранія (sie bilden für ihn keine festgeschlossene Sammlung“): что, наконецъ, „іерархія для Климента въ понятіи о церкви не имѣетъ еще

¹⁾ Die Anfänge, s. 141.

²⁾ См. напр противъ Цельса I, 9

³⁾ Ср. *Hackenschmidt*. Die Anfänge des catholischen Kirchenbegriffs. s. 134.

⁴⁾ *A. Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Aufl. Tübingen. 1909 B. I. 368. 367. 391. 413 и 413, 3; 404, анн. 405, анн

никакого значенія“ (Die Hierarchie hat dem Clemens für den Kirchenbegriff noch keine Bedeutung); для него „гностики суть высшая ступень въ церкви“; въ особенности „весьма важно, что Клименту Алекс. еще совершенно чужда теорія о значеніи епископовъ для константированія истины церковнаго христіанства“. Словомъ, въ своихъ воззрѣніяхъ и въ церковной практикѣ „Климентъ представляетъ еще очень древнюю ступень, въ то время какъ ко времени Оригена переворотъ завершился“.—Но прежде всего, самъ Гарнакъ долженъ согласиться съ Каспари, Кунце и Лоофсомъ въ томъ, что подъ названнымъ у Климента ²⁾—*ἡ περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογία*—нужно понимать именно крещальное исповѣданіе вѣры. Только Гарнакъ въ данномъ случаѣ хочетъ подвергнуть сомнѣнію имъ же принятый выводъ—замѣчаніемъ вѣрнымъ, но не идущимъ къ дѣлу: „было ли оно формулировано,—это спорно и не можетъ быть рѣшено на основаніи даннаго мѣста“. А затѣмъ у Климента есть, напр., такое замѣчательное мѣсто. „Истинный гностикъ для насъ только такой, кто состарился въ (тѣхъ) писаніяхъ, сохраняетъ апостольскіе и церковные догматы (*τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν . ὀρθοτορίαν τῶν δογμάτων*), правду въ жизни по евангелію, доказательства, найденныя чрезъ знаніе, въ согласіи съ закономъ и пророками Господа (*ὑπὸ σοῦ κυρίου ἀπὸ τῆ νόμου καὶ προφητῶν*)“. Гностикъ слѣдуетъ въ словахъ и дѣлахъ „преданію Господа“ (*τῇ τοῦ κυρίου... παραδόσει*) ³⁾ У Климента есть выраженіе „ὁ κανὼν τῆς πίστεως“ ⁴⁾,—ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας или ἐκκλησιαστικός—(Str I, 19; VI, 15, 18; VII, 7, 15, 16 ⁵⁾);—ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας—(Str. IV, I; VI, 15; VII, 16 ⁶⁾). Гарнакъ, разумѣется, не мо-

¹⁾ A. Harnack. Lehrbuch, s. 367—368, anm.

²⁾ Strom VII, 15; Stählin. III, p. 64.

³⁾ Strom. VII, 16 Stählin. III, p. 73.

⁴⁾ Str. IV, 15; Stählin II, 292.

⁵⁾ Stählin II, 61, 495. 517; III, 31. 64, 74.

⁶⁾ Stählin. II, 249, 494, 498; III, 67.

жетъ отрицать всего этого. Онъ только указываетъ на то, что „Климентъ не чувствуетъ никакой нужды изложить, въ чемъ же состоитъ этотъ церковный канонъ“¹⁾. Но требовать, чтобы Климентъ хотя и „безъ всякой нужды“ (ср. keine Nöthigung) все-таки изложилъ свой „канонъ вѣры“—черезчуръ педантично и заключать отсюда объ отсутствіи у Климента опредѣленнаго „канона“—слишкомъ не основательно. Въ числѣ писаній Климента Евсевій²⁾ упоминаетъ „Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς ἰουδαίῳ τοντος“. Нельзя подъ этимъ не сохранившимся до насъ „церковнымъ канономъ“ понимать правило о времени празднованія пасхи противъ четырехдесятниковъ, ибо у Климента было специальное сочиненіе: „Περὶ τοῦ πάσχα“; естественноѣе понимаетъ подъ нимъ „церковный канонъ вѣры“³⁾. Но не говоря уже объ этомъ, вполне достаточно заключать о существованіи у Климента „правила истины (такъ и Иринея наз. regula fidei), если онъ исповѣдуетъ самую тѣсную связь своего канона съ ученіемъ и преданіемъ Христа, полученнымъ отъ апостоловъ чрезъ древнихъ „пресвитеровъ“, и утверждаетъ, что „истинный гносисъ (содержится) только въ одной истинной и древней церкви“⁴⁾.—Доказательствомъ того, какъ неосновательно отъ одного какого ниб. сочиненія древняго писателя требовать точнаго отвѣта на всякій занимающій насъ въ настоящее время вопросъ о христіанской древности—можетъ служить слѣдующее обстоятельство. Въ „Строматахъ“ Климентъ вѣтъ также опредѣленнаго указанія на то, имѣлъ ли онъ у себя канонъ свящ. новоз. книги и въ какомъ объемѣ. Между тѣмъ, оказывается, по убѣдительному свидѣтельству Евсевія⁵⁾, онъ занятъ былъ вопросомъ о канонѣ новозавѣтныхъ книгъ

1) *Harnack. Lehrbuch*, s 369, anm. 1.

2) *Цер. Ист.* VI, 13.

3) Ср. *P. Batiffol. L'eglise naissante*, p. 298.

4) *Str.* VII, 15; *Stählin* III, 65. См греческ. текстъ стр. 777, прим. 3.

5) *Евсевій. Цер. Ист.* VI, 14.

въ своихъ несохранившихся до насъ—„Очеркахъ“ (Ἰστορικῶν βιβλίων); причемъ, излагая канонъ новозавѣтныхъ книгъ въ полномъ видѣ, не опуская и спорныхъ тогда Іудина и прочихъ соборныхъ посланій, посланія къ Евреямъ, посланія Варнавы и т. н. откровения Петра, Климентъ даетъ свѣдѣнія о происхожденіи этихъ книгъ и свои обоснованныя заключенія. Онъ, напр., въ согласіи съ Папіемъ Іерапольскимъ (ср. Евсевій Цер. Ист. III, 39), говоритъ, что евангеліе Марка представляетъ собою изложеніе проповѣди ап. Петра, а зная объ отрицаніи многими (напр. въ римской церкви) подлинности посланія къ Евреямъ, Климентъ входитъ въ очень подробныя и хорошо обоснованныя разсужденія о сходствѣ изложенныхъ въ немъ мыслей, даже „оттѣнковъ выраженій“ съ рѣчами ап. Павла въ книгѣ Дѣяній, остроумно разсуждаетъ объ отсутствіи въ его надписаніи имени Павла и т. д. При этомъ онъ примыкаетъ къ „преданію древнѣйшихъ пресвитеровъ“, къ числу которыхъ, конечно, принадлежалъ Папій и Пантенъ, или въ другомъ мѣстѣ положительно названы—Мелитонъ, Иринея и др. 1).—Очевидно, имѣя въ виду привнесеніе въ канонъ у Климента посланія Варнавы и откровения Петра, Гарнакъ 2) замѣчаетъ, что во всякомъ случаѣ у него канонъ новоз. книгъ былъ еще въ процессѣ образованія (im Flusse). Замѣчаніе, разумѣется, вѣрное для всего конца II в., даже для III и начала IV, поскольку канонъ книгъ вполне опредѣлился только въ срединѣ IV в.; но какимъ образомъ Гарнакъ думаетъ имъ подтвердить свой основной выводъ о Климентѣ, что онъ стоялъ на низшей, болѣе древнѣй точкѣ въ сравненіи съ Иринеемъ—это рѣшительно не понятно.—Что касается третьяго кардинальнаго вопроса—признавалъ ли Климентъ цер. іерархію и въ особенности надѣленнаго особыми полномочіями епископа,—

1) *Евсевій. Цер. Ист. VI, 13* (самый конецъ).

2) *Harnack. Lehrbuch. I, s 393.*

то и въ данномъ случаѣ Гарнакъ ошибается. У Климента встрѣчаются такія разсужденія; „тотъ по истинѣ пресвитеръ церкви и истинный діаконъ по волѣ Бога, кто дѣйствуетъ и учитъ о Господѣ, ибо онъ не потому считается праведнымъ, что избранъ людьми (οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος) и что онъ пресвитеръ, но потому онъ праведенъ, что принадлежитъ къ пресвитерію (ἐν πρεσβυτερίῳ). И въ то время какъ на землѣ нѣтъ ничего почтеннѣе первой кathedra (προτοκαθεδρία), онъ возсѣдаетъ на 24-хъ тронахъ и судить народъ, какъ говорить Іоаннъ въ Апокалипсисѣ... Между тѣмъ и здѣсь (на землѣ) въ церкви преуспѣнія (αἱ προκοπαὶ) епископовъ, пресвитеровъ, діаконѳвъ—достигаютъ,—думаю—до подражанія ангельской славѣ и тому порядку (τῆς οἰκονομίας), который, какъ говорятъ писанія, ожидаетъ тѣхъ, кто ходитъ по слѣдамъ апостоловъ, живетъ въ совершенной праведности по евангелію. Будутъ восхищены, пишетъ апостолъ, на облакахъ тѣ сначала для исполненія служенія діаконскаго, потомъ поставленія въ пресвитеріѳ по преуспѣванію въ славѣ (ибо слава отъ славы разнствуетъ), пока наконецъ ни придутъ въ „совершеннаго мужа“¹⁾. Есть у Климента и другія подобныя мѣста съ ясно выраженнымъ ученіемъ о трехстепенной іерархіи²⁾. А вотъ очень ясное свидѣтельство объ епископѣ, какъ ставленникѣ апостоловъ. Именно Евге-

¹⁾ Strom. VI. 13: „αὗτος πρεσβύτερος ἐστὶ τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας καὶ διάκωνος ἀληθῆς τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως, ἐὰν τοιῇ καὶ διδάσῃ τὰ τοῦ κυρίου, οὐχ ὑπ' ἀνθρώπου χειροτονούμενος οὐδ', ὅτι πρεσβύτερος δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ' ὅτι δίκαιος ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος· καὶ ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρία μὴ τιμηθῆ, ἐν τοῖς εἴκοσι καὶ τέσσαρα καθέδεται ὑφ' ἑαυτῶν τὸν λαὸν κρίνων, ὡς φῆσιν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης. . . ἐπεὶ καὶ αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων μιμήματα, οἶμαι, ἀγγελικῆς δόξης κάκεινης τῆς οἰκονομίας τυγχάνουσιν, ἣν ἀναμένειν φαίνει αἱ γράφαι ὁ ἀπόστολος διακονήσιν μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα ἐγκαταταγῆναι τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ προκοπὴν δόξης (δόξα γὰρ δόξης διαφέρει), ἄριστον „εἰς τελειὸν ἀδελφὰ αὐξήσων““. Stahlin. II, p 485—486.

²⁾ Str VII, 1 (Stahlin. III, p. 4); III, 12 (Stahlin. II, 237). Есть подобныя свидѣтельства и въ другихъ сочиненіяхъ Климента, въ частности въ Педагогѣ

вій¹⁾ приводитъ изъ шестой книги „Очерковъ“ Климента такія его сообщенія: „Петръ, Іаковъ и Іоаннь хотя отъ самого Господа предпочтены были (т. е. другимъ ученикамъ), однако по вознесеніи Спасителя не стали состязаться о славѣ, но іерусалимскимъ епископомъ избрали Іакова праведнаго“. Въ Строматахъ Климентъ²⁾, говоря объ епископахъ, примѣняетъ къ нимъ слова апостола, что, при избраніи епископа слѣдуетъ обращать вниманіе, хорошо ли онъ управляетъ своимъ домомъ, а иначе—какъ онъ управитъ церковь (ср. 1 Тим. III, 4). Извѣстно Клименту и *объ ученіи, передаваемомъ незаписаннымъ по преемству (κατὰ διαδοχάς) отъ апостоловъ*³⁾.—Если такимъ образомъ Климентъ признавалъ и отстаивалъ въ борьбѣ съ гностицизмомъ существенные признаки церкви, какъ внѣшняго, канонически организованнаго института—правило вѣры, канонъ священныхъ книгъ, церков. іерархію съ епископомъ во главѣ (признавалъ церковь), какъ носительницу преданія по преемству отъ апостоловъ,—то значитъ не правъ Гарнакъ⁴⁾, когда пишетъ. „Вплоть до 15 гл VII кн. Строматъ Климентъ въ этомъ великомъ сочиненіи и въ Педагогѣ говоритъ о церкви въ духѣ посланія къ Ефесянамъ и Пастыря. она есть небесный образъ, который продолжается въ церкви, явившейся на землѣ, какъ своемъ отображеніи... Эмпирическое пониманіе церкви. въ силу котораго она есть институтъ истиннаго ученія, уже усвоено Климентомъ; но оно употребляется лишь въ полемикѣ, а не въ конечномъ выводѣ“ (соб. in den thetischen Ausführungen). Мы уже отчасти видѣли, какъ опредѣленно учить Климентъ „о единой истинной и древней церкви“⁵⁾, „объ апостольской

¹⁾ *Евсевій.* Цер. Ист. II, 1.

²⁾ Str. III, 12 „ἐπισκόπους δεῖν καθίστασθαι τοὺς ἐκ τοῦ οἴκου σιγῶν καὶ τῆς ἐγκλήσιας ὁπάσης προϊστασθαι μελετήσαντας“ Stahlin. II, p. 232.

³⁾ Strom. VI, 7. „ἡ γνῶσις δὲ αὕτη (ἡ) κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατὰ ἰσοπέδον“—Stählin. II, 462.

⁴⁾ *Harnack* Lehrbuch I, s. 412. 413.

⁵⁾ Str. VII, 15, Stählin. III, 65.

