

Лекции по патрологии I-IV века

Николай Иванович Сагарда

Первый отдел. Доникийская церковная литература. Первый период. Древнецерковная литература времени мужей апостольских

Вторая половина I в. и первая половина II представляют собой один из наименее ясных периодов в древнехристианской истории. После того как в Церкви апостольской проявилась вся совокупность даров Божиих в сосредоточенном и напряженном подъеме духовной жизни, начался процесс медленной и сложной выработки постоянных форм церковного бытия, обеспечивающих естественное здоровье и возрастание Тела Христова на основе сверхъестественных даров благодати. В самом начале этого образовательного процесса мы встречаем краткую, но знаменательную эпоху наибольшей простоты церковного существования, когда чрезвычайное вдохновение первых свидетелей Нового Завета прекратилось, а полнота церковного строения еще не определилась. В истории Церкви имеет важное значение и этот период, непосредственно примыкающий к апостольскому веку, когда по кончине апостолов Церковь осталась без личного руководства самовидцев Слова, на поприще церковной деятельности выступили их ученики и началось, так сказать, вполне самостоятельное применение к жизни проповеданного апостолами учения через формулирование этого учения и развитие основанных ими церковных учреждений. Непреодолимое стремление церковных историков проникнуть в тайны жизни Церкви этого времени совершенно естественны и понятны. Но, к сожалению, за отсутствием достаточных прямых и определенных данных эти первые страницы истории христианской Церкви, несмотря на непрерывные и напряженные усилия нарисовать живую и вполне точную картину первоначального хода событий во внутренней и внешней жизни Церкви в их действительной исторической преемственности, остаются в значительной степени бесплодными: время

начального возрастания Церкви остается окутанным трудно проницаемым мраком – оно совершалось в полном молчании, прерываемом только немногими голосами в весьма малом числе литературных памятников. Хотя бесспорно, что до нас дошли не все произведения, написанные преемниками апостолов в деле благовествования и утверждения христианства, однако несомненно и то, что ими записана была только весьма малая часть из того, что было пережито в это время, и иногда приписываемая им большая литературная продуктивность едва ли отвечает действительности. Апостольские ученики оставили немного литературных памятников, да и те были случайного происхождения. Это факт незначительной литературной продуктивности первого поколения послеапостольского времени должно признать совершенно естественным явлением, которое имеет свое основание прежде всего в том, что христианство вступило в человеческую жизнь не как результат человеческого исследования, не как человеческая мудрость и человеческое дело, но как Божественное Откровение и дело Божие между людьми. Оно требовало веры; поэтому христианские проповедники учили слову Христа и апостолов с евангельской простотой, но с апостольским духом и исполненным помазания языков¹⁵⁰. В научном обосновании отдельных истин веры тогда еще не было нужды: для членов первых христианских общин достаточно было простого изложения евангельского учения. Уверенность в его Божественности они почерпали из воспоминаний о Господе, Его жизни и делах, о личности и чудесах апостолов, равно как и из факта продолжающихся еще духовных дарований, и, наконец, из внутреннего чувства животворного действия Божественной благодати. Поэтому письменная деятельность если и не была совершенно излишней, то во всяком случае она настоятельно не вызывалась самой жизнью, ибо христианство не требовало литературной пропаганды. Проповедь или живое слово были постоянным и обычным средством христианского наставления. Преемники апостолов продолжали быть евангелистами, а не писателями, проповедниками, а не историками. Это было время

кипучей практической, а не литературной деятельности. Их письменные произведения были только случайными отблесками проповеданного устно. Это главная причина скудости литературных памятников из времени апостольских учеников.

Из других причин слабого развития их литературной деятельности необходимо указать и на то, что слишком близко еще было время апостолов, авторитет которых стоял непререкаемым для истинно верующих; их голоса как бы еще живо звучали в ушах христиан разных областей, которые они просветили своей проповедью; среди верующих было еще много христиан или непосредственно апостолами наставленных и обращенных ко Христу, или же вообще слышавших их учение и обращавшихся с ними. Отчетливо указывает на этот мотив св. Поликарп в Послании к филиппийцам: «Это пишу вам, братья, о праведности не по собственному притязанию, но потому что вы сами вызвали меня на то. Ибо ни мне, ни другому, подобно мне, нельзя достигнуть мудрости блаженного и славного Павла, который, находясь у вас, перед лицом живших тогда людей, ревностно и твердо преподавал слово истины, и после, удалившись от вас, писал вам послания. Вникая в них, вы можете получить назидание в данной вам вере, «которая есть мать всех [нас]» ¹⁵¹ » (ср. 3).

Наконец, и отношения между христианством и язычеством не приняли еще формы вполне ясной и непримиримой борьбы. Потому ни внутренняя жизнь Церкви, ни внешние отношения не предъявляли требования к обнаружению сил и средств, которые таились в глубине христианской веры. Это было время консервативное, а не творческое. Не должно забывать и того, что как первые проповедники христианства, так и первенствующие христиане были люди простые, а не люди школы, почему и с этой стороны является вполне естественным пренебрежение литературным способом воздействия на верующих.

В результате всего этого оказалось, что после безмерного излияния Божественного вдохновения в великий творческий век апостолов как будто наступила духовная реакция, и за весь период, обнимающий целое поколение непосредственных

преемников апостольских, мы имеем очень мало произведений, слишком недостаточно освещающих состояние Церкви в это время. Сюда относятся: послание, известное с именем апостола Варнавы, Послание св. Климента Римского к коринфянам, семь посланий св. Игнатия Богоносца (к эфесянам, к магнезийцам, траллийцам, римлянам, филладельфийцам, смирнянам и к Поликарпу, епископу Смирнскому), Послание св. Поликарпа Смирнского к филиппийцам, «Пастырь» Ермы, отрывки сочинения Папия Иерапольского и «Учение 12-ти апостолов». Произведения эти обычно обозначаются общим именем: «писания мужей апостольских», чем ясно выражается предположение, что писатели их суть «мужи апостольские» – οἱ ἀποστολικοὶ ἀνδρες, patres apostolici, viri apostolici. Этот термин прилагается к лицам, относительно которых несомненно известно или можно с достаточным основанием предполагать, что они были лично связаны с апостолами и заимствовали свое учение непосредственно от них, или же к тем, которые по крайней мере были современниками апостолов и, следовательно, могли как-либо входить в общение с апостолами. Насколько же точно такое обозначение по отношению к группе писателей рассматриваемых памятников и может ли оно быть принято безусловно?