и церковной ортодоксіи“¹⁾, о „церковномъ гносисѣ“²⁾, о „каеолической церкви“³⁾. Здѣсь лишь кратко замѣтимъ, что собственно полемику съ гностицизмомъ Климентъ велъ по вопросу о вѣрѣ и гносисѣ, а не по вопросу о церкви, такъ что подчеркиваніе Гарнакомъ „полемическаго элемента“ должно отпасть.

Жестокой критикѣ точку зрѣнія Гарнака на Климента подвергаетъ католическій авторъ П. Батифоль⁴⁾. Онъ видитъ у Гарнака замаскированное стремленіе понять Климента, Оригена, даже всю греческую церковь⁵⁾ къ концу II в., какъ „протестантовъ“, отнеся „каеолическое“ лишь на счетъ Тертулліана и Иринея, то есть, латинской церкви—въ Римѣ, Лионѣ и Кареагенѣ. Батифоль съ грустью отмѣчаетъ, что къ пониманію Климента въ подобномъ смыслѣ склоняется даже католикъ, занимающій теперь мѣсто директора въ практической школѣ высшихъ знаній въ Парижѣ—De Faye⁶⁾.

Сказаннымъ мы считаемъ свою задачу по отношенію къ Клименту выполненною. Главная его цѣль—дать правильное съ христіан. точки зрѣнія рѣшеніе вопроса о гносисѣ и его отношеніи къ вѣрѣ, въ противовѣсъ ложному пред-

¹⁾ Str. VII, 16; Stählin. III, 73.

²⁾ Str. VII, 16; Stählin. III, 69, 73.

³⁾ Str VII, 16; Stählin. III, 75 Въ концѣ VI кн Стром. (VI. 18 Stählin. II, 518) Климентъ говоритъ о распространеніи христіанскаго ученія изъ Іудеи „ὅτι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην“.

⁴⁾ P. Batiffol L' Eglise naissante et le catholicisme, pp. 295—316, особ 309.

⁵⁾ P. Batiffol (p. 296) остроумно примѣчаетъ, что вѣдь Климентъ, прежде чѣмъ поселиться въ Александрію, объѣхалъ почти всю греческую церковь, значить—его ученіе отвѣчало всей греческой церкви.

⁶⁾ Послѣдній дѣйствительно пишетъ „христіанство Климента есть духъ, который вдохновляетъ его, руководить имъ и особенно часто опредѣляетъ его выборъ (изъ) элементовъ, заимствуемыхъ изъ философіи. Такое христіанство т. о. производитъ дѣйствіе, которое можно назвать *внутреннимъ и органическимъ*. Clement d' Alexandrie. Paris. 1906, p 318 (курсивъ автора).

ставленію дѣла со стороны гностиковъ. И мы изложили точку зрѣнія Климента.—Входитъ въ обсужденіе системы Оригена, ученика Климента, мы не считаемъ своею обязанностию. *Оригенъ отнюдь не стоялъ въ живой борьбѣ съ гностиками.* Да и не оставалось послѣ Иринея, Тертуллиана и Климента ни одного существеннаго пункта въ нападкахъ гностиковъ на христіан. церковь, который еще вынуждалъ бы представителей ортодоксіи къ отпору имъ. Для Оригена гностики имѣли значеніе, какъ люди недавняго прошлаго, подвергшіе христіанскую церковь и ея ученіе очень серьезному штурму, послѣдствія котораго еще не были вполнѣ ликвидированы, и самъ онъ въ виду этого чувствовалъ потребность дать систему христіанскаго ученія. Возложенную на себя задачу онъ выполняетъ, главнымъ образомъ, въ своемъ сочиненіи „О началахъ“, причемъ *достигнутые результаты борьбы противъ гностиковъ со стороны Иринея, Тертуллиана и Климента—дѣлаютъ исходною точкою своей системы.* „Церковная проповѣдь сохраняется, говоритъ онъ, передаваемая отъ апостоловъ по порядку преемства (*per successivonis ordinem ab apostolis tradita*) и пребывая даже донынѣ въ церквахъ: единственная, достойная вѣры только истина, которая ни въ чемъ не разногласитъ съ церковнымъ и апостольскимъ преданіемъ“.

Такимъ образомъ, св. Иринея (отчасти его ученикъ св. Ипполитъ), Тертуллианъ и Климентъ Александрійскій не только дали рѣшительный отпоръ гностицизму, указавъ на его ложь въ отношеніи къ историческимъ фактамъ христіанства и отмѣтивъ непослѣдовательность и даже противорѣчія въ его системахъ съ точки зрѣнія философской,—но и сообщили устойчивость церковной организаціи, опредѣлили принципы христіанской науки и дали первые опыты построенія ея. Словомъ, благодаря ихъ дѣятельности, не только была завершена каноническая организація церкви,

незаконченность которой дала возможность такъ быстро и широко распространиться гностицизму, но были заложены и твердыя истинныя основы самобытной христіанской науки, обладаніе которой хотя и въ превратномъ видѣ такъ надмевало гностицизмъ.

Теперь естественно возникаетъ вопросъ: благодаря чему возможенъ былъ столь быстрый успѣхъ въ развитіи церкви? вслѣдствіе чего дѣятельность названныхъ св. о. и писателей церкви была столь продуктивна; вѣдь мы видѣли выше ¹⁾, какъ несовершенна еще была организація церкви наканунѣ выступленія св. Иринея? Необходимость постановки подобнаго вопроса вызывается отчасти и неправильнымъ ученіемъ о возникновеніи католической церкви извѣстныхъ церковно-историческихъ школъ XIX в.: Неандеровой и Бауровой, коими католическая организація церкви рассматривается какъ явленіе внѣшнее, не вытекающее изъ природы христіанской религіи, какъ случайный продуктъ борьбы и взаимнаго вліянія языко—и іудео-христіанства и какъ средство и условіе успѣшной борьбы съ гностицизмомъ и монтеизмомъ ²⁾. Впрочемъ, разсужденія названныхъ школъ по данному вопросу имѣютъ интересъ болѣе историческій, чѣмъ жизненный и принципиальный. Поэтому мы не будемъ представлять подробнаго изложенія этихъ взглядовъ, а потомъ входить въ подробный же разборъ ихъ ³⁾. Послѣ того, какъ Ричль ⁴⁾ и его послѣдователь Гарнакъ ⁵⁾ доказали, что іудео—христіанство уже къ концу

¹⁾ См выше, стр 641 и дал

²⁾ См. нашу брошюру „Новые типы построения древней исторіи церкви“ Киевъ 1909, стр 12, 15, 27—29

³⁾ А кратко мы касались ихъ уже выше, см стр. 642 . Подробную схему изложенія подобныхъ воззрѣній на происхождение католической церкви, а затѣмъ опроверженія ихъ—все еще считать вужнымъ дать Ватифоль въ своемъ не разъ названномъ сочиненіи „L'eglise naissante“, pp 172—193

⁴⁾ См выше, стр 198 -199, прим 2 643—645

⁵⁾ См выше, стр тамъ же.

1-го в. утратило почти всякое значеніе въ церкви, тезису тюбингенской школы ¹⁾, доведенному до крайности особенно Швеглеромъ ²⁾—о борьбѣ іудео—и языко-христіанства и въ послѣд—апостольское время—былъ нанесъ рѣшительный и послѣдній ударъ. Остается, слѣдов. еще вопросъ о вліяніи гностицизма (и монтанизма) на образованіе каеолической церкви: было ли оно принципиальнымъ, т. ск, материальнымъ, или только формальнымъ. Опять таки и этотъ вопросъ можно считать оконченнымъ въ послѣднемъ смыслѣ, если пришедшая на смѣну тюбингенской школы Ричлианская въ лицѣ Гарнака ³⁾ заявляетъ: „Почти всѣ элементы, взаимодѣйствіе которыхъ мы называемъ каеолицизмомъ, были на лицо уже при переходѣ въ апостольскій вѣкъ“.

Теперь рѣчь идетъ о томъ, *каеолическая церковь св. Иринея и Тертуллиана* ⁴⁾ *стоитъ ли въ связи съ восточнымъ развитіемъ христіанства или же она есть продуктъ западнаго духа.* По-видимому, вопросъ рѣшается просто: если св. Иринея пришелъ на западъ съ востока, то значить, онъ принесъ и воплотилъ въ своемъ большомъ ересеологическомъ сочиненіи то пониманіе и развитіе христіанства, которое къ тому времени было достигнуто на востокѣ. Но дѣло въ томъ, что *прямыхъ историческихъ фактовъ* за восточное происхожденіе Иринея и болѣе или менѣе его продолжительное пребываніе тамъ не

1) См. выше, стр. 642—643

2) См. выше, стр тамъ же

3) Lehrbuch der Dogmengeschichte, s. 152. Курсивъ нашъ. „Fast alle Elemente, deren Zusammenwirken wir Katholicismus nennen, waren beim Uebergang in das apostolische Zeitalter schon vorhanden“

4) Въ вопросѣ о происхожденіи каеолической церкви въ борьбѣ съ гностицизмомъ большее значеніе приписывается Иринею и Тертуллиану, а не александрийцамъ, т е прежде всего Клименту; александрийцы только признали готовя каноническія нормы церкви, а не трудились надъ созданіемъ ихъ. Ихъ задача была другая, и объ этомъ мы уже сказали Поэтому въ дальнѣйшемъ можетъ быть рѣчь лишь объ организаторахъ каеол. церкви и—въ виду того, что Тертуллианъ слѣдуетъ во всемъ Иринею—главнымъ образомъ объ Иринеѣ.

имѣется. Правда, какъ мы видѣли выше, то и другое настоятельно постулируется, однако поступать—это не историческій фактъ; всегда есть возможность не соглашаться съ нимъ, или по своему перетолковывать его. Отсюда понятны такія слова Гарнака¹⁾—а это имя означаетъ добрую половину ученыхъ германскаго міра:—„Охотно говорятъ о „малоазійскомъ“ богословіи Иринея, требуютъ его (*vindicirt sie!*) уже у его учителей—Поликарпа и пресвитеровъ, восходятъ теперь назадъ къ апостолу Іоанну и ставятъ, хотя и робко, уравнение: Іоаннъ—Иринея. Черезъ эти спекуляціи (*sic!*) достигается не больше не меньше, какъ все, насколько теперь каеолическая доктрина является, какъ собственность „апостольскаго“ круга, а гностическое и антигностическое черезъ это исключается“. Слѣдовательно, Гарнакъ ослабляетъ обычную традиціонную связь св. Иринея съ малоазійскимъ богословіемъ и—что еще хуже—самое это богословіе въ сущности отрицаетъ, особенно его связь съ ап. Іоанномъ, ставя эпитетъ—апостольскій—въ кавычки. Въ этомъ случаѣ, по вопросу о происхожденіи каеолической церкви, симпатіи Гарнака наклоняются въ сторону римской церкви... „Къ концу III в, говоритъ Гарнакъ²⁾, развитіе... почти повсюду достигло до такого конечнаго пункта: каеолицизмъ, въ сущности въ томъ самомъ смыслѣ слова, какой мы еще сегодня соединяемъ съ нимъ, проникъ въ весьма большое число общинъ. Это уже теперь à priori вѣроятно, что такое преобразование христіанства... произошло подъ руководствомъ общины главнаго міроваго города—римской церкви, и что такимъ образомъ „римскій“ и „каеолическій“ съ самаго начала стояли въ особомъ отношеніи другъ къ другу“. Мы сказали—„симпатіи Гарнака“—именно такъ, ибо для выставленнаго тезиса фактовъ у него нѣтъ, что онъ и самъ

¹⁾ Lehrbuch, I, s. 558, anm. 2.

²⁾ Lehrbuch I, s. 480—481.

сознаетъ, говоря: „Можно противъ этого тезиса возразить а *l'origine*, что онъ не подтверждается прямыми свидѣтельствами (*durch directe Zeugnisse*)“... Однако путемъ выводовъ Гарнакъ старается внушить, что такія доказательства есть; но нему, будто бы, „можетъ быть доказано, что всѣ элементы, которые составляютъ (соб. *begründen*) каеолицизмъ, впервые получили свою твердую чеканку (*Ausprägung*) около 190 г. въ римской общинѣ, тѣсно связанной (все таки!) съ малоазійскою церковью“. Подобная мысль о значеніи римской общины въ организаціи каеолической церкви доведена до крайности у Чирна и отчасти Зома. Послѣдній выводитъ изъ римской общины происхождение церковнаго права и вообще всего церковнаго устройства, заявляя: „Общее церковное устройство, и именно какъ Богомъ установленное, впервые образовалось въ Римѣ и (отсюда) распространилось на всѣ другія общины“¹⁾. У Чирна²⁾ встрѣчаемъ очень подробное и оригинальное развитіе данныхъ положеній.-- По его собственному заявленію (s. 215), исходнымъ пунктомъ его разсужденій является результатъ критики Ричля главнаго „заблужденія“ Тюбингенской школы, будто бы развитіе молодой христіанской религіи до II в. находилось въ зависимости отъ іудаизма; тогда-то, продолжаетъ Чирнъ, и выросла предъ церковно-историческою наукою задача изслѣдовать и изложить вліяніе языческаго духа народа, національно-греческихъ и римскихъ моментовъ на первыя времена христіанства³⁾. Противоположность обѣихъ націй, по мнѣнію Чирна, обнаруживается уже въ концѣ II в. въ

¹⁾ Kirchenrecht, s. 381.

²⁾ *Tschirn*. Die Entstehung der römischen Kirche im zweiten christlichen Jahrhundert (Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. XII. Hef II 1890—1891, ss 215 216. 217. 225 228.

³⁾ При этомъ Чирнъ приводитъ такое замѣчаніе изъ *Dogmengeschichte Harnack'a*. В I 2 Aufl, s. 43 f.: „на основѣ римской монархіи и греческой культуры развивается христіанская церковь“.