Хотя смысл термина «апостольские мужи» основывается на древнем употреблении слова apostolicus, однако все выражение не встречается до сравнительно позднего времени ¹⁵². Его происхождение, или, по крайней мере, общее распространение, стоит в тесной связи с мыслью собрать вместе литературное наследие тех мужей, которые трудились на ниве Христовой во время, непосредственно следующее за апостолами и которые предположительно все были личными учениками их. Эта мысль и идея самого выражения в первый раз проведена в издании [J.-B.] Cotelerius'a (1672 г.); в заглавии, впрочем, он не дает этого выражения, хотя приближается к нему: SS. patrum qui temporibus apostolicis floruerunt opera [Сочинения свв. отцов, живших ¹⁵³ во времена апостольские]; но ближайший издатель – [Th.] Ittig (1699 г.) уже прямо озаглавил свое издание Bibliotheca patrum apostolicorum [Библиотека апостольских

отцов], и с того времени это наименование сделалось обычным. Но Cotelarius и Ittig включали в свои издания только послания Климента Римского, Варнавы, Игнатия, Поликарпа и «Пастырь» Ермы; между тем последующие издатели постепенно стали расширять круг произведений, обозначаемых одним титулом, присоединением «Послания к Диогнету», фрагментов Папия и «пресвитеров» Ириней, мученичества Игнатия и Поликарпа, Римского символа и, с недавнего времени, «Учения 12-ти апостолов», но в то же время оставили без перемены наименование собрания этих произведений: *patres apostolici*. С практической точки зрения, имеющей в виду соединить вместе важнейшие части древнецерковной литературы, которые принадлежат ближайшему послеапостольскому времени и заполняют тот промежуток, который отделяет век апостолов от времени апологетов, такое собрание имеет свое оправдание; но со строго научной точки зрения обозначение этого собрания общим именем *patres apostolici* не может быть признано точным. Только три автора – Климент, Игнатий и Поликарп – бесспорно признаются «мужами апостольскими». Что касается авторов других произведений, то право их на наименование писаниями мужей апостольских не столь очевидно или, по крайней мере, не всеми признается бесспорным.

Ввиду этого, чтобы наперед устанавливаемым общим наименованием всех произведений, соединяемых в одну группу, не связывать свободы научного исследования в отношении к их авторам и ко времени их происхождения, необходимо или понимать титул «писания мужей апостольских» как условное обозначение собрания всех памятников древнецерковной литературы послеапостольского периода, прибавляя: «так называемые», или же правильнее называть всю группу «памятниками древнецерковной литературы времени мужей апостольских», чем отмечен будет только период, к которому эта литература относится по времени своего происхождения, и общий характер ее.

Обзор содержания этих произведений показывает, что писатели их не представляют собой определенной «школы» или «направления»: это просто группа писателей, произведения

которых имеют много общих характерных признаков. Простота церковных отношений в послеапостольское время, обстоятельства жизни и деятельности апостольских учеников обусловили собой и общие отличительные свойства возникших в это время произведений как в отношении к внешней форме их, так и к внутреннему характеру и духу. В силу отмеченного уже консерватизма послеапостольского времени, оно и в своих литературных памятниках не было резко отделено от предшествующего периода, хотя и отличается от него. Когда Игнатий в Послании к траллийцам говорит, что его послание написано «по образу апостольскому» [(Praescr.)], он дает ему такую характеристику, которая одинаково приложима к посланиям Климента и Поликарпа: все они написаны по образцу канонических посланий, особенно посланий апостола Павла, так что их в некотором смысле можно рассматривать как приложение к Новому Завету. Подобно каноническим посланиям, все они вызваны случайными поводами, выдвинутыми самой жизнью, и дают ответ только на частные запросы, решая их применительно к положению лиц, нуждавшихся в этих посланиях. Эти произведения ни в какой степени не ставят своей задачей трактовать взятые темы дидактически и полно – они преследуют цели практически увещательные: авторы их стремятся изложить верующим в простых словах сущность открывшегося во Христе спасения, убеждают повиноваться церковным предстоятелям и предостерегают от ересей и разделения.

«Апостольских мужей» справедливо называют не великими писателями, но великими характерами. Их стиль безыскусственный; недостает научного порядка в расположении материала и системы в их учении. Они – простые свидетели веры – гораздо более, чем богословы. Они даже не заботятся о простой полноте и ясности в изложении, потому что считают читателей своих посланий столь же знающими и признающими излагаемое ими, как и они сами. С одной стороны, они обнаруживают замечательную глубину и ясность понимания в изображении различных истин Евангелия с неотрицаемыми признаками особенного вдохновения; с другой стороны, они

чужды того научного духа, который отличает писателей четвертого и пятого веков и делает их способными точно формулировать учение веры как оплот против неправильных умозрений. Но хотя они обнаруживают недостаток в отчетливости понятий и силе изложения, однако это в полной мере возмещается той простотой, которая составляет очаровательную сторону их посланий. Внутренние качества этих посланий обеспечивают им уважение, которое совершенно не пропорционально их литературным достоинствам. Эти свойства особенно обнаруживаются в тех именно произведениях, в которых мы стоим лицом к лицу с их авторами. Таким образом, отличительные особенности писаний мужей апостольских: литературная простота, выдающийся религиозный отпечаток, чистый внутренний христианский интерес, полная нетронутость влиянием эллинской и грекоримской культуры.

Все эти произведения, несмотря на малочисленность их и незначительный объем, имеют чрезвычайно важное значение как произведения первохристианского духа, живых и достовернейших носителей апостольского Предания, свидетельствующих об определенности и устойчивости основных элементов католической веры; они явно удостоверяют, что и в этот период первоначальный, бывший ключом источник христианской жизни не был маловодным и бесформенным ручейком. Чем меньше их сохранилось, тем большее значение должно иметь каждое из них для исследователей судеб первоначального христианства и в особенности ввиду того, что некоторые из них ценились в древней Церкви настолько высоко, что во многих частных Церквях читались в богослужебных собраниях как богодухновенные писания и помещались в списках Библии: Послание Варнавы и «Пастырь» Ермы стоят в конце Cod. Sinaiticus, оба послания Климента Римского – в конце Cod. Alexandrinus.