образованіи спекулятивной александрійской и реалистической западной римской школы... Начало римского вліянія, говоритъ онъ (s. 216), которое въ заключеніе создало епископскую церковь, лежитъ еще въ темнотѣ, потому что оно обнаруживается въ бессознательномъ, инстинктивномъ чувствѣ цѣлаго народа,—въ воззрѣніяхъ его, которыя врождены и потому едва ли могутъ быть ясно выражены. Эта темнота, которая лежитъ надъ происхожденіемъ римско-католическаго епископата, главнаго столпа этой церкви, благоприятствуетъ вѣрѣ въ божественный характеръ его... Основные принципы римской епископской церкви, образовавшейся во II в., суть—ученіе о преемствѣ традиціи; они должны быть, по Чирну, произведены изъ античнаго, древняго національнаго представленія... Такъ началась затѣмъ романизация христіанской религіи, перенесеніе государственной идеи на церковь (s. 217). Въ концѣ концовъ у Чирна получилось, что „каеолицизмъ есть ничто иное, какъ омоложеніе древнихъ національныхъ идей и представленій въ новой христіанской формѣ“ (s. 225). Въ связи съ этимъ гностицизмъ, какъ „острая эллинизация христіанства“ (по Гарнаку), представляется явленіемъ враждебнымъ романизму, находившимся въ сильной борьбѣ съ нимъ, изъ которой однако романизмъ вышелъ побѣдителемъ (s. 228).—Вотъ до какихъ крайностей доходятъ въ вопросѣ о происхожденіи каеолической церкви неумѣренные послѣдователи Гарнака. Къ чести послѣдняго нужно сказать, что онъ самъ отказывается отъ нихъ. Говоря о Зомѣ, который, по его сознанію, положилъ въ основу своего труда именно его пониманіе „каеолическое“ и „римское“ и пришелъ къ извѣстнымъ выводамъ объ устройствѣ и правѣ церкви, Гарнакъ¹⁾ замѣчаетъ: „по моему мнѣнію, это есть крайность“; а по поводу выводовъ Чирна онъ пишетъ: „авторъ принимаетъ

¹⁾ Lehrbuch, s. 480, anm. 1.

за спеціально римское кое-что такое, что свойственно всѣмъ христіанамъ, и что даже можетъ имѣть мѣсто во всякой религіи, если только она развивается.—Лучшимъ опроверженіемъ теоріи о господствѣ „римскаго“, при организаціи каеолической церкви, долженъ служить тотъ фактъ, что главный организаторъ церкви—св. Иринея, по своему происхожденію и образованію, принадлежитъ востоку. Правда, какъ мы выше видѣли, Гарнакъ неопредѣленными, двусмысленными и проническими фразами старается набросить тѣнь сомнѣнія на связь воззрѣній св. Иринея съ мало-азійской традиціей. Однако онъ въ этомъ случаѣ не встрѣчаетъ сочувствія даже въ средѣ своихъ благоразумныхъ учениковъ. Такъ Гольцъ ¹⁾ и Вернеръ ²⁾, касаясь генезиса воззрѣній св. Иринея, безъ всякихъ сомнѣній и колебаній поставляютъ его въ самую тѣсную связь черезъ Игнатія, Поликарпа, Папія и „древнихъ пресвитеровъ“ съ ученіемъ Іоанна Богослова и ап. Павла.

Гольцъ въ своей монографіи объ Игнатіи Антиохійскомъ указываетъ на зависимость его отъ ап. Павла и св. Іоанна Б.: „что Игнатій, утверждаетъ онъ, (s. 100) въ своемъ христіанствѣ стоитъ, подѣ влияніемъ Павла, это ясно и видно на каждомъ шагу. Онъ не только свободно говоритъ словами его посланій, но въ его писаніяхъ отражается самый духъ посланій Павла—I Коринѣ, быть можетъ, также—Римл. Галат. 2 Коринѣ. и Филипп.“ Раскрытію и доказательству этой мысли Гольцъ посвящаетъ около 19 стр. (100—118). Переходя къ опредѣленію зависимости св. Игнатія отъ Іоанна Б., Гольцъ замѣчаетъ: „мы постараемся прежде всего представить основныя черты христіанства Иг-

¹⁾ О диссертациі *E. Fr. Von der Goltz'a*—*Ignatius von Antiochien* (Texte und Untersuchungen. B. XII. II. 3. 1894) не разъ уже упоминалось выше.

²⁾ Объ изслѣдованіи *J. Werner'a*. „*Der Paulinismus des Irenaeus*“ (Texte und Untersuchungen. B. VI. II. 2. 1889) также говорилось выше.

натія, какъ мы ихъ нашли (т. е. въ 1-й части изслѣдованія 13—98), чтобы увидѣть въ нихъ отраженіе Іоаннова духа. Это дѣйствительно есть образъ мыслей 4-го евангелія—видѣть непосредственно въ плотскомъ духовное, въ историческомъ явленіи непосредственно вѣчное, божественное, во временномъ—внѣвременное, въ чловѣкѣ Іисусѣ—Бога,—какъ это дѣлаетъ Игнатій. Черезъ это подобнымъ же образомъ опредѣляется хринологія обоихъ: непосредственно черезъ Христа оба познаютъ Отца (s. 119)... Мы, слѣд., находимъ у Игнатія не только весь образъ мыслей, но и всю совокупность характерныхъ чертъ евангелія Іоанна и посланій, также цѣлый рядъ сходствъ въ отдѣльныхъ, частныхъ мысляхъ“ (s. 127) ¹⁾.—Поставивши Игнатія въ тѣсную зависимость отъ ап. Павла и Іоанна, и найдя „игнатіанское пониманіе христіанства богатѣйшимъ, чистѣйшимъ и полнымъ внутренняго достоинства (innerlich wert vollste—s. 151)“, Гольцъ задается вопросомъ (s. 151), у кого въ послѣдующее время имѣетъ мѣсто такое христіанство; продолженіе прямой линіи у апологетовъ Гольцъ рѣшительно отрицаетъ (ср. 150—151). Онъ находитъ, что „слѣды этого духовнаго теченія въ церкви совершенно теряются для насъ на пѣсколько десятилѣтій“... *„Свое собственное дальнѣйшее образованіе получаютъ воззрѣніе этого епископа (т. е. Игнатія), который придавалъ такое большое значеніе единенію съ церковью Христа и апостоловъ, ... въ теологій антиностическихъ отцовъ, въ особенности Иринея. У него находятся прежде всего важнѣйшія основныя черты игнатіанскаго образа мыслей въ такой же довольно прозрачной концепціи“* ²⁾. Такъ, богословское положеніе Иг-

¹⁾ Очевидно, въ виду извѣстной раціоналистической тенденціи относить написаніе евангелія Іоанна къ сравнительно позднему времени, Гольцъ (Ignatius. s. 118. 130. 138. 139—140, пытается доказать, что Игнатій зависимъ отъ ап. Іоанна не въ литературномъ отношеніи, т. е. не отъ его писаній, но въ образѣ мыслей, въ традиціяхъ одной школы.

²⁾ Goltz Ignatius, s. 156 Курсивъ нашъ

натія объ *σικωνία εἰς γαιὸν ἀνθρώπων*)¹⁾ Иринея усваеетъ и развиваетъ дальше; имъ обоимъ вообще свойствененъ хри-стоцентрический характеръ въ образѣ мыслей и обще имъ реалистически-мистическое пониманіе спасенія, которое приурочивается въ цѣльномъ міровоззрѣніи къ личности Христа, причемъ особое значеніе смерти и воскресенія не отодвигается на задній планъ. Вообще, замѣчаетъ Гольцъ²⁾, сродство въ основныхъ мысляхъ у Иринея съ Игнатіемъ столь значительно, что не можетъ быть сомнѣнія въ прямой исторической связи двухъ круговъ идей.—Вернеръ въ своей монографіи „Павлинизмъ Иринея“ исходитъ изъ такихъ основныхъ положеній: „Иринея въ своемъ полемико-ересеологическомъ главномъ сочиненіи цитируетъ Павловы посланія весьма часто и неоднократно ссылается на авторитетъ апостола; его теологія раскрывается въ павліанскихъ выраженіяхъ, а содержаніе ея, по-видимому, согрѣто павліанскимъ духомъ“ (s. I). Въ выводахъ Вернеръ³⁾ выражаетъ такіе результаты своего изслѣдованія: *„Что и какъ Иринея заимствуетъ въ павловыхъ посланіяхъ, соответствуетъ тенденціи его сочиненія и его основной точкѣ зрѣнія; но его точка зрѣнія и тенденція его сочиненія не подвергаются существенному вліянію цитации изъ посланій; Павловы посланія—не источникъ его воззрѣній, но доказательство для нихъ; онъ почерпаетъ не изъ нихъ, но ими прикрывается... Интересъ Иринея къ Павлу по первой линіи догматическій, а отнюдь не историческій, такъ что онъ не обладалъ пониманіемъ индивидуальности Павла и его точки зрѣнія“*. Отказывая Иринею въ глубокомъ пониманіи Павла⁴⁾, Вернеръ признаетъ однако самое

¹⁾ Ephes c. XX. Funk. 1906, p 86

²⁾ Goltz. Ignatius, s 159.

³⁾ J Werner. Der Paulinismus. 98—99. Sp. 104—105. (Курсивъ автора).

⁴⁾ Этимъ обстоятельствомъ не слѣдуетъ смущаться, во 1-хъ, потому, что апостолы были боговдохновенны, а о.о. церкви только бого-

тѣсное соприкосновеніе его съ нимъ (s—109) и видитъ въ его системѣ „*рѣшительный прогрессъ въ развитіи христіанства на анти-классической почвѣ*“¹⁾. Вопреки апологетамъ, Иринеѣ есть „теологъ, а не философъ; его „*теологія христоцентрическая*“, а у нихъ имѣетъ мѣсто „*логоцентрическое міровоззрѣніе*“²⁾. Выводы Вернера относительно богословія Иринея—сущности и генезиса его, какъ древнехристіанскаго, наименѣе подвергшагося, въ противоположность апологетамъ, влиянію со стороны классическаго міра—вполнѣ согласны съ Гольцемъ и очень важны для нашей точки зрѣнія³⁾.

просвѣщенны, такъ что по существу дѣла нельзя говорить объ адекватномъ пониманіи христіанскихъ истинъ тѣми и другими,—во 2-хъ потому, что въ подобномъ сравненіи ап. Павла съ Иринеємъ, будто бы не выгодномъ для послѣдняго, протестантскіе богословы и историки тенденціозны: имъ хочется всю полноту будто бы самого глубокаго пониманія ап. Павла приписать блаж. Августину (Ср. *Goltz, Ignatius, s 166 f.*), а Иринеѣ имъ непріятенъ и потому, что онъ есть главный каеоликъ.—Въ связи съ этимъ можно упомянуть о томъ наблюденіи, сдѣланномъ, кажется, раньше другихъ Ричлемъ, что Иринеѣ и другіе предшествовавшіе ему учителя христіанства понимали новый завѣтъ въ соотвѣтствіи и отчасти по противоположности съ ветхимъ, *какъ новый законъ*, а „такое пониманіе (соб. Meinung) ослабляетъ противоположность между закономъ и евангеліемъ, выясненную ап. Павломъ“ (*Al Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche 1857, ss. 306, 275—286, 280, 312—317*). Такую точку зрѣнія на христіанство, какъ новый законъ, высказанную, какъ бы безъ сознанія всей глубокой противоположности между закономъ и евангеліемъ—можно констатировать у Климента Рим (гл. XL, XLI и др.), у Варнавы (II: „*ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*“), у св. Іустина („Разговоръ съ Трифономъ, гл. XI: „новый законъ, положенный надъ закономъ, отмѣняетъ древнѣйшій“) и наконецъ у Иринея (IV, 9, 2: „*legisdatio quae in libertatem.. 12, 13 „praeserta in utroque testamenta“* и др.).

¹⁾ *Werner Paulinismus, s. 114. „einem entschiedenen Fortschritt in der Entwicklung des Christentums auf antik-classischen Boden“* (Курсивъ нашъ).

²⁾ *Ibidem, (Курсивъ автора).*

³⁾ Изъ другихъ положеній автора интересны для насъ его соображенія относительно канонизаціи посланій ап. Павла, будто бы Иринеѣ первый изъ церков. писателей употребляетъ Павловы посланія, какъ каноническія (s 1); до этого времени они будто бы были собственностью лишь отдѣльныхъ общинъ (s 16), процессъ канонизаціи при Иринеѣ

Значить, первый въ собственномъ смыслѣ каеоликъ и главный организаторъ церкви почерпаль христіан. ученіе и свое пониманіе его изъ древнихъ христіанскихъ источниковъ и не подвергался никакому влиянію со стороны классическаго міра, а тѣмъ болѣе—римскаго, которому онъ былъ чуждъ по своему происхожденію и образованію.

Затѣмъ мысль Гарнака, въ особенности его неумѣренныхъ послѣдователей Зома и Чирна—о главномъ или даже исключительномъ значеніи „римскаго“ въ организаціи каеолической церкви опровергается тѣмъ фактомъ, что почти до конца II в. западъ не имѣлъ самостоятельнаго богословія и жилъ мыслями, идеями, заимствованными съ Востока. Краснорѣчивое и вѣрное выясненіе этого положенія мы находимъ у проф. М. Е. Ковальницкаго ¹⁾. Онъ пишетъ: „Къ половинѣ II столѣтія римская церковь стала уже центромъ, на который обращено было вниманіе всего христіанскаго міра. *Но это не была церковь латинская*“. Въ это время „въ римской церкви сталкиваются всѣ христіанско-богословскія направленія, волнующія Востокъ. Она становится ареною возбужденной работы мысли богословской, но это *не была мысль латинская*. Богословіе Рима въ это время было греческое“. Собственно латинскій элементъ въ римской церкви началъ заявлять о себѣ съ послѣднихъ десятилѣтій II в. Однако главное возбужденіе національно-латинскому движенію дано было не въ Римѣ, а изъ сѣверной Африки. Африканецъ былъ по своему происхожденію Викторъ (189—198), первый чисто латинскій папа римскій; африканецъ же былъ и Тертуллианъ, первый латинскій богословъ.—Конечно, Иринея велъ борьбу съ гноститизмомъ на Западѣ и тамъ

лишь начался, но не кончился (s. 19), поводомъ для этого послужили гностики, употреблявшія посланія Павла (s. 48 f.).