«Учение 12-ти апостолов» ¹⁵⁴

Из всех доныне известных памятников древнецерковной литературы, возникшей в ближайшее к апостолам время, по содержанию своему, если, быть может, и не по времени композиции, ближе всего к новозаветной письменности стоит произведение, известное под именем «Учение 12-ти апостолов» (Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων). Этот памятник сделался известным только во второй половине XIX в. Открытие и опубликование его принадлежит никомидийскому митрополиту Филофею Вриеннию ¹⁵⁵. В 1873 ¹⁵⁶ г. в библиотеке Иерусалимского (Святогробского) подворья в Константинополе им найдена была рукопись, которая содержит: 1) так называемый «Синописис Ветхого и Нового Завета Иоанна Златоуста»; 2) Послание Варнавы; 3) оба послания Климента Римского; 4) «Учение 12-ти апостолов» и 5) послания Игнатия Антиохийского в пространной редакции. Рукопись переписана в 1056 г. Львом, «нотарием и грешником» (Λέωντος νοταρίου καὶ ၼλέϊτου), как сам он называет себя в конце своего труда. По внешнему виду рукопись не представляет ничего особенного, чем отчасти и объясняется, почему так долго на нее не обращали внимания. Она хорошо сохранилась, так что прочитана вся без затруднений. На основании этой рукописи Филофей Вриенний издал в 1875 г. полный греческий текст посланий Климента Римского, а в 1883 г. обнародовал и Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων. В настоящее время эта ценная рукопись находится в патриаршей библиотеке в Иерусалиме. В Святой Земле с наибольшей вероятностью следует искать и родину ее; еще в XVIII в. она находилась в Иерусалиме, на что указывает надпись наверху второго листа, в которой сказано, что ею тогда пользовался иеродиакон Неофит и что после его смерти она должна поступить обратно в распоряжение Св. Гроба.

Филофей Вриенний не ограничился только опубликованием своей находки: он предпослал тексту обширное исследование, в котором доказывает, что открытый им памятник тождествен с

тем «Учением апостолов», которое известно было в древности, и старается установить его отношение к родственным по содержанию памятникам; время происхождения его он полагает между 120 и 160 гг.

Ни одна литературная находка за все истекшее столетие не вызывала в кругах всего богословски образованного мира такого сильного движения, не сопровождалась таким обилием посвященных ей произведений, больших и малых, хороших и плохих, как этот небольшой памятник: изучали текст Διδαχὴ сам по себе, сравнивали с подобными уже известными документами, стремились таким путем определить его положение среди этих документов и осветить вопрос о происхождении и образовании его. От разрешения этих вопросов зависело суждение об оригинальности произведения и времени его происхождения. Ясно понимали, что на все эти вопросы необходимо найти достаточные ответы, чтобы создать прочную основу для выводов относительно изложенных в памятнике свидетельств об учении и учреждениях первенствующей Церкви. Суждения о содержании памятника и значении его для церковно-исторической науки оказались самыми разнообразными: в решении даже главных вопросов исследователи разногласят иногда до отрицания друг друга; все вероисповедные и научные направления искали и находили свое учение и воззрения в этом примечательном памятнике древнехристианской письменности. Но все согласны в том, что внимание к памятнику вполне основательно, так как он затрагивает многие проблемы древнейшей церковной истории и по своему содержанию, форме изложения, отношению к библейской письменности, по предполагаемому отношению к древнехристианской литературе вообще, и в частности к литературе канонического характера, наконец, по своему значению для истории догмы, морали и церковной организации представляет собой в высшей степени важное приобретение как ценный комментарий к древнейшим свидетельствам о жизни и строе первенствующей Церкви. Наибольшая масса исследований падает на 1884–1888 гг.; с того времени волны вызванного неожиданной находкой движения мало-помалу

улеглись – теперь появляются только немногочисленные труды, подводящие итоги сделанному раньше и свидетельствующие, что главный процесс изучения памятника, при наличных данных, уже закончился.

Надписание памятника

В рукописи памятник носит два названия; именно, в заглавии: Διδαχή ἰδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων, и в первой строке: ἰδαχή Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἐθνεσιν [Учение Господа, (переданное) через двенадцать апостолов языкам]. Из этих названий с большей вероятностью считают древнейшим пространное, хотя и не без оговорок, что это все-таки только предположение, которое обосновать вполне убедительно и документально не представляется возможным. Если же это предположение верно, то название памятника должно понимать в том смысле, что автор его излагает в сжатом виде важнейшие правила христианской жизни как учение Господа, преподанное через 12 апостолов. Особое упоминание числа *двенадцати* имеет свое основание в том, что автор памятника знал и других апостолов, действовавших в его время в общинах. В памятнике, далее, неоднократно указывается на Евангелие как на основу изложенного в нем и главный критерий для оценки наличной жизни, – следовательно, он содержит учение Господа – διδαχή Κυρίου. Наконец, τοῖς ἐθνεσιν, согласно употреблению этого термина в древнейших памятниках, указывает на христиан из язычников. Но так как для пользовавшихся памятником было само собой понятно, что апостолы ничего не прибавляли к учению Господа, но всегда точно воспроизводили его, то при сокращении Κυρίου διὰ выпало как лишнее; а затем, ввиду всеобщего значения содержания памятника, перестали прибавлять и τοῖς ἐθνεσιν. Так можно представить вероятный процесс образования сокращенного наименования. Хотя заглавие, понимаемое буквально, может вызывать мысль о том, будто изложенное учение по самому буквальному выражению всецело происходит от апостолов или же произведение написано ими, однако такая притязательность автора исключается тем, что во всем произведении апостолы нигде не выступают сами в качестве учителей и писатель не называет их действительными авторами этой компиляции, что обычно наблюдается в

псевдоапостольских произведениях. Поэтому Διδαχή должно рассматривать только как анонимное, а не подложное произведение.

Содержание «Учения 12-ти апостолов»

По своему объему памятник почти равняется Посланию к галатам и в издании разделен на 16 небольших глав. По историко-литературным основаниям его делят на две неравные половины: 1–6 и 7–16 главы, но по содержанию в нем можно различать четыре части, из которых три намечаются самим автором в 7.1 («сообщив наперед все это, крестите...») и в 11.1 («если кто, придя к вам, станет учить всему тому, что сказано прежде, примите его»).

Первая часть – нравоучительная (сар. 1–6) – представляет катехизис морали в форме описания двух путей: одни наставления излагают, что должно делать или чего избегать, чтобы оставаться на пути жизни (сар. 1–4), другие описывают путь смерти (сар. 5) и дают соответствующие нравственные увещания и предостережения. Путь жизни заключается в осуществлении любви к Богу и к ближним и обнаруживается в любви ко врагам, в отречении от своих прав, в милостыне, в решительном уклонении от всяких грубых и утонченных пороков (при этом указываются последствия наиболее тяжких грехов) и в исполнении обязанностей в отношении к самим себе, к обществу, начальствующим, к верным, к бедным, к членам семьи, детям и слугам. Описание пути жизни заканчивается кратким увещанием всецело исполнять Божественный закон и очищать свою совесть исповеданием грехов. Путь смерти излагается в общих чертах по противоположности пути жизни, причем перечисляются почти все дурные дела, уже указанные в предшествующем изложении и расположенные в том же порядке. В заключение нравственного катехизиса (сар. 6) дается предостережение, чтобы кто-либо не совратил с этого пути учения, и увещание, если возможно, к полному совершенству и непременно воздерживаться от идоложертвенного.

Вторая часть – литургическая (сар. 7–10) – излагает порядок совершения таинства крещения (формула, способ совершения, приготовление к нему постом), дает наставления о

посте (в среду и пятницу), о молитве (читать молитву Господню три раза в день), приводит три евхаристических молитвы.

Третья часть – дисциплинарная (сар. 11–15) – устанавливает отношение к проповедникам – странствующим учителям, апостолам и пророкам, говорит о признаках истинных и ложных пророков, о гостеприимном отношении к ним и к странствующим братьям, о поддержке поселяющихся в общине учителей и пророков, о праздновании дня Господня и о совершении евхаристической жертвы, об избрании определенных для литургического служения епископов и диаконов, которые исполняют также служение пророков и учителей, и о церковном суде.

Четвертая часть – эсхатологическая (сар. 16) – энергично призывает к бодрствованию и твердости ввиду наступления последних дней, в которые умножатся лжепророки, явится и будет господствовать искушитель мира, потом совершится пришествие Господа.

Древние свидетельства о памятнике

Необычайный интерес ученых к новооткрытому памятнику обуславливается не только его содержанием и характером, но и тем напряженным ожиданием его появления в поле научных исследований, которое живо было среди знатоков древнецерковной литературы еще тогда, когда никто не мог определенно надеяться на его обнаружение. Этот памятник положительно был необходим для объяснения важного историко-литературного факта – появления в некоторых древних произведениях вариаций на тему о двух путях жизни. Уже в то время, когда Филофей Вриенний был счастливым обладателем открытого им памятника и приготавливал его к изданию, Кравуцкий взял на себя задачу путем критического исследования восстановить первоначальный вид того памятника, который лег в основу позднейших переработок учения о двух путях, и результаты своих изысканий напечатал в 1882 г.¹⁵⁷ Через год появилось издание Вриенния, которое показало, что Кравуцкий блестяще справился со своей задачей: пять первых глав «Учения 12-ти апостолов», которые говорят о двух путях, во вновь открытом памятнике читаются в главном так же, как читал и Кравуцкий. Это было победное торжество текстуальной критики над многими издевательствами, которые в изобилии сыпались на нее до того времени.

Прямые свидетельства в разных произведениях до сравнительно позднего времени указывали на то, что среди памятников раннейшей церковной литературы было произведение, которое пользовалось большой популярностью и авторитетом в церковной древности и носило наименование «Учение апостолов». Среди восточных Евсевий первый называет «Учение апостолов» в своей «Церковной истории» (III, 25.4). Излагая результаты своих исследований относительно христианской письменности, он различает новозаветные писания, которые пользуются особенным авторитетом как принятые всеми и признаваемые подлинными (**ομολογούμενα**); потом произведения сомнительные (**αντιλεγόμενα**), которые

оспариваются или в отношении их принадлежности известным авторам, или в отношении их принадлежности к канону; наконец, апокрифические (**νόθα**). В последнем разряде (**4v τοις νόθοις**) Евсевий помещает, после «Деяний Павла», «Пастыря», «Апокалипсиса Петра» и Послания Варнавы, «так называемые учения апостолов» (**των αποστόλων αἱ λεγόμεναι Διδαχαί**). Спустя почти сорок лет после Евсевия другой свидетель греческой Церкви упоминает **Διδαχή** в произведении, имеющем важное значение, – св. Афанасий Александрийский в своем 39 Пасхальном послании (от 367 года, PG 26. Col. 1438) среди книг, которые, хотя и не приняты в канон, однако одобрены были для чтения лицам, вступающим в Церковь и желающим научиться благочестию, помещает после книг Иудифь и Товии и перед «Пастырем» «так называемое учение апостолов» (**Διδαχή καλούμενη των αποστόλων**). В каталоге священных книг, приписываемом антйохийскому патриарху Анастасию (ум. 599), в числе апокрифических книг названо **Διδαχή των αποστόλων**. Никифор, патриарх Константинопольский (ум. 828), в своем стихометрическом каталоге также относит **Διδαχή αποστόλων** [к апокрифическим книгам] и определяет объем этого произведения в 200 стихов ¹⁵⁸. Синописис, приписываемый св. Афанасию, но составленный около X в., упоминает **Διδαχή αποστόλων** ¹⁵⁹.