¹⁾ Проф. М. Е. Ковальницкій (умер. въ санѣ архіепископа) „О значеніи національнаго элемента въ историческомъ развитіи христіанства“. Кіевъ 1880, стр. 7, 8 (курсивъ автора).

же написалъ свое ересеологическое сочиненіе противъ него. Но утверждать, что онъ не написалъ бы такого сочиненія, оставаясь на Востокѣ, т. е. приписывать рѣшающее значеніе переселенію его на Западъ, или по крайней мѣрѣ говорить о чрезвычайно глубокомъ вліяніи на Иринея со стороны Запада—отнюдь нѣтъ никакихъ основаній.— Въ этомъ пунктѣ Гарнакъ съ своими послѣдователями дальше отстоятъ отъ истины, чѣмъ въ свое время—Бауръ ¹⁾. Согласно послѣднему, два ряда явленій привели къ образованію каеолической церкви: „одинъ лежитъ въ римской церкви, другой образуетъ евангеліе Іоанна. Въ этихъ двухъ пунктахъ христіанское сознаніе имѣетъ предъ глазами одну и ту же цѣль—реализацію идеи каеолической церкви. Въ евангеліи Іоанна этотъ процессъ развитія представляется намъ по своей идеальной сторонѣ, а въ римской церкви по своей практической“⁴. Продолжателями идеальнаго процесса развитія Бауръ считаетъ александрійцевъ—Климента и Оригена, они же суть и создатели христіанскаго богословія (s. 248 fol.). Практической же организаціей церковь обязана Иринею и Тертуллиану (s. 253 t. 258...). Мы сказали, что, вообще говоря, такой взглядъ ближе къ истинѣ, чѣмъ другой, преувеличивающій „римское“ въ происхожденіи церкви; ибо всякое реальное, внѣшнее практическое въ церкви предполагаетъ идеальное, духовное, слѣд. центръ тяжести полагается въ идеальномъ, а такое Бауромъ изводится съ востока ²⁾—Наконецъ, съ точки зрѣнія исторической всякое

¹⁾ *F. Chr Baur* Geschichte der christlichen Kirche В I. 1863, s 172

²⁾ Отрицая положеніе о важномъ значеніи „римскаго“ въ организаціи каеолической церкви, мы должны признать тотъ фактъ, что церковь римская съ самаго давняго времени пользовалась чрезвычайно высокимъ авторитетомъ. Такъ уже Климентъ Римъ показываетъ, что римская церковь считала себя имѣющею право пучать коринѣ церковь, посланіе подписывается не именемъ Климента, а „Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ ἀποστολική Ῥώμη τῇ ἐγγλησία τοῦ Θεοῦ τῇ ἀποστολικῇ Κόρινθον“ (*Funk Die Apostolischen Väter* 1906. p. 33). Право свое пучать другую общину

сложное явление—какимъ по всей справедливости нужно признать организацію католической церкви—подготавливается цѣлымъ рядомъ отдѣльныхъ явленій—типичныхъ, аналогичныхъ. Съ своей точки зрѣнія мы такія явленія отмѣтили выше (см. стр. 602—658), найдя, что хотя дѣятельность ересеологовъ знаменуетъ весьма значительный прогрессъ въ историческомъ развитіи церкви, тѣмъ не менѣе она органически связана съ развитіемъ церкви до нихъ, т. е. до 170 годовъ, какъ изображаютъ состояніе церкви христіанскіе памятники того времени. Но какіе прототипы и аналогичныя явленія, предшествовавшіе образованію церкви, можетъ указать, напр. Чирнъ—въ языческой латинской древности? Онъ дѣйствительно чувствуетъ себя обязаннымъ указать такія явленія и приводитъ ихъ. Онъ прежде всего „отыскиваетъ корни преинства іерархическихъ лицъ. „Направленіе снизу—вверхъ, говоритъ онъ¹⁾, принципъ народа, общины—для

римская церковь хотя пока прикровенно основываетъ на „достойныхъ образцахъ“ (τὰ γενναῖα ὑποδείγματα—V, 1), „величайшихъ и праведнѣйшихъ столпахъ“ (στόλοι—конечно церкви)—„блаженныхъ апостолахъ“ Петръ и Павлъ (V. 2—10), предполагается,—основавшихъ римскую церковь. Вагифоль (L'eglise naissante, p. 146) называетъ посланіе Климентя „явленіемъ все болѣе и болѣе возрастающаго римскаго приматства“. Но Климентъ римскій могъ возвеличивать римскую церковь, какъ лицо, принадлежавшее къ ней. Однако подобное явленіе замѣчается у св. Игнатія Дѣлая увѣщанія и давая твердыя наставленія восточнымъ церквамъ, св. Игнатій, по-видимому, не рѣшается на это, пиша посланіе къ Римлянамъ. Онъ лишь проситъ ихъ не препятствовать его мученической кончинѣ (2 гл.) и молиться за него (4 гл.). Но въ послѣднемъ случаѣ тотчасъ же добавляетъ: „Не какъ Петръ и Павелъ заповѣдую вамъ *Они апостолы*, а я осужденный; они свободные, а я доселѣ еще рабъ“—Св. Ириней, находя труднымъ перечислять апостольскія преинства (successiones) во всѣхъ церквахъ, хочетъ выяснигь преданіе, которое „имѣетъ отъ апостоловъ величайшая, древнѣйшая и всѣмъ извѣстная церковь, основанная и устроенная въ Римѣ двумя славнѣйшими апи Петромъ и Павломъ (antiquissimae, et omnibus cognitae a gloriosissimis duobus apostolis—Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae“—III, 3, 2 (Harvey. II, p. 9)

¹⁾ Tschirn Zeitschrift für Kirchengeschichte. XII, 2 1890—91, ss. 224—225 232, 236

римской націи, есть совершенно неизвѣстное. Фактическое избраніе начальника было только признаніемъ его божественнаго призванія, его „харисмы“. Высшій чиновникъ самъ поставлялъ себѣ преемника, вообще (чиновники) поставлялись или равными или высшими лицами. Здѣсь ясно вспоминается постановленіе духовныхъ лицъ въ католической церкви. . Рука объ руку съ ученіемъ преемства идетъ родственное съ нимъ и восполняющее его ученіе о традиціи. Прежде чѣмъ мы начнемъ искать корни его въ древне-римской національности, продолжаетъ Чирнъ, мы хотимъ прослѣдить, насколько іудейство предуготовило работу романизму“... Мы въ этомъ случаѣ не послѣдуемъ за Чирномъ, а приведемъ заключительный выводъ его. „Римскій народъ какъ заимствовалъ свою государственную общественность изъ рукъ магистрата, такъ свою мораль изъ рукъ понтифекса. Пресвитеры и епископы заступили мѣста государственныхъ чиновниковъ, какъ античные пресвитеры, каковое соединеніе функцій во всякомъ случаѣ было въ самомъ романизмѣ изначальнымъ и восходило ко времени кесарей. Содержаніе понтификальной правовой дисциплины есть слѣд. ближайшимъ образомъ существующая доселѣ традиціонная практика, которая продолжалась чрезъ членовъ коллегіума устно и письменно... Мы понимаемъ теперь, что римское вліяніе должно было дѣйствовать только инстинктивно, безсознательно, но съ необыкновенною силою“. Такъ вотъ какія явленія въ древне-римской жизни искусственно разъясняются и насильственно пересаживаются, подъ видомъ инстинктивнаго, безсознательнаго, но необыкновенно сильнаго вліянія,—на христіанскую почву. Но даже Гарнакъ, какъ сказано выше (стр. 791—92), осуждаетъ такіе приемы

Отрицая не только исключительное или существенное, но сколько нибудь хоть значительное вліяніе „римскаго“ на образованіе католической церкви, мы должны указать на слѣдующіе общеизвѣстные факты. Въ церковной организа-

ціи необходимо различать двѣ стороны: внѣшнюю и внутреннюю—къ послѣдней относится вѣроученіе, богослуженіе, борьба съ иномыслящими и жизнь вѣрующихъ; къ первой—всѣ институты, учрежденія—формы жизни церкви, сюда же принадлежит и управленіе. Такъ изъ этихъ двухъ сторонъ римская западная церковь обратила свое преимущественное вліяніе и привязалась къ внѣшней сторонѣ; восточная, наоборотъ, занялось разработкой внутренней стороны жизни церкви; западная римская церковь дорожила практическими результатами и пріобрѣтенное старательно сохраняла; эта церковь консервативная, восточная же была проникнута идеальными стремленіями и спекулятивнымъ духомъ. Такое различіе сказалось уже во II в., а въ послѣдующее время только еще болѣе развивалось и укрѣплялось. Во времена вселенскихъ соборовъ, напр., западная церковь отнюдь не интересовалась труднымъ процессомъ достиженія истины, но строго хранила неприкосновенными формулы христіанскаго ученія, наслѣдованныя ею еще отъ Тертуліана ¹⁾. Вотъ въ этомъ то различномъ отношеніи двухъ церквей къ христіанской истинѣ и усвоеніи ея преимущественно одною стороною—и выразился древній національный духъ двухъ народностей—латинской и греческой. Уже самая народная психика—въ своемъ родѣ почва—была болѣе сродною извѣстному кругу вопросовъ, а не иному, поэтому влеклась къ нему или привлекала ихъ къ себѣ. Лишь постольку могутъ быть справедливы утвержденія Чирна и другихъ о значеніи „римскаго“ въ организаціи древней католической церкви.

Какое же значеніе—въ концѣ концовъ—имѣлъ гностицизмъ въ дѣлѣ организаціи католической церкви

¹⁾ Это различіе вполне принимаетъ протестантскій авторъ—*Haken Schmidt* (*Die Anfänge*, s. 134), отмѣчая, что мысль западной церкви сконцентрировалась на идеѣ о церкви, а восточная—посвятила свои силы вопросу о лицѣ І. Христа

Гностицизмъ былъ весьма серьезнымъ и сильнымъ противникомъ христіанской церкви; а у такого противника всегда можно и даже должно поучиться, чтобы не быть побѣжденному имъ. Такъ было и въ разсматриваемомъ случаѣ.—Гностицизмъ, какъ не разъ было говорено, поставилъ себѣ фантастическую цѣль—стать на мѣсто христіанской церкви, доказать, что именно онъ вѣрно воспринялъ, правильно понялъ и неизмѣнно сохранилъ ученіе Христа и апостоловъ, а не церковь. Но позиція, базисъ гностицизма, были для этой цѣли крайне неблагоприятны: гностицизмъ—могучая рѣка языческаго синкретическаго теченія—и вдругъ истинный наслѣдникъ ученія Христа и апостоловъ! Но цѣль была поставлена, и невыгодность позиціи пришлось возмѣщать чрезвычайнымъ развитіемъ технической стороны дѣла. Гностицизмъ выдвинулъ основные теоретич. вопросы всякой религіи—объ источникахъ ея, храненіи ихъ правильномъ толкованіи и смыслѣ ихъ¹⁾). Пользуясь тѣмъ, что въ средѣ его были люди образованнѣйшіе и очень талантливые, и наоборотъ, въ христіан. церкви наука находилась еще въ зачаточномъ состояніи, гностицизмъ весьма искусно старался доказать, что истинные источники христіанства находятся въ его обладаніи; у него и свящ. преданіе, полученное чрезъ вѣрныхъ лицъ, и канонъ священ. книгъ. Гностицизмъ выставилъ и критиковъ текста, и экзегетовъ, и систематизаторовъ, и историковъ. Самымъ излюбленнымъ методомъ гностицизма и весьма широко примѣненнымъ имъ—былъ методъ аллегорическій. При помощи его гностицизмъ толковалъ иносказательно неудобные для него историческіе факты христіанства. Кромѣ теоретическихъ вопросовъ религіи, гностицизмъ поставилъ вопросы

¹⁾ Объ организаторской и научной литературной дѣятельности гностиковъ говорилось въ разныхъ мѣстахъ книги, гдѣ идетъ рѣчь объ отдѣльныхъ гностикахъ или цѣлыхъ сектахъ; попытка сконцентрировать отдѣльно сказанное дана на 647—656 стр

и практическіе—объ организаціи общины или церкви, о культѣ, іерархіи, дисциплинѣ и нравственной жизни. Опять таки и здѣсь хорошее образованіе и талантливость многихъ его представителей сослужили ему хорошую службу. Гностическія общины и (маркіонитскія) церкви получили солидную организацію. Особенное вниманіе было обращено на культъ. Богослуженіе было богато развито. Какъ бы соотвѣтственно аллегорическому методу, при рѣшеніи теоретическихъ вопросовъ, въ богослуженіе было допущено весьма много символическаго. Къ нему примѣнили поэзію, музыку и живопись; въ него нашли широкій доступъ разнообразныя мистеріи. Послѣдователи гностицизма не были оставлены безъ руководства и внѣ богослуженія: для широкихъ массъ существовала назидательная и весьма увлекательная литература—въ видѣ всевозможныхъ апокалипсисовъ и пророческихъ книгъ; а для образованныхъ лицъ писались трактаты или разсужденія по религіознымъ вопросамъ. Наконецъ, въ этическомъ отношеніи однѣ секты проводили строгіе нравственные и аскетическіе принципы; другія и для другихъ наоборотъ—либертинистическіе.