Довольно рано памятник сделался известным на Западе. Автор трактата *Adversus aleatores*, дошедшего до нас с именем Киприана, но написанного, вероятно, значительно раньше (Ад. Гарнак находит возможным признать автором его римского епископа Виктора I, 189–199 гг.), пользуется **Διδαχή** как *divina Scriptura* [божественным Писанием] и, приводя из него извлечения (**Διδαχή** 14.2; 15.3), называет самый памятник *doctrine apostolorum* [учения апостолов] (*et in doctrinis apostolorum* ¹⁶⁰). Пресвитер аквилейский Руфин (ум. 410) в своем переводе «Церковной истории» Евсевия, к тому месту ее, где говорится о памятнике, делает замечание, что эта книга называется не *Doctrinae*, как писал Евсевий (**Διδαχαί**), а *Doctrina apostolorum* ¹⁶¹.

Обнародование *Διδαχή* Филофеем Вриеннием дало возможность определить восходящее к самым первым векам христианства пользование им во многих произведениях древнецерковной литературы, но без точного обозначения источника, что вполне естественно в отношении к памятнику, который, служа для наставления оглашаемых, по необходимости должен быть хорошо известен, часто вдохновлять писателей, давать им мысли и выражения. Уже первым издателем памятника были начаты и за ним большим числом ученых продолжены изыскания относительно пользования *Διδαχή*, от легких намеков и указаний до целых переработок. В пылу увлечения находили более или менее ясные параллели в очень многих памятниках древности, на первых порах не допуская даже сомнения в важном значении этих параллелей для определения истинной литературной зависимости. Но чем больше указывали параллельных мест, тем более должно было понижаться их значение, потому что становилось все вероятнее, что дело ограничивается простыми фактическими параллелями: не должно забывать, что многие изречения, которые содержатся в памятнике, были в обычном употреблении и вне его; поэтому в высшей степени трудно, даже невозможно установить историю пользования им.

Бесспорное заимствование из *Διδαχή* начинается с Климента Александрийского; ссылки его на места из обеих половин памятника (из второй половины: в *Quis dives salvetur* 29.4 – *Διδαχή* 9.2) указаны были еще Филофеем Вриеннием и за ним признаны и всеми исследователями. В некоторых местах он молчаливо пользуется им. Особенно важно заимствование из *Διδαχή* в *Strom.* I, 20.100 (*Διδαχή* 3.5), где памятник оценивается так высоко, что называется *γραφή*, т. е. приравнивается к книгам Священного Писания. Ориген также употребляет выражение *Scriptura sacra* ¹⁶² в отношении к «Учению» 3.10 (*De princip.* III, 2.7); он знает и вторую часть *Διδαχή* (*Homil. in Judices* VI – *Διδαχή* 9.2 ¹⁶³). У ПсевдоАфанасия в трактате *De virginitate* (время св. Афанасия) ¹⁶⁴ отмечено (cap. 13) почти дословное пользование евхаристической молитвой из *Διδαχή* (9.3–4). Из позднейших

греческих богословов можно указать еще только на Дорофея Палестинского ¹⁶⁵ (ум. ок. 590) и на современника его Иоанна Лествичника (первый: PG 88. Col. 1840 – Διδαχή 3.10 ¹⁶⁶ ; второй: PG 88. Col. 1029 – Διδαχή 1.4 ¹⁶⁷).

Отмеченное несомненное пользование Διδαχή, в связи с другими аналогиями в древнецерковных произведениях, в достаточной степени удостоверяет, что открытый Филофеем Вриеннием памятник – тот самый, который известен был древним писателям.

В особую группу должны быть выделены те памятники древнецерковной литературы, в которых, подобно Διδαχή, излагается учение о двух путях; здесь можно ставить вопрос не о заимствовании отдельных мыслей и выражений, а о более или менее широком пользовании и даже переработке, которые говорят о большей или меньшей литературной зависимости одних памятников от других, или вообще о более тесном отношении их между собой, которое тоже требует ближайшего разъяснения. Прежде всего необходимо отметить такое отношение между Διδαχή и посланием, известным с именем апостола Варнавы, в изображении ими двух путей. Διδαχή излагает это учение в первой части (сар. 1–5), а Послание Варнавы – во второй (сар. 18–20), и совпадение между обоими произведениями в соответственных местах часто дословное (cf. Διδαχή 16.2 – Barnab. 4.9). Второе произведение, стоящее в значительной близости к Διδαχή – «Пастырь» Ермы, в котором Mand. II, 4–5 совпадает по мыслям и словесному выражению с Διδαχή 1.5. Но особенного внимания заслуживает серия произведений, принадлежащих к канонической литературе, для которых «Учение 12-ти апостолов» дало первоначальный материал, пока не было поглощено ими.

«Церковные каноны» (Κανόνες ἐκκλησιαστικοί τῶν ἁγίων ἀποστόλων) конца III в. в 3–15 гл. дают описание двух путей, или правильнее – пути жизни, в такой форме, которая указывает на слишком тесную зависимость этого памятника от первых четырех глав Διδαχή. В Syntagma doctrinae ad monachos [Синтагма учения, к монахам] (PG 28. Col. 835–846) ¹⁶⁸ , приписываемой св. Афанасию Александрийскому, очевидны

следы пользования первыми шестью главами Διδαχή. Автор Fides Nicaena [Никейской веры] или Didascalia CCCXVIII Patrum [Учения 318 отцов] (PG 28. Col. 1637–1644), ложно приписываемого св. Афанасию и стоящего в зависимости от Syntagma, свободно пользуется «Учением 12-ти апостолов». В первой половине III в. появилось в обращении в Сирии или Палестине псевдо-апостольское произведение Didascalia sive Doctrina XII apostolorum et sanctorum discipulorum nostri Salvatoris [Дидаскалия, или Учение 12-ти апостолов и святых учеников нашего Спасителя], которое свой материал в значительной части заимствует из Διδαχή. Didascalia со своей стороны составляет основание для шести первых книг так называемых «Апостольских постановлений», происхождение которых относят ко второй половине IV в. или к началу V в. Седьмая книга «Постановлений» – не что иное, как расширенное Διδαχή в полном его объеме. Изложение пути жизни (Const, apost. VII, 1–17) восполнено некоторыми прибавками; в описании пути смерти (Const, apost. VII, 18) текст Διδαχή удержан почти буквально; в дальнейшем внесены некоторые изменения, в которых приняты во внимание позднейшие обстоятельства и отношения церковной жизни.

Знакомство латинских писателей с «Учением 12-ти апостолов» давало достаточные основания предполагать, что уже рано должен был существовать латинский перевод его. И действительно, еще в начале XVIII в. открыт был и издан (в 1723 г. В. Pez'eM) на основании рукописи IX или X в., найденной в монастыре Melk в Нижней Австрии, небольшой отрывок Διδαχή (1.1–3; 2.2–6) в древнем латинском переводе под названием Doctrina apostolorum. Но тогда на эту находку не обратили внимания, и только после издания памятника Филофеем Вриеннием придано было должное значение и указанному отрывку латинского перевода. Несколько лет тому назад J. Schlecht нашел в Мюнхене в рукописи XI в. (Codex Monacensis, прежде Frisingensis) латинский перевод первых шести глав ¹⁶⁹; здесь памятник надписывается: De doctrina apostolorum. К этому переводу принадлежит, как показывает тождество текста, и отрывок из рукописи, найденной в монастыре Melk. К

сожалению, нельзя определить ни времени, ни места происхождения этого перевода; неизвестно также, содержал ли он только первые шесть глав или же он обнимал весь памятник.

Арабский перевод **Διδαχή** еще более фрагментарен, чем латинский; он вставлен в повествование о жизни архимандрита Шенуди (ум. 451 ¹⁷⁰). Написанная первоначально на коптском языке (между 685 и 690 гг.), эта биография дошла до нас в арабском переводе. Знаменитый авва монастыря киновитов в Фиваиде в наставлении своим монахам воспользовался первыми шестью главами **Διδαχή**; вопрос только в том, взял ли он известный нам текст **Διδαχή** и переработал из него то, что находил важным для своей цели, или же он имел текст, весьма отличный от нашего.

В 1056 г. памятник списан был нотарием Львом, и после этого на Востоке исчезают точные сведения о нем, так как уже Зонара (ок. 1120 г.) не знает **Διδαχή**: в своем комментарии ¹⁷¹ на 39 Пасхальное послание св. Афанасия [он указывает], что **τὴν διδαχὴν τῶν ἀποστόλων** некоторые считают приписываемыми Клименту Римскому «Постановлениями», которые так называемый Шестой собор запретил читать (2 правило Трулльского собора) как подложные и извращенные еретиками. А Властарь ¹⁷² это неправильное мнение выдает уже за бесспорную истину и говорит, что Трулльский собор осудил **τὴν διδαχὴν τῶν ἁγίων ἀποστόλων**, причем заявляет, что сам он этой книги не видел. В XIV в. о **Διδαχή** упоминает Никифор Каллист в своей «Истории» [(II, 46)]; но его свидетельство не имеет самостоятельного значения, так как в этом сообщении он стоит в очевидной зависимости от Евсевия Кесарийского и только повторяет его.

Вопрос о происхождении **Διδαχή**; отношение его к другим памятникам древнецерковной письменности и источники его

В научных трудах о **Διδαχή** одно из важных мест отводится решению вопроса о происхождении его. «Учение» – произведение анонимное, и даже не было попыток усвоить его какому-либо определенному писателю древности.

Поэтому вопрос о происхождении его ставится в такой форме: писатель, составивший известное нам «Учение 12-ти апостолов», был ли оригинальным автором его или же он основывался в своем произведении на письменном памятнике или фрагментах других произведений, относящихся к предшествующему времени? Или иначе: может ли быть признан первоначальным тот вид **Διδαχή**, какой представляет открытая Ф. Вриеннием Иерусалимская рукопись?

При постановке и решении вопроса имеются в виду следующие факты: а) буквальные совпадения некоторых частей **Διδαχή** с Посланием Варнавы, «Пастырем» Ермы и позднейшими каноническими памятниками; б) отмечают глубокое различие между первыми шестью главами памятника и следующими частями его, что настойчиво подчеркивается в исследованиях о **Διδαχή**; это различие обнаруживается не только в содержании, но и в лексических, грамматических и стилистических особенностях, а также и в отношении обеих половин к Священному Писанию Нового Завета; в) история **Διδαχή**, насколько она известна нам, представляет весьма важную подробность: в то время как указания на отделы памятника с 7 по 15 гл. весьма редки в древности, те произведения, которые имеют наиболее точек соприкосновения с **Διδαχή**, дают свидетельство только о первых шести главах, а именно: Послание Варнавы, «Пастырь», «Церковные каноны», произведения, приписываемые св. Афанасию, житие Шенуди; латинский перевод также ограничивается только первыми шестью главами; г) эти же памятники не имеют отрывка нынешнего текста 1.3 – 2.1. Результаты внутренней критики

памятника в связи с историческими фактами, которые касаются употребления и распространения его, служат основанием для различных гипотез относительно происхождения **Διδαχή**.

В настоящее время большинство исследователей признает, что все памятники канонической письменности представляют позднейшую переработку **Διδαχή**, иногда довольно свободную, как, например, в Псевдо-Афанасиевом Syntagma doctrinae ad monachos. Во всяком случае, сходство этих позднейших памятников может быть объяснено так или иначе, но более или менее убедительно. Что же касается отношения **Διδαχή** и Послания Варнавы и «Пастыря», то по этому вопросу научные исследования не привели еще к общепризнанным результатам. Филофей Вриенний высказал убеждение в зависимости **Διδαχή** от Послания Варнавы и соответственно с этим решал вопрос о времени происхождения памятника. Этот взгляд в первое время принят был почти всеми исследователями; но при ближайшем изучении многие пришли к совершенно противоположному взгляду и первенство происхождения стали приписывать **Διδαχή**; соответственно с этим решался вопрос и о взаимной зависимости двух памятников. Стремление представителей этих противоположных направлений в решении вопроса о взаимном отношении двух произведений возможно тверже обосновать свою точку зрения в значительной степени поколебало обе гипотезы, обнаружив, что ими не устраняются существенные и непреодолимые затруднения. Зависимость Послания Варнавы от **Διδαχή** оказывается совершенно невозможной именно потому, что при этом нарушаются текстуальнокритические принципы, так как пришлось бы допустить, что автор послания, взяв в руководство **Διδαχή**, заботливо устранил из своего труда все евангельские изречения, какие встретил в **Διδαχή**; имея перед собой ясный, точный, хорошо упорядоченный текст, он затемнил его, вставив бесполезные глоссы, перемешал все правила, разделил то, что должно быть соединено, – словом, из хорошего руководства сделал какой-то беспорядочный сборник наставлений. С другой стороны, также малодопустима зависимость **Διδαχή** от Послания Варнавы, так как описание двух путей в **Διδαχή**,

очевидно, первоначальнее: оригинальность композиции **Διδαχή** обнаруживается уже в том, что в нем внутренне и по содержанию родственные положения и сентенции и внешне связаны между собой; мысли изложены естественно и упорядоченно.