Легко видѣть и понять, какой могучій врагъ угрожалъ церкви въ лицѣ гностицизма, и какъ неимоვნю трудно было бороться съ нимъ. Руководителямъ жизни церкви въ тогдашнее время нужно было отчетливо представить, вѣрно понять и точно выяснить всѣ тѣ теоретическіе и практическіе религіозные вопросы, которые были законно выдвинуты гностицизмомъ. Для отвѣта на нихъ требовалась основательно и глубоко изучить всѣ источники христіанства, уразумѣть, какимъ образомъ гностицизмъ, базируясь на христіанскихъ данныхъ, выставилъ столь превратные или прямо ложные отвѣты на вѣрно-поставленные вопросы. Необходимо было понять, въ чемъ *πρωτον ψευδος* гностицизма и гдѣ уязвимая его Ахиллесова пята Разумѣ-

ется, такія весьма трудныя заданія далеко были не по плечу всякому христіанину, даже они и не для каждаго представителя церкви. Нужно было найти лицъ хотя болѣе, или менѣе научно-образованныхъ. Ко благу церкви и вѣрующихъ они нашлись... Они вѣрно указали на коренныя заблужденія гностицизма—въ крайностяхъ аллегорическаго метода и въ ложномъ ученіи о гносисѣ, какъ натуральномъ дарѣ избранныхъ людей, безконечно превосходящемъ простую всеобщую вѣру. Они укрѣпили *историческія основы* христіанства, собрали въ канонахъ дѣйствительно апостольскія книги, указали въ лицѣ іерархіи или возглавляющаго епископа хранителя апостольскаго преданія, ввели правильный методъ для изслѣдованія христіан. источниковъ, выразили въ краткихъ формулахъ сущность христіанскаго ученія, дали правильное ученіе о вѣрѣ и гносисѣ и представили опыты систематическаго раскрытія христіанскаго вѣроученія, словомъ, по мѣрѣ возможности, старались удовлетворить всѣмъ основнымъ запросамъ времени, выдвинутымъ чрезвычайными обстоятельствами, т. е. гностицизмомъ. Среди изслѣдователей гностицизма, кажется, всѣ согласны въ томъ, что въ концѣ II и въ первой половинѣ III в. нельзя указать ни одного пункта въ церковномъ ученіи, который не былъ бы направленъ противъ гностицизма; т. е. противъ всякаго ложнаго гностическаго тезиса представителямъ церкви пришлось создать и выдвинуть свой антитезисъ.

Отсюда видно, что значеніе гностицизма для развитія церкви было *формальное и техническое*. Онъ побудилъ представителей церкви поставить и дать отвѣты на многіе религиозно-практическіе вопросы; причемъ, имъ пришлось воспользоваться оружіемъ гностицизма, т. е. подобно послѣднему, примѣнить къ дѣлу научныя приемы. Говорить же не о техническихъ только, но т. е. матеріальныхъ заимствованіяхъ у гностицизма организаторами церкви,

какъ утверждаютъ рационалисты¹⁾, рѣшительно нѣтъ никакихъ основаній.—Конечно, та организація церкви, которая дана была ей въ концѣ II в. въ борьбѣ съ гностицизмомъ,

¹⁾ Суть рационалистическихъ разсужденій по этому вопросу удачно схвачена Эр. Ренавомъ. Онъ говоритъ: „Люди, почти всегда, многимъ заимствуются отъ тѣхъ, кого они предають проклятію. Первоначальное христіанство, еще не вышедшее изъ іудейства, было слишкомъ просто; именно благодаря гностикамъ, оно сдѣлалось настоящей религіей. Таинства были по большей части, ихъ созданіемъ; ихъ помазанія, особенно помазаніе на смертномъ одрѣ, производили большое впечатлѣніе. Святое миро, миропомазаніе, являвшееся прежде (?) составною частью крещенія, приписываніе сверхъестественной силы крестному знаменію и многіе другіе элементы христіанской мистики ведутъ свое начало отъ нихъ. Представляя собою молодую, дѣятельную партію, гностики много писали, смѣло пускались въ апокрифическое творчество Ихъ книги, сначала отвергнутыя, какъ незаслуживающія никакого довѣрія, въ концѣ концовъ вошли въ правовѣрную литературу. Въ церковь стало проникать то, что она сначала предала проклятію. Цѣлое множество вѣрованій, праздниковъ, символовъ гностическаго происхожденія стали вѣрованіями, праздниками, символами католиковъ. Культъ Маріи, Матери Іисуса, которой правовѣрная церковь сначала удѣляла очень мало вниманія, былъ обязанъ этимъ новаторамъ первыми шагами своего исключительнаго развитія. Апокрифическія евангелія, по крайней мѣрѣ на половину, являются дѣломъ гностиковъ, а эти апокрифическія евангелія были источникомъ происхожденія многихъ праздниковъ и дали самыя благодарныя темы христіанскому искусству. Первые христіанскія иконы, первые изображенія Христа шли отъ гностиковъ. Истинно правовѣрная церковь осталась бы чуждою живописи, если бы ересь не проникла въ нее, или вѣрнѣе, не потребовала бы отъ нея, по соображеніямъ конкуренціи, разныхъ уступокъ языческимъ слабостямъ“. Маркъ Аврелій, стр 85—86 Рус. переводъ Гуревича. СПб. 1906. Не со вѣмъ можно согласиться и въ разсужденіяхъ нашего отечественнаго автора (Юр. Николаева—Въ поискахъ за божествомъ, стр. 371), о значеніи гностицизма для церкви. Онъ пишетъ. „Нельзя забывать, что гностики положили начало критическому разбору текстовъ христіанской письменности, что благодаря имъ создалась идея канона, необходимаго для охраненія христіанской традиціи отъ позднѣйшихъ подлоговъ. Нельзя забывать, что гностическія мечтанія вдохновили христіанскую символику, научили окутывать глубочайшія религіозныя идеи поэзіей величественныхъ образовъ. Нельзя забывать, что гностическія созерцанія увлекли христіанское мышленіе на недостижимыя вершины къ источникамъ свѣта, озаряющаго благороднѣйшіе порывы філософскаго ума. Въ этомъ смыслѣ гностики способствовали созданію изъ христіанства міровой религіи. Но сами ее бы не создали!“.

несомнѣнно появилась бы и безъ этой борьбы Но значеніе гностицизма здѣсь въ томъ, что онъ *ускорилъ* это явленіе, онъ вызвалъ представителей церкви на *интенсивную работу* по организаціи ея и заставилъ завершить ее въ нап-возможно скорое время

Addenda et corrigenda.

Стр

В В Е Д Е Н І Е.

XLVII. Значеніе Неандера въ частности заключается въ томъ, что онъ первый выяснилъ большое значеніе Филона Александрійскаго въ дѣлѣ происхожденія гностицизма (ср. его *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*. Berlin. 1818; ss. 1—23). Эвальдъ и Фарраръ называютъ Филона „прообразомъ“ и „предтечею“ гностическаго синкретизма (см. у проф. Н. Н. Глубоковскаго. *Благовѣстіе св. ап. Павла*. т. II. СПб 1910 стр. 415). Но Неандеръ не упустилъ изъ вниманія вліянія на христіанскій гностицизмъ и платонизма и восточныхъ вѣрованій (см. его *„Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche“* В П Hamburg. 1843. s. 633, 637—642).

Вообще у изслѣдователей гностицизма и до половины XIX в. не доставало пониманія гностицизма, какъ синкретическаго явленія. Мелеръ прямо называетъ гностицизмъ порожденіемъ синкретизма (*Möhler*. *Gesammelte Schriften und Aufsätze* В. I. 1839. *Syncretismus eben die Gnosis zu seinem Resultate gehabt habe*“ . s. 406“). Въ особенности полно и подробно перечислены разнородные элементы гностицизма у Маттера (см. *M. I. Matter*. *Histoire critique du gnosticisme*. Paris 1843 Т. I. pp 1—187).

Чего доставало изслѣдователямъ первыхъ двухъ третей XIX в. — это пониманія сущности гностицизма и его внѣ-христіанскаго происхожденія, вслѣдствіе чего они не постигали и связи между превходящими въ гностицизмъ элементами и не могли выяснить — зачѣмъ это съ „чисто-христіанскою“ средью оказались тѣсно связанными самые разнообразныя языческіе элементы.

XLIX. Къ числу авторовъ, занятыхъ собираніемъ подлинныхъ гностическихъ документовъ, слѣдуетъ отнести и Вюнша (*Wünsch R. Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom. Leipzig. 1898*); мы упоминали о немъ на 277 стр., примѣч. I.

Глава вторая.

109—110. Упомянутое св. Иринея (I, 31, 3) о „матеряхъ, отцахъ и дѣдахъ“ валентиніанства Гарнакъ (*Zur Quellenkritik. s 51, anmer.*) считаетъ невозможнымъ понимать въ смыслѣ „хронологическомъ“ (*nicht zeitlich... ist selbstverständlich*—курсивъ автора), а лишь въ смыслѣ логическомъ, что валентіанство есть „*recapitulatio omnium*“ (ср. Иринея IV, предисл.).—Намъ пониманіе Гарнака представляется рѣшительно не соответствующимъ контексту разсматриваемаго мѣста

114—118. Вопросъ о борьбѣ Талмуда съ гностическими стремленіями, проникшими въ іудейство, подробно раскрытъ у раввина Іойля (*Joël. Blicke in die Religionsgeschichte. s. s. 114—170*); въ частности онъ доказываетъ (s 114 и дал.), что философъ Платонъ сильно вліялъ на палестинскихъ учителей талмуда.

133. 2—3 стрк. вн. написано „къ самому концу I в. вторгся въ него (т. е. христіанство) чистый языческій гносисъ въ лицѣ Симона мага и другихъ гностиковъ“. Сужденіе нуждается въ ограниченіи относительно Симона м., который былъ самаританинъ, а не „чистымъ язычникомъ“ ср. Lipsius. *Die Quellen. s. 203*

134—136, примѣч. Къ вопросу объ ереси и гносисѣ см. Harnack *Zur Quellenkritik. ss 26—27, ср. 13*

136 и дал. Мы теперь держимся иного взгляда на самарянство, чѣмъ какой мы проводили 10—11 лѣтъ тому назадъ въ своей книгѣ „Іудейство“ (1906) Тогда намъ только случайно пришлось коснуться самарянства, и мы примкнули къ пониманію нѣкоторыхъ изслѣдователей. Теперь же мы изучили, какіе есть для даннаго времени, источники самарянства.

136. О Симонѣ магѣ Мидѣ (Fragments of a fait forgotten p. 167) замѣчаетъ, что въ рѣчи о „Симонѣ, самарянскомъ магѣ“ слѣдуетъ больше обращать вниманія не на самарянина, а на „магъ“, что можетъ указывать на его связь съ перс. магіей.
145. стрк. 1—10 сверху. Относительно сочиненія ἀπόφασις περὶ ἄλλης *De Faye* (Introduction a l'étude du gnosticisme. Paris. 1903 p. 31) замѣчаетъ: „Самое большое можно утверждать, что оно вышло изъ секты, которая долгое время носила имя Симона“. Ср. *Lipsius. Zur Quellenkritik.* s. 27—28.
- 147—149. Для характеристики рассказаннаго въ „Климентинахъ“ о Симонѣ м. весьма важенъ такой выводъ Гарнака изъ литературнаго анализа ересеологическихъ данныхъ Тертуллиана о Симонѣ (Апол гл. 13; о душѣ 34; объ идол. 9): „Тертуллианъ ничего не знаетъ ни о какомъ другомъ осужденіи Симона чрезъ Петра, помимо рассказаннаго въ *Дьян. гл. VIII*“ и въ другомъ мѣстѣ: „Весьма важно, что о связи личности Симона съ Петромъ нѣтъ никакого слѣда, кромѣ факта, сообщеннаго въ *Дьяніяхъ*“ (Zur Quellenkritik. ss. 67, 71—72. курсивъ автора).
- 151—152 Мидѣ (Fragments. p. 177) хочетъ внушить, что Менадрѣ долженъ быть помѣщаемъ далеко ранѣе, чѣмъ Симонъ, и что въ немъ (Менадрѣ) нужно видѣть одно изъ раннѣйшихъ звеньевъ между гностицизмомъ и магической традиціей.
160. Кингъ (C. W. King The gnostics. London 1887. p. 8—9) въ словахъ посланія къ Ефесянамъ II, 2 „вы нѣкогда жили, по обычаю міра сего, по волѣ князя господствующаго въ воздухѣ, духа, дѣйствующаго нынѣ въ сынахъ противленія“—видитъ указаніе на Деміурга—Ялдабаота и дивовъ (deus) Зороастра, которые господствовали, наполняя воздухъ. Приведа слова Ефес. VI, 12: „наша брань противъ начальствъ, властей, міропра-

Стр.

вителей тьмы вѣка сего, духовъ злобы поднебесныхъ“ (ἐξουσίας... κοσμοκράτορας τοῦ αἰῶνος... πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἀποσταντοῖς), Кингъ замѣчаетъ: „все это самые настоящіе гностическіе эпитеты, имѣющіе мѣсто въ каббалистической теологіи.“ См. подробныя и основательныя изъясненія подобныхъ мѣстъ изъ посланій ап. Павла у проф. Н. Н. Глубоковского. Благовѣстіе св. ап. Павла I, стр. 690—711 777—790.