Этот результат текстуально-критических исследований в связи с обнаружившейся разностью рецензий, которые легли в основу Послания Варнавы, **Διδαχή**, «Пастыря» Ермы, «Апостольской дидакалии», «Церковных канонов», «Апостольских постановлений», произведений, приписываемых св. Афанасию, жития аввы Шенуди и древнелатинского перевода, привел некоторых ученых к заключению, что верный путь к разрешению этого вопроса заключается в предположении общего для обоих сравниваемых произведений источника.

По вопросу о том, был ли текст **Διδαχή**, какой известен нам, первоначальным, часть исследователей, и в том числе прежде всего Филофей Вриенний, отвечают утвердительно, а факты из истории **Διδαχή** объясняют так: памятник представляет цельное произведение, написанное неизвестным автором, но первая часть его через некоторое время была отделена и пущена в обращение независимо от второй (большей) половины. Литургическая и дисциплинарная части, изображающие первоначальное состояние культа и организации церковной, должны были очень скоро устареть и потерять свое практическое применение, тогда как катехизис христианской морали продолжал сохранять свое воспитательное значение для наставления оглашаемых; он легко отделился от двух первых ¹⁷³ частей и естественно нашел более постоянный прием и гораздо более широкое распространение (Fr. X. Funk).

Но скоро раскрыто было и начало брать перевес противоположное решение вопроса, и многие первостепенные исследователи пришли к убеждению, что нынешнему виду **Διδαχή** предшествовала более древняя рецензия. Впрочем, согласие приверженцев этого, преобладающего в настоящее время, течения и оканчивается установкой этого общего положения: в определении древнейших рецензий почти каждый

исследователь идет своим путем. Но главным образом, это направление нашло выражение в двух гипотезах.

Одна из них допускает, что первая часть **Διδαχή** распространена была отдельно от двух других частей, причем утверждает, что эта первая часть составлена другим автором и что она, под именем «Учения о двух путях», имела свою особенную судьбу. Находят, что такое предположение имеет за себя весьма серьезные основания: эта гипотеза наиболее естественным образом объясняет различие между первой частью **Διδαχή** и следующими в стиле, языке и в употреблении Священного Писания; далее, она лучше всего объясняет то различие, какое существует между первыми главами в том виде, как они изложены в **Διδαχή**, и теми же главами, как они представлены в других памятниках – в Послании Варнавы, в «Апостольских постановлениях», в древнелатинском переводе и др. Известный нам текст **Διδαχή** не был источником для всех этих произведений, сам представляя позднейшую переработку. «Учение о двух путях» обнимало шесть первых глав нашего **Διδαχή**, может быть без фрагмента **6.2–3**, которого нет в латинском переводе; оно было более древнего происхождения, чем целое **Διδαχή**, и автор **Διδαχή** после переработок ввел его в свое произведение. Одна из этих переработок состояла в том, что в «Учение о двух путях» введен был отрывок, который теперь находится в **Διδαχή 1.3 – 2.1** и которого нет в большей части относящихся сюда древних памятников. Другая переработка могла состоять в отделении от «Учения о двух путях» той части его, которая теперь составляет заключение **Διδαχή – 16** главу. Если **16** глава **Διδαχή** отделена от 6 главы, а раньше составляла заключение «Учения о двух путях», то, говорят, этим объясняется то по-видимому странное явление, что Послание Варнавы, автор которого как будто знал одну первую часть **Διδαχή**, цитирует **16** главу. Положив в основу своего труда прежде существовавшее произведение, автор **Διδαχή** в двух других частях, весьма возможно, также воспользовался различными существовавшими текстами. К этой мысли склоняют наблюдения над изображением некоторых черт в организации церковных обществ, которые как будто не

совсем согласованы между собой; например, пророки являются облеченными весьма большими полномочиями, как в самое раннее время существования христианства, и всеми прерогативами харизматического служения, и однако в другом месте автор делает такие предостережения против ложных пророков, которые возможны были в эпоху менее первоначальную и предполагают у христиан опыт одного или двух поколений. Однако эти наблюдения не дают возможности сделать точные выводы относительно даты различных текстов, которые послужили материалом для извлечений.

Другая (наиболее распространенная) гипотеза этого направления, раскрытая преимущественно Ад. Гарнаком, исходит из того убеждения, что первая часть **Διδαχή** в основе своей *нехристианского*, а *иудейского* происхождения и составлена, может быть, до Рождества Христова как катехизическое руководство для наставления язычников, которые делались прозелитами; оно носило название «Учение о двух путях» и, подобно первому отделу **Διδαχή**, излагало нравственные правила под образом двух путей, с присоединением, может быть, и других предписаний, которым соответствуют наставления в следующих главах **Διδαχή** относительно крещения, постов, молитвы и т. д. Впрочем, соглашались, что последние возможности заводят в совершенно темную область. Это утверждение в существенном опирается на многочисленные параллели, которые находят в палестинско-иудейской и эллинистическо-иудейской литературе («Книга юбилеев», «Завет 12-ти патриархов», «Сивиллины книги», Псевдо-Фокид). В качестве второго доказательства выставляют отсутствие в учении о двух путях каких-либо специфически христианских признаков и евангельских изречений, а это, в свою очередь, основывается на том факте, что отдел нынешнего текста 1.3 – 2.1, который представляет собой специфически христианскую часть в первых шести главах **Διδαχή**, отсутствует в Послании Варнавы, в «Церковных канонах», латинском переводе, в произведениях, приписываемых св. Афанасию, и в житии аввы Шенуди; этот недостаток не может быть объяснен случайностью: в нем