- 166 Кингъ (The gnostics—р. 7—8) подъ „скверными суесловіями и прекословіями лжеименнаго знанія“ (1 Тим. VI, 20) и „баснями“ разумѣетъ „не простыя басни въ родѣ благочестивыхъ евангельскихъ апокрифовъ“, а наоборотъ „знанія“, взятыя внѣ христіанства и составляющія „антитезы“ къ нему. „Эти антитезы могли быть заимствованы изъ ученія Зендавесты о двухъ противоположныхъ царствахъ свѣта и мрака“.
187. О сектѣ елкзайтовъ и книгѣ Елкская см. еще замѣчаніе Узенера (*Usener. Weinachtsfest Zw. Aufl. ers. Teil. Bonn. 1911 s. 119. 121—2.*).
207. Термины „σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις“ имѣютъ мѣсто въ посланіи Варнавы II, 3. (*Funk. Die Apostolische Väter. zw. Aufl. 1906 Tübingen. p. 10.*).
209. Дополненія относительно задачи апологетовъ доказать „разумность“ христіанства см. ниже—стр. 614.
210. Въ вопросѣ о превосходствѣ христіанства надъ всѣми другими религіями и философскими ученіями гностики, какъ справедливо замѣчаетъ К. Шмидтъ (*Texte und Untersuchungen. VIII, 1—2, s. 616. 613*), стоятъ на точкѣ зрѣнія апологетовъ, рѣшавшихъ этотъ вопросъ по отношенію къ язычеству и іудейству; а александрійцы (особъ Филонъ) стояли на подобной же точкѣ къ язычеству.
212. Что гностицизмъ обязанъ своимъ возникновеніемъ не отдѣльнымъ лицамъ, а есть явленіе „весьма сложной

- Стр. природы“ (a most complex nature)—такого взгляда держится еще Мидъ (Fragments p. 158).
- 224, примѣч. 7. Гильгенфельдъ отмѣчаетъ въ частности вліяніе персидской религіи на происхожденіе гностицизма. См. Zeitschrift für w. Theol. 1862, IV, s. 420—421; а также его Bardesanes. s. I.
- 224, примѣч. 13. Kessler, у Hauck'a XII, s. 158“—дополнить— ср. s. 198.
225. примѣч. 1-ое дополнить: и pag. 1.
226. 5—6 стрк. сврх. „Изъ новыхъ авторовъ намъ извѣстенъ только еврейскій писатель Фридлиндеръ“... дополнить: Амелино доказываетъ сродство ученія Симона съ системою Филона и образованіе его въ александрійскихъ школахъ (Annales du Musée Guimet. T. XIV p. 30.).
229. См. очень подробныя разсужденія о полемикѣ Плотина „противъ гностиковъ“ у К. Шмидта—Texte und Untersuchung. VIII, 1—2, s.s. 602—603, 606—607, 613—614, 616—617, 630—632.
- 230—233. Перепутаны надписи ересеологовъ надъ таблицами еретиковъ—написано: Епифаній, Филастрий, Теодоритъ; слѣдуетъ надписать, оставивши столбки, какъ есть: Теодоритъ, Епифаній, Филастрий.
240. Примѣч. 4-ое о синтагмѣ Іустина противъ Маркіона—см. болѣе подробныя и точныя свѣдѣнія о ней во введеніи стр. XXI, прим. 2-ое.
245. ср. 194—195 и 612—613. Не такъ легко поставить въ гармонію извлеченія изъ Егзаиппа у Евсевія III, 32 и IV, 22. Въ первомъ мѣстѣ говорится, что церковь, пребывала „дѣвою чистою и непорочною“ до временъ Траяна, а во второмъ—только до 70-хъ (приблизительно) годовъ, точнѣе, до кончины Іакова праведнаго и избранія на его мѣсто Симеона, хотя въ первомъ случаѣ употреблено несомнѣнно хронологическое выраженіе „μῆχρι“

Стр.

τῶν τότε χροῶν», (Eusebius Werke II, 1 p. 270), а во второмъ—причинное—διὰ τοῦτο (—p. 370), т. е. какъ бы благодаря тому (считалась дѣвою чистою), что Иерусалимская каеэдра замѣщалась такими великими лицами, какъ родственники Христа. И къ какому времени нужно относить появленіе перваго растлителя церкви Θεωυισа, изъ даннаго мѣста не ясно; во всякомъ случаѣ, по-видимому, не ко времени вступленія на каеэдру Симеона. Съ другой стороны, здѣсь же Θεωυισъ выставляется родоначальникомъ Симона мага (?!?). Оставляя вопросъ открытымъ, мы держимся такого взгляда, какъ по-видимому, егезиповскаго, что съ 70-хъ годовъ I в. ереси, въ частности гносисъ—пребывали еще „ἐν ἀδύλῳ πῶς σκότει“ (III, 32—p. 270); а со II-го вѣка гностицизмъ выступилъ уже открыто.

254. Къ вопросу о мѣстѣ происхожденія гносиса и сравнительной древности восточнаго гносиса—характерно для Гарнака такое его положеніе: „Unseres Erachtens lassen sich aus der Literatur der nächststen Jahrhunderte gewichtige Argumente beibringen, welche die Ketzlerliste Iustin's als chronologisch richtig erhärten, und dafür sprechen, das zwar antinomistische syrische Gnosis die älteste Gestalt der Häresie ist“ (Zur Quellenkritik.—s. 78: „по нашему пониманію, изъ литературы ближайшаго (т. е. ко времени появленія гностицизма) столѣтія могутъ быть извлечены важные аргументы, которые утверждаютъ списокъ еретиковъ Іустина, какъ хронологически правильный, и говорить за то, что именно *антиномистическій сирійскій гносисъ есть древнѣйшій видъ ереси*“). Ср. замѣчаніе относительно этого у Lipsius'a Die Quellen. s. 227.

255. Пропаганду еретическихъ ученій Востока на Западѣ, въ Александріи, доказываетъ одинъ яркій фактъ, записанный Евсевіемъ (Цер. Ист. VI, 2) изъ самаго начала III в.—это приѣмъ еретика антиохійца Павла въ

Стр.

- свой домъ одной знатной женщиной, жившей въ Александріи, и широкая пропаганда его лжеученія тамъ.
255. 3 и 4 стр. снизу. О Римѣ, какъ городѣ, куда устремлялось все грубое и постыдное и тамъ находило пышный успѣхъ, говоритъ Тацитъ (*Tacitus Annales XV, 44*).. „per urbem etiam, quo cuncta undique atrociora aut pudenda confluent celebranturque“ (*Analecta. Erw. Preuschen. 2 Aufl. Tübingen. 1909. p. 7.*)
256. Въ смыслѣ идейномъ развитіе гностицизма прекратилось къ III-му вѣку. Ученіе Pistis Sophia знаменуетъ уже упадочный періодъ гностицизма. На фонѣ этого ученія, говоритъ Гарнакъ, предполагается дикій синкретизмъ (*wilde Synkretismus*). Содержаніе Pistis Sophia представляетъ, по нему, „синкретическое Барокко самаго низшаго рода“ (*Gnostische Buch Pistis—Sophia. Texte und Untersuchungen VII, 2. 1891. s. 95*). Но Кѣстлинъ, первый серьезный изслѣдователь Pistis Sophia, въ свое время заявилъ, что эта книга „представляетъ намъ живое доказательство, что позднѣйшая эпоха гносиса отнюдь не была періодомъ паденія и угасанія, что и тогда выступали отдѣльныя лица или цѣлыя партіи, стремившіяся поставить гностицизмъ въ уровень съ духомъ времени“ (*Köstlin. Das gnostische System des Buches Pistis Sophia. Theolog. Jahrbücher. 1854. 1 Heft. s. 188—189.*). Противорѣчія между Гарнакомъ и Кѣстлиномъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Кѣстлинъ въ сущности говоритъ лишь о „проблескахъ“, „вспышкахъ“ гностицизма въ періодъ его угасанія.
256. 6 и 7 стрк. сверху. Утверждая, что „говорить въ собственномъ смыслѣ объ италійской школѣ (гностицизма) нѣтъ основаній“ мы, конечно, не забываемъ сообщенія Ипполита II (*Refut. VI, 35. Duncker. 286*) и нѣкоторыхъ другихъ данныхъ объ италійской школѣ валентиніанства (смъ объ этомъ подробнѣе, въ кн. стр. 504—505).—Однако

Стр.

нельзя говорить объ италійской школѣ Валентина въ смыслѣ обогащенія какими нибудь *новыми идеями* послѣдователей его на италійской почвѣ. Поводъ—говорить объ италійской школѣ—подало продолжительное пребываніе Валентина въ Римѣ, и приобрѣтеніе имъ здѣсь новыхъ послѣдователей, а раннѣйшіе послѣдователи его еще изъ Египта могли уйти на востокъ. Это географическое раздѣленіе валентиніанъ могло внушать мысль объ ихъ будто бы идейномъ различіи. (Ср. Mead. Fragments, p. 287). Амелино, отрицая италійскую школу валентиніанства, доказываетъ, что если и было раздѣленіе въ школѣ Валентина, то оно произошло еще въ Египтѣ; въ Римѣ, въ Италію, переселилась уже т. ск *готовая* школа, а не то, чтобы она образовалась лишь тамъ (*Amelineau. Annales. T. XIV* p. 281).

По-видимому, гораздо больше основанія говорить объ Италійской гностической школѣ представляетъ сочиненіе Плотина „*πρὸς τοὺς Ἰννοτικούς*“ и Порфирія „*De vita Plotini*“ (особ. с. XVI). Плотинъ, во время своего пребыванія въ Римѣ (с. 244—270), встрѣтилъ нѣкоторыхъ христіанскихъ еретиковъ, которые представляли изъ себя что-то въ родѣ философской школы, подъ руководствомъ Аделфія и Аквиліна. Съ ними Плотинъ вступилъ въ полемику, которую продолжали по смерти и его ученики. (Объ этомъ у насъ была отчасти рѣчь въ книгѣ, стр. 229).—Но эта школа представляла собою явленіе столь незначительное, что она не была замѣчена ересеологами, даже Елифанію она осталась неизвѣстною. Имѣла ли она какое нибудь отношеніе къ большимъ гностическимъ школамъ, или представляла собою одну изъ вѣтвей многосемейныхъ офитовъ—остается неизвѣстнымъ. Существова въ половинѣ III в., она была уже не болѣе, какъ „последняя туча

Стр.

- разсѣянной бури“. Очень подробныя разсужденія объ этой школѣ находятся у К. Шмидта (*C. Schmidt. Gnosische Schriften. Texte und Untersuch. VIII, 1—2. S. s. 603—648*).
- 318—319, прим. 5. Слѣдуетъ добавить къ вопросу о почитаніи змѣя среди язычниковъ замѣчаніе King'a (*The Gnostics* — р. 19), что змѣй имѣетъ египетское происхождение; онъ изображался на талисманахъ, съ головою и гривую льва, и служилъ символомъ жизни и здоровья.
323. Къ изслѣдователямъ, стоящимъ за восточное халдейское или вавилонское происхождение гностицизма, слѣдуетъ прибавить Крюгера и отчасти Вендланда. Первый говоритъ (у Наuck'a. В. XII. s. 402) о Вардесанѣ: „Міръ мыслей Вардесана подвергся сильному влиянію со стороны халдейской міеологии и астрологіи—*этого источника всего гностицизма*“. Вендландъ (*Wendland. Die hellenistisch—römische Kultur. s. 165—166*), опредѣляя сущность гностицизма, какъ „ученіе о восхожденіи души на небо“.., продолжаетъ: „Кругъ этихъ представленій указываетъ на востокъ, особенно на влияніе вавилонской астральной религіи, которая уже издавна различными путями проникала на западъ и, смѣшанная въ странахъ господства греческаго языка съ родственными представленіями другихъ народовъ и философскими идеями, въ связи съ парсизмомъ распространялась также благодаря религіи Митры. *Восточный образъ о путешествіи души (Seelenreise) перешелъ уже въ до—христіанское время въ греческую въру и мышленіе*“ (курсивъ нашъ). Отсюда видна не послѣдовательность Вендланда. если онъ на слѣдующей страницѣ (167) называетъ поспѣшнымъ (*vorschnell*) стремленіе Анца вывести основной кругъ этихъ представленій изъ вавилонской религіи, въ виду будто бы тѣснѣйшаго „смѣшенія восточныхъ и греческихъ возрѣній“, хотя небольшую книжечку Анца называетъ „весьма почтенной работой“. — [Вендландъ ука-

Стр.

зываетъ (s. 166) еще нѣкоторыхъ ученыхъ, доказывающихъ восточное происхожденіе понятій о восхожденіи души—это Poseidonios'a, Cummont'a, Dieterich'a). Кроль (*G. Kroll. Breslauer philologische Abhandlungen. VII, 1. De oraculis chaldaicis. Breslau. 1894. ss 50*) доказываетъ, что, по халдейскимъ представленіямъ, душа, будучи частью божественнаго *воѣс'а*, при своемъ погруженіи въ земную жизнь, облачается въ тѣло, какъ свою темницу, освободившись отъ него, она стремится къ богу, причемъ добрые демоны помогаютъ ей, а злые препятствуютъ. Родство такихъ представленій съ гностическими, по Кролю, несомнѣнно (s. 68..)

839. Къ фрагментамъ Исидора слѣдуетъ въ данномъ мѣстѣ добавить—его толкованіе на прор. Пархора; фрагментъ изъ котораго сохранился у Климентя Алекс. *Stromata VI, 6, 53 (Stählin. II, p. 458; рус. пер. 679)*.

588. 6 стр. свер. написано „Въ Pistis Sophia Филиппъ проситъ Господа“ слѣдуетъ: „Въ извлеченіяхъ у Епифанія изъ гностическаго сочиненія Филиппъ проситъ Господа“, см. правильное сообщеніе во „введеніи“ къ книгѣ, стр. II.

Глава третья.

602—658 Къ нашему отдѣлу о состояніи христіанской церкви до половины II в. (602—658) и далѣе вплоть до Иринея (659—670), повидимому, близкое отношеніе имѣетъ сочиненіе W. M. Ramsay—*The church in the roman Empire. Before A. D. 170. London 1893, p. 1—480* Но въ ней нѣтъ на самомъ дѣлѣ ни одного слова о гностицизмѣ. Изъ гностиковъ упомянуть только Маркіонъ (p. 100), какъ давшій въ своемъ канонѣ первое мѣсто посланію къ Галатамъ. Объ Иринеѣ, Ипполитѣ, Климентѣ Алекс. нѣтъ ни одного упоминанія.—Книга посвящена внѣшней исторіи церкви въ римской импе-

Стр.

ри за первые два вѣка (собств. до 170 г.); при чемъ 310 слишкомъ страницъ удѣлено первому вѣку, остальные 170-первымъ тремъ четвертямъ II в.; въ нихъ идетъ рѣчь почти исключительно объ отношеніи церкви къ государству. XVII-глава озаглавляется: „церковь отъ 120 до 170 г.“ (р. 429—442). Въ ней говорится о развитіи „индивидуальнаго“ (по терминологіи нѣмецкихъ авторовъ монархическаго) епископа. Слѣдуетъ отмѣтить, что появленіе „индивидуальнаго“ епископа Рамзей относитъ къ концу I-го вѣка (р. 367—371, особ. 368), хотя признаетъ положеніе его въ тогдашнее время „не основательнымъ и самопротиворѣчивымъ“ (inconsistent and self—contradictory р. 429); этотъ епископъ сталъ въ II в. представителемъ христіанскихъ общинъ, смѣшиваемыхъ съ „collegia tenuiorum“ (р. 431). Съ Адриана, по Рамзею (р. 432), „начинается новый періодъ въ церкви“—сознаніе общности, солидарности отдѣльныхъ вѣрующихъ. Церковь между прочимъ возстаетъ противъ стремленія къ произвольному мученичеству, о чемъ можетъ свидѣтельствовать исторія, рассказанная въ „acta Cypri“—„документъ неопредѣленной даты“. Здѣсь могутъ имѣться въ виду, прежде всего, монтанисты (433...).

558—559 (и введен. XLVII). Не точно процитирована статья Мёлера о гностицизмѣ. Должно быть: „Versuch über den Ursprung des Gnosticismus“; написана эта статья въ 1831 г., помѣщена при изданіи сочиненія. Т. А. Möhler's въ 1-мъ томѣ, см. „Gesammelte Schriften und Aufsätze. Erster Band. Regensburg. 1839. ss. 403—435. Разсужденіямъ Мёлера о гностицизмѣ удѣляетъ много вниманія Неандеръ (Allgemeine Geschichte. В. II. 1843, s. 634) и особенно Бауръ (Die christliche Gnosis. ss. 74—84).—Основные оригинальныя положенія Мёлера въ подлинномъ текстѣ читаются „die Gnosis aus dem Christentume

Стр.

ganz unmittelbar und directe hervorgegangen sei, und zwar aus einem practischen Drange, so dass sie erst im Verlaufe ihrer Geschichte eine speculative Richtung angenommen habe“... Nach einer lange währenden, tiefen Versunkenheit in die Aussenwelt und irdisches Streben wurde der Geist durch das Christenthum wieder nach Innen gewendet, und auf eine so mächtige, man möchte sagen, gewaltsame Weise“... (s. 406—407) Das schmerzhaft erregte, tief verletzte Gefühl, der unheimliche Drang, die weltverachtende Empfindung rang nur noch nach einem Worte, das die dunkle Geistesbewegung aussprach und indem sie ihr einen Namen gab, zum Bewusst sein brachte; es lautete: die sichtbare äussere Welt ist das Böse selbst und ihr Stoff nicht von Gott, Geist und Körper sind sich absolut entgegengesetzt. (408)... Es entwickelte sich aus einem eigenthümlichen practischen Interesse eine eigenthümliche Speculation... Bei diesem Versuche nun, die Verirrungen des Gefuhlslebens speculativ zu begründen, *also in dem zweiten Momente* der Entwicklung Geschichte der Gnosis, geschah es, dass Alles, was sich Brauchbares für diesen Zweck in ältern Philosophemen, Theosophien und Mythologien vorfand, bestens verwendet wurde, woraus denn auch so auffalende Analogien der Gnosis mit zoroastrischen, cabbalistischen platonischen u. a. Theologumenen hervorgingen“ (410—411).

714. 13—14 стр. сверху напечатано „Канонъ истины“—Наименование, встречающееся только у Иринея“...

Слѣдуетъ „наименование, не встречающееся ни у кого до Иринея“; а послѣ Иринея его употребляетъ, напр., Климентъ Алекс. см. книгу, стр. 780, послѣднія четыре строки внизу. Затѣмъ подобное выражение „*καὶὼν τῆς πίστεως*“ употребляетъ, по свидѣтельству Евсевія (Ек. Ис. V, 24, 6; Ed. Schwartz. Evsebius Werke. II, 1. p. 492), Поликрать Ефес. въ посланіи къ рим. папѣ Виктору.

795—6, примѣч. 3-е. Подтвержденіемъ вывода Вернера, что до Иринея посланія ап. Павла еще не включались въ общій канонъ церкви—могутъ служить нѣкоторыя данныя изъ актовъ Сцилитанскихъ мучениковъ, потерпѣвшихъ смерть лѣтомъ 180 года. Какъ извѣстно, во всѣхъ редакціяхъ этихъ актовъ въ отвѣтъ Сперата посланія „святого мужа Павла“ присоединены союзомъ и (*et, kai*) къ священному писанію, т. е. какъ бы нѣчто отличное отъ него.—Въ свое время этотъ вопросъ былъ затронутъ въ полемикѣ о гоненіяхъ на христіанъ въ теченіе I-II в. Кіевскими профессорами—Университета: Ю. А. Кулаковскимъ (Университет. Извѣстія. 1892, VII, 16) и Духов. Академіи: пожелавшимъ остаться неизвѣстнымъ (см. от. брошюру „Христ. церковь и римскій законъ въ теченіе двухъ первыхъ вѣковъ“. Кіев. 1892, стр. 116). Послѣдній по поводу приведеннаго проф. Кулаковскимъ отвѣта муч. Сперата предъ проконсуломъ замѣчаетъ. „Выходитъ, что посланія святого мужа Павла—нѣчто отдѣльное отъ свящ. Писанія“... Проф. Кулаковскій резонно возражаетъ: „Его многоточіе въ данномъ случаѣ мнѣ не совсѣмъ понятно: богослову и надлежало изъяснить почему посланія ап. Павла словно противопологаются свящ. Писанію? Вѣдь не я ввелъ это и, отвѣтственность за которое онъ тоже словно возлагаетъ на меня своимъ недоумѣніемъ; повторяю, оно есть во всѣхъ редакціяхъ этихъ актовъ“.

804. 1 прим. У насъ процитирована выдержка изъ сочиненія Ренана по русскому переводу, такъ какъ мы въ то время не имѣли подъ руками подлинника. Теперь мы сличили съ французскимъ подлинникомъ и находимъ русскій переводъ вѣрнымъ. (*Ern. Renan. Marc-Aurèle et la fin du monde antique Paris. pag. 144—145*).

Указатель собственных именъ.

Авгарь IX-князь Едесскій 444.
 Авида,—астрологъ—440.
 Августъ имп. 72.
 Агаѳополь,—адресать гност Валентина, 481.
 Агриппа Касторъ—347. 660.
 Адрианъ, имп.—185. 351. 496 635.
 Адонисъ,—языч. богъ. 74.
 Акила,—переводчикъ ветх. завѣта—185.
 Александръ Макед., 1, 2. 566.
 Амелино,—франц. изслѣдователь гностицизма. 140. 338. 370. 490. 549.
 Аммоній Сакъ,—основатель неоплатонизма—91.
 Аникита,—рим папа 386. 390. 393.
 Антипатръ,—стоикъ. 6
 Антонинъ Пій—имп 496. 635.
 Анрихъ,—556. 574—5. 583.
 Антиохъ,—греческ. эклектикъ. 48.
 Анцъ. 224 323 340. 583.
 Аппеллесъ,—ученикъ Маркіона 414—415.
 Аполловій Тиан. 57. 62—65.
 Аристидъ,—апологетъ—635.
 Аристонъ,—эпикурецъ 33.
 Аристотель. 5 20 47.
 Аркесилай,—скептикъ. 42.
 Архимедъ,—стоикъ. 6.
 Архита,—философъ ииѳ 57.
 Асклепій,—маркіон. епископъ. 413.
 Ассемани,—изд греч текста св. Ефрема Сир 441, 450.
 Аэнагоръ,—апологетъ. 635.

 Барденгеверь.—209 213. 377. 493 620. 628. 679 729. 731
 Ватифоль. (Batiffol) 623. 646. 667. 753 755. 781. 785.
 Бауръ Ф. Хр. 171 198. 341 571. 629. 643 797.
 Бероза,—языч. жрецъ. 75.
 Бевзонъ.—(Beenson) 364.
 Бишофъ. (Bichoff)—224.
 Влекъ,—163

Богдашевскій Д. Ив. проф. 156 177. 179
 Болотовъ В. В. проф. 224 495. 638. 738—9.
 Бонвечъ. 737. 757—58.
 Бравдъ,—99—109. 568.
 Буонаюти Е. (Buonaiuti). 212.
 Буссе (Bousset). 224. 323. 539.

 Вааль сир. 73.
 Вавипонъ 6
 Валерсъ,—арм. князь 439.
 Валентинъ,—весьма часто, особ. 476—539.
 Вальхъ. 345. 388—9. 411.
 Вайнгартенъ 549.
 Вайтцъ (Waitz) 148
 Варвилло,—гностиц. жонъ. 302.
 Вардесанъ—434—461.
 Варронъ.—71.
 Василидъ—гност. очень часто, особ. 339—371.
 Василикъ,—ученикъ Маркіона—415.
 Ватиній,—новопие. филос. 57
 Вейсъ,—173
 Вендландъ;—585. 596
 Вернеръ,—628 641. 663. 792, 794—5
 Веспасіанъ имп. 73
 Викторъ,—рим. папа 729.
 Видлишманъ. 427—433.
 Виссова Г 70.
 Вобберминъ 226 556. 574, 583

 Г. (G. H) Газе. (Haase). 436—449
 Гайнрици (Heinrici). 483—490 508 513—522. 764.
 Гаккеншмидтъ—616 658. 755. 779
 Галлиеръ 395
 Ганъ 404—5. 733
 Гарвей 551. 613 671. 679, 705.
 Гармоній,—сывъ и послѣдователь Вардесана. 435. 438
 Гарнакъ,—весьма часто

Гегемоній,—364—365
 Гезіодъ. 52—55.
 Георги,—55.
 Георгъ,—армян. еп 439.
 Гераклитъ. 38.
 Гераклеонъ 490. 520. 523. 530—536.
 Гермесь. 89—90.
 Геродотъ 54—55.
 Гигинъ,—рим. папа 389. 392. 496
 Гизелеръ.—226. 539.
 Гильгенфельдъ,—весьма часто.
 Гистаспъ,—христ. еписк. 444.
 Годе 164. 174
 Гольцманъ. 172.
 Гольцъ.—627 674. 792—794
 Гомеръ. 52 69
 Горнъ. 567.
 Гортъ. 345. 363. 449. 456—7 521
 Гофманъ. 163
 Грауль 725—727.
 Греція. 2 4
 Груберъ 175.
 Группе. 55. 78—79. 586.
 Гункель. 224.
 Гутшмидтъ, 461.
 Гюбшманъ —426—429

De Faye 377. 380 404 406. 484. 557.
 757—8 769.
 Деллингеръ.—728.
 Деметра.—53.
 Демокритъ. 29 38. 47
 Десанъ,—рѣка.—442.
 Дидимъ.—57
 Дистель. 203.
 Дитрихъ 81 224 550
 Диогенъ Лаэртій.—565
 Диогенъ селевкійскій. 6.
 Диодоръ. 54.
 Дионисій Коринѣ. 664
 Дионисъ. 53
 Додвель 672
 Досиной. 138 145
 Дроизенъ 3

Евдоръ,—неоплатонор. филос. 57.
 Евѳионъ (евѳиониты) 182—185.
 Евлогій, Александр.—478
 Евсевій. Кес 165 184. 3 9. 440. 609
 661.
 Евтидемъ,—ритор 62
 Егзиппъ —131 171 194—5 604.
 Еги—городъ. 62
 Едесса —447.
 Езникъ.—425—433
 Елевферій,—рим. папа. 390 673
 Епифаній св —весьма часто
 Ефремъ Сиринт. 379 441 460

Зенонъ,—стоикъ 6 7. 22.
 Зефиринъ,—рим. папа—728—729.
 Зомъ. 645. 791.
 Зороастръ 321. 324. 548.
 Зострианъ. 321. 324.

Иванцовъ Платоновъ А. М.—проф.
 прот 562 731
 Игнатій св. Антиох 623—628
 Игнатій миссіонеръ.—98.
 Изида, 69. 73
 Индія.—62.
 Св Ипполитъ Рим во многихъ мѣ-
 стахъ, особ. 728—734.
 Св. Ириней Ліонскій—во многихъ
 мѣстахъ, особ. 666—727.
 Исидоръ-сынъ и ученикъ Василида
 339.

Иераполь.—443
 Иеронимъ.—352.
 Иустинъ гностикъ. 295—299.
 Св Иустинъ мученикъ—очень часто.
 Іойль —226. 549.

Каллистъ.—рим папа. 72—89
 Карнеадъ. 42. 47.
 Карпократъ-гностикъ. 182. 462—475.
 655.
 Квадратъ-аполог. 635.
 Квириъ,—рим. богъ.—71
 Кейль —157
 Келеръ. 224 585.
 Кердовъ. 372—375 392.
 Керинѣ. 180—182
 Кеслеръ. 104 109. 224
 Кестлинъ—247.
 Кибелла,—языч. богиня—73
 Кингъ. 225. 247.
 Клеанѣ —14. 16 18.
 Климентъ Алекс очень часто, особ.
 756—786.
 Клитинъ А. М прот проф 169. 175.
 Ковальницкій М. Е. проф. 796.
 Колорбазъ 520. 521.
 Коммодіанъ —384
 Косру-армян. князь —439.
 Кофмапъ.—584.
 Кремеръ 602. 765.
 Крюгоръ 224 386 394 585
 Куретонъ —436.
 Кюмонъ —75.

Лебедевъ А П проф 621 646
 Левіаоанъ —285
 Липсій, Липсусъ—весьма часто

Лихтенанъ (Lichtenhan). 149. 377.
498 582. 651.
Лукавъ,—гностикъ. 415
Лукрецій—эпикурецъ. 30. 35 37.
Ляйтфутъ (Lightfoot) 616. 624. 626.
Мабугъ или Гераполь 443.
Мангольдъ. 135. 174
Манефонъ—яз. жрецъ 75
Мансель 412. 765.
Ману VIII—едес князь. 442.
Маркионъ—очень часто, особ. 372—
433.
Маркъ Аврелий имп.—445. 635.
Маркъ-гностикъ. 524—536—538.
Маркъ-маркионитъ.—384.
Марсъ—рим богъ 71.
Маттеръ 259. 462. 546—551. 567.
Мегевей. 384. 413
Мейеръ—55.
Мелитонъ еп. сард 479 660.
Мёлеръ (Möhler)—558—559.
Меллеръ (Moeller). 261. 336 337. 341.
407. 409 410 412 640. 684.
Менандръ. 151—2
Мерксъ—436.
Метрадоръ.—33. 35
Мидъ (Mead). 338. 349. 412 479. 493
Мильтадъ-апол. 209.
Минерва.—71
Митра. 73 76—80. 123.
Митрадоръ—маркион. пресвит. 413,
Михаилъ Сирскій—444 455.
Модестъ-цер писатель II в. 379.
Мосгеймъ. 411
Мышцинь В Н. проф 614. 621. 628.
646.
Назирамы и Нугама—родители Варде-
сана 442.
Неандеръ. 204. 341 411 523. 642-3.
Нейманъ.—425
Нельдеке—439 589
Нерва рим. имп. 63.
Николаевъ Юр. 191—193. 363—4 371.
804
Никольскій—720.
Но (Nau)—франц ученый 436—9.
Новосадскій Н. И 54
Овербекъ. 205. 227. 554 611. 732.
761.
Озирисъ, 74. 575.
Оригенъ 260. 281—285 530—536.

Панеций стойкъ. 45. 48
Пантень.—758—9.
Персефона—53. 575.
Петерманъ. 98 99.
Пирронъ. 40
Писаревъ Л. Ив. проф 246. 611. 617.
618. 648.
Пионъ. 415.
Платонъ—греч философ 5 9. 20, 47.
60 573
Плотинъ.—229. 583.
Плутархъ херон. 65—69.
Покровскій А. Ив. проф. 612. 646.
666.
Поликарпъ см. 386. 648.
Полянскій П. 169. 174
Поповъ К. Д. проф. 653 737—8 752—
4. 778.
Потамонъ. 51.
Потить-ученикъ Маркиона 415.
Прейшенъ (Preuschen). 439. 487 489.
Препонъ—учен. Марк. 415.
Протагоръ.—39.
Пруника 265. 278. 302.
Птоломей—гностикъ. 490. 504. 520.
525. 530.
Равнины—Азарій, Гиллель, Лама,
Елеазаръ, Иохананъ, Сомма, Ханинь
115—118.
Райтценштейнъ 81 .. 91. 550. 568.
Ренанъ 259. 804.
Римъ 2. 6.
Ричль. 149 643—645. 699.
Родонъ,—христ писатель 414. 416.
Роте (Rothe). 606—607. 614 643.
Рыбинскій В П проф. 221—223
Сагарда А Ив проф 514—515
Сагарда Н. Ив проф 177. 179—180.
189.
Салмонъ 373 375 379. 413 523
Саторнилъ (Сатурнинъ) 327 338.
Секстий. 57.
Секундъ. 520.
Сенека. 7. 14 16. 20. 46
Симонъ магъ 136—151
Сиперось—ученикъ Маркиона 415.
Скабаллаповичъ М Н проф 633.
638
Созоменъ, 438. 440.
Соколовъ. 203
Сократъ. гр филос. 7
Соцій 57.
Спасскій А А. проф. 638. 720. 745

Стезихоръ. 53.
Сульпицій Северъ. 352.

Гарсъ—62.
Татьянъ. аполог. 414. 434.
Телезинъ,—64.
Телесфоръ рим папа 494.
Тертуллианъ—весьма часто—особ.
735—755.

Тиксеронъ—611. 623.
Тилльмонъ. 411. 672.
Тимей.—57
Тимонъ. 40. 41
Траянъ—рим. имп. 647.
Тройскій Влад проф. (нынѣ архим.
Иларіонъ). 203 614.
Тураевъ В. Н. проф. 90.

Узенера. 259. 378. 655.
Уестготъ (Westgott). 757—761.
Ульгорнъ. 148. 607.

Фигуль. 57.
Филонъ-эклект. 49
Филонъ іуд. фил 118—131.
Филиппъ Гортин. христ. пис 379.
Филастрий 2 0—233, 306 501.
Филостратъ 62—64.
Филумела-пророчица гност 414—415
Фолькмаръ 247. 377.
Флора—гност. 525.
Фридендеръ. 226.
Фуллеръ 736—737.
Функъ. 617. 623.

Хризиппъ. 6. 8. 14
Хоренъ 439

Цанъ. 152. 155. 162—163 344 377.
647. 672.
Целлеръ. 55. 165. 171.
Цельсъ. 281—285. 570. 588.
Цицеронъ. 7. 57.

Чемена, К А. прот. 165.
Чирнъ (Tschirn). 790—794. 798.

Швеглеръ. 147. 171 642—3.
Шлейермахеръ. 170.
Шмидъ 246 259.
Штелинь. (Stachelin). 499. 763—770.
Шульцъ Вол. 248. 356 586. 778.

Эпиктетъ. 21.
Эпикуръ 26—33. 131.
Эратосеенъ. 22.
Эршъ. 175

Ювеналь.—73.
Юлій Африканъ. 442—443.
Юлихеръ 153 160. 437
Юнгеровъ II А. проф. 632.
Юнона. 71.
Юпитеръ 71.

Якоби. 224. 247. 346. 356.
Ялдаваотъ. 265.

Ѳеодъ (Ѳеодоръ, Ѳеодотъ). 491. 505
521
Ѳеодоритъ. 438. 440.
Ѳеодоръ,—баръ Куни. 445
Ѳеотинъ. 521.
Ѳеофилъ Ант. 379. 383. 637.
Ѳивейскій М., свящ 765

Предметный указатель.

Авгахас. Αβρααμ—гностиц. терминъ, название у Василида высшаго эона, числовое значеніе буквъ имени (365) указываетъ на количество небесъ Василида; стр. 354—или число дней года, какъ въ Лейденскомъ манускриптѣ—стр. 84.

Академія—древняя, средняя и новая, 41—42. 59.

Аллегорія у гностиковъ 571 574. аллегор. толкованіе у гн. 24. 37. 124. 399. 403.

Аллегор. толкованіе ветхозав. писаній въ христ. церкви 196—203.

Акты (гностицескіе) Архелая. 339. 349 364—366. 370—Θοмы 440.

Ἀσκητικὸς ἀρετῆς—принципъ стоической философіи 7 25.

Біографіи, или біографическія свѣдѣнія объ Аполлоніи Тианскомъ 62—65.

— о Симонѣ магѣ, 136—151 (passim)

— о Саторнилѣ 327—328.

— о Василидѣ.—339—352.

— о Кердовѣ 372—375.

— о Маркіонѣ 377—396 (особ. съ 384).

— о Вардесанѣ 434—447 (особ. съ 442).

— о Карпократѣ 465—467.

— о Валентинѣ. 490—497.

Востокъ, какъ центръ древней культуры преимущественно съ религиознымъ оттѣнкомъ 2. 3. 6. 52—55. 69—78.

„Герметическая“ или гермесіанская литература, какъ собраніе пророческихъ изреченій Гермеса Трисмегиста, греческаго бога, перенесеннаго, на египетскую почву. Въ ней очень много гностиц. элементовъ. Существовали „гермесіанскія“ общины, руководимыя Гермесомъ или его учителями 83. 88—97.

Гносисъ въ язычествѣ 81—110,

— въ іудействѣ 111—131; христіанскій гностицизмъ 133—601. Появленіе—γνῶσις, γνῶστικὸς 564—579.—Общая схема гностицескихъ ученій и главные признаки ихъ—дуализмъ. деміургизмъ, докетизмъ и трихотомія 541—545.

(Е и Θ) Εἰσαγγελίης—роковые законы, тяготящіе надъ міромъ 309. 311 597.

Елkezанты—іудействующие еретики 186—189.

Эллинизмъ, какъ міросозерцаніе античнаго міра, характеризуемое извѣстными философскими, этическими направленіями и эклектическими, синкретическими теченіями 1—80

Эллинизмъ въ его основныхъ положеніяхъ. 205—207.

Эпикурейство 25—38.

„Ересь“, происхожденіе и смыслъ слова. 134—136; начало ересей по Егезиппу, стр 131. еретики, обличаемые въ апостольскихъ посланіяхъ—152—162.

Змѣя, какъ предметъ обожанія у древнихъ народовъ стр 318—319

Змѣя у гностиковъ, культъ змѣй. 265—269. 283. 286. 90—95 297—298 308.

Іерархическія лица послѣ смерти апостоловъ 612—615. 618; переходъ отъ харизматиковъ къ іерарх. лицамъ. 620—621. Іерархическое преемство—715—717. 743—746.

Іудеи разсѣванія. 118

Καθολικός—622—23, 718—9.

Канонъ свящ. книгъ—665. 702—708.

Культы языческіе—восточныхъ и западныхъ народовъ. 52—55, 69—78.

Λόγος 547 λόγος σπέρματικός—11: 12.
59. 66. 639.

Магія, какъ элементъ гностицизма
577—579. 283—285. 83; самарійскіе
маги или волхвы, 136—152.

Мистеріи *μυστήρια*—75;—элеузивскія—
54;—орфико-пифагорейскія—57, ми-
стеріи, какъ составной элементъ
гносиса—574—577.

Наассены. 258. 288—299.

Назарей. 185.

Николаиты. 190 193

Ново-пифагорейство 57—65.

Офиты 258—325.

Платонизмъ. 65—69.

Regula fidei—733. 735. 740 779; или
κανὼν τῆς ἀληθείας—у св. Иринея
713—715 и Климента Алекс. 779—
781.

Религія греческая 2—5;—до гоме-
ровская—52,—олимпійская (53).

Саббеи—98.

Секты—есеевъ 111—114, терапев-
товъ—121—123. иудейскія—народ-
ныя 215—219;—мандеевъ 97—198,—
офитскія—ператовъ 292—294; севи-
анъ 294—295, Иустина 295—299;
барбело-гностиковъ. 272—281.

Силлогизмы Апеллеса 417—420.

Синкретизмъ религіоз. 69—78.

Скептицизмъ. 39—46.

Стоицизмъ, стоики. 6—25, римскіе
стоики 7.

Сущность гностицизма. 546—601.

Талмудъ, гностич. элементы въ
немъ 114—118.

Трихотомія у гностиковъ 282. 541.

Ученики Иоанновы. 98.

Ученіе Филона Алекс. 124—131.

— Симоны мага. 136—151.

— Мевандра—151—152.

— Офитовъ: по Иринею 272—281.

по Оригену (офанъ) 281—285, по

Ипполиту I—285—287; по Ипполи-

ту II (ученіе наассеновъ) 288—299;

по Епифанію—299—306, по Pistis

Sophia 308—315.

— Саторвила 328—338.

— Василида по Иринею—353—356.

по Ипполиту II—356—363

— Кердона 373—374

— Маркіона 397—409

— Апеллеса—416—420

Ученіе Маркіона по Евзвику—426—
450.

Ученіе Вардесана. 448—455.

— Карпократа (и Епифанія) 468—
473.

— Валентина, 497—503

— валентиніанъ по Иринею 506—

508;—по Ипполиту II, 508—512; по

Excerpta ex Theodoto 512—517; по

Епифанію 518—520.

Замѣченныя опечатки.

Стр.	Строка.	Напечатано:	Слѣдуетъ:
39	14 св.	не неумѣренныя	неумѣренныя.
111	8 —	со стороны, на нѣко-	со стороны нѣкоторыхъ
154	11 —	рыхъ лицъ.	лицъ.
159		устины	истины
230—233		Епифаній, Филастрій, Феодоритъ	Феодоритъ, Епифаній, Филастрій
232	25 св.	Бляеть	Блясть
237	5 св.	не представляетъ	представляетъ
240	прим. 2-е	с. 27.	с. 26.
288	1—2 св.	См. „Труды Киев. дух Академіи...“	См выше, стр. 227
383	2 св.	„прим. 7“	примѣч. 8
548	2 св.	„разнесенныя“	занесенныя
552	1 св.	Kosmagonie	Kosmogonie
553	2 св.	gnostisches	gnostischen
—	4 —	Titte	Sitte
558	3 св.	исправленіе	направленіе
560	14 св.	demacht	gemacht
563	6 св.	вѣка	вѣкъ
571	прим. 7 св.	Nicolau	Nicolaus
577	прим. 4 св.	magta	magia
578	5 св.	должны произносить	должна произносить душа
580	14 св.	разрушается	разрушается
581	2 св.	Антитесы	Антитезы
582	2 прим.	Leichtenhan.	Lichtenhan
588	13 св.	ἀγία	ἀγίαν
—	2 прим.	Pistis Sophia- S. 69 (C. Schmidt. В I)	См. Епифаній. Ерес. XXVI, 10.
593	3 св.	Thätrige	Thätige
595	7 св.	Іерополь	Іераполь
599	13—14 св.	расширенія	расширенія

Стр.	Строка.	Напечатано.	Слѣдуетъ:
603	13 св.	и воскресеніе	(и воскресеніе)
607	6 св.	райнахъ	районахъ
616	прим. 3	„Leitfagen	Leitfaden
624		Его	его
628	10—11 св.	ἐπὶ στρέφωμεν	ἐπιστρέφωμεν
635	9—10 с.	„такъ Квадратъ пишетъ Адріану, Аристидъ Антонину Пію, Аенинагоръ“:	„такъ Квадратъ и Аристидъ пишутъ Адріану, Аенинагоръ...“
644	8 св., прим.	„результатъ“	результатъ
655	5 св.	18-ти лѣтъ	17-ти лѣтъ
677	7—8 св.	Dugdunensis... MLCCCLVII	Lugdunensis... MDCCCLVII.
730	3 св	Υρρολιτис	Hippolytus
752	7 —	не очевидна, но даже спорна.	не очевидно, но даже спорно
790	8 —	гностицизмъ	каеволицизмъ