необходимо видеть доказательство того, что **Διδαχή** с 1.3 – 2.1 представляет позднейшую рецензию, расширенную этой вставкой, а также и другими, менее значительными прибавлениями и изменениями в христианском духе. Таким образом, признают установленным, что иудейские «два пути» соответствовали первым пяти главам нынешнего текста **Διδαχή**, за исключением отрывка 1.3 – 2.1, и, вероятно, [содержали] также и шестую главу, но в несколько иной форме, которая не может быть точно определена. Некоторыми выставлена еще гипотеза, что и 16 глава **Διδαχή** в своем основном эсхатологическом содержании принадлежала к первоначальному иудейскому произведению и составляла его заключение; это предположение основывается на стилистическом родстве 16 главы с первыми пятью главами (гебраизмы и применение параллелизма) и на аналогиях с произведениями иудейской литературы, с которыми **Διδαχή** имеет сходство и в которых эсхатология занимает видное место. Этот иудейский катехизис для прозелитов очень рано, вместе с книгами Ветхого Завета, принят был христианами и употреблялся именно при подготовке к крещению для утверждения в христианском нравственном учении. В стереотипной форме или в свободном воспроизведении им пользовались в течение нескольких десятилетий, но затем в послеапостольское время иудейское произведение подверглось христианской переработке и в разных рецензиях легло в основу известных ныне христианских произведений. Писатель Послания Варнавы пользовался иудейским произведением в той его форме, которая воспроизводится в так называемых «Церковных канонах», в латинском переводе, в произведениях, приписываемых св. Афанасию, и поэтому представляет первую рецензию «Учения 12-ти апостолов»; хотя сам он, вероятно, еще не знал его в качестве «Учения апостолов» и воспроизводил по памяти, чем, может быть, объясняется беспорядочность в расположении отдельных изречений. Эта предполагаемая первая рецензия часто называется египетской. Она обнимала только первую часть **Διδαχή**; впрочем, с этим положением не согласны некоторые исследователи (например,

Ад. Гарнак), которые утверждают, что она с самого начала имела и вторую часть. Независимо от первой возникла вторая рецензия, которая представлена нынешним текстом Иерусалимской рукописи и переработкой в «Апостольских постановлениях»; она характеризуется наличием отрывка **1.3 – 2.1** и всех глав второй половины памятника (**7–16**). Эту рецензию обычно называют сирийской. Некоторые предполагают существование и других рецензий, но признается более основательным, что все они восходят к указанным двум – египетской и сирийской.

Не входя в подробный разбор изложенных гипотез, ограничимся замечаниями относительно существенных положений, на которых строится история $\Delta\iota\delta\alpha\chi\acute{\eta}$.

а) Анализ памятника со стороны стиля, языка, характера пользования Священным Писанием приводит представителей последних двух гипотез к решительному заключению о разных авторах двух частей памятника (**1–6** и **7–16** главы) и о различии во времени и месте происхождения их. Но по поводу такого рода заявлений любопытно вспомнить признание Ад. Гарнака ¹⁷⁴, что если бы мы на основании других памятников ничего не знали о произведении, его переработках и источниках, то за исключением, может быть, нескольких мест первой главы, которые возбуждают подозрение позднейшей прибавки, мы успокоились бы на предположении цельности произведения; что в действительности от второй главы и до конца нельзя указать ни одного места, которое не подходило бы к общей связи, и, по-видимому, ничего нельзя и выпустить (исключение представляют 1.6; 11.11 и 16.5), и что, наконец, ряд вопросов в отношении к цельности произведения и оригинальности наличного текста поднимается только тогда, когда принимаются во внимание свидетельства о $\Delta\iota\delta\alpha\chi\acute{\eta}$ отцов Церкви, позднейшие переработки и источники произведения. Но, в таком случае, какую объективную ценность может иметь утверждение относительно разности в языке, стиле и тоне частей памятника, о различном отношении к Священному Писанию и т. п.?

б) Вся история текста $\Delta\iota\delta\alpha\chi\acute{\eta}$, представляемая этими гипотезами, основывается на предположении переработок,

расширений и дополнений первоначального произведения – «Учения о двух путях», посредством которых постепенно получился нынешний текст рассматриваемого памятника. Но самое это произведение, «Учение о двух путях», и в частности иудейский катехизис для прозелитов, совершенно висит в воздухе. Каких-либо внешних свидетельств, доказывающих историческую наличность такого рода иудейского произведения, нет, и они не приводятся, а указываемые в других иудейских произведениях параллели для первых глав **Διδαχή** совершенно ослабляются в своей силе и значении тем, что против них с большей основательностью выставляются параллели из Нового Завета: и первые главы **Διδαχή**, если даже исключить отдел **1.3** – **2.1**, который носит общепризнанный христианский отпечаток, в некоторых выражениях и оборотах представляют неотрицаемые следы христианского происхождения, так что религия первоначального автора этих глав едва ли может подвергаться сколько-нибудь основательному сомнению (например, **1.2**; **2.2**; **2.3**; **5.1**; **2.7** и **4.10**). Далее, изложенная история текста **Διδαχή** предполагает, что писатель Послания Варнавы воспользовался иудейским произведением. Но менее всего вероятно, чтобы Варнава, резкий противник иудеев, каким он является в своем послании, мог переписать произведение, составленное или в иудейском духе, или для целей иудейского прозелитизма; невероятно также, чтобы и писатель **Διδαχή**, не обнаруживающий расположения к иудейству, принял почти целиком распространенное у них произведение в качестве руководства для христиан и даже назвал его учением апостолов или учением Господа, данным через апостолов. Если даже согласиться, что у иудеев было учение о двух путях, то этим все-таки не оправдывается заключение о действительно иудейском происхождении учения о двух путях жизни. Христианское происхождение его этим не исключается: и христианский автор, естественно, должен был проявить довольно широкое пользование Ветхим Заветом, который при том значении, какое имели у древних христиан ветхозаветные писания, оказывал сильное влияние на весь строй их

религиозных воззрений. Таким образом, сходство **Διδαχή** в изображении двух путей с иудейскими произведениями может быть объяснено общностью источников; фактически же мы знаем учение о двух путях только как часть христианского произведения.

в) Нельзя утверждать в качестве бесспорного факта текстуально-критических исследований отсутствия отрывка 1.3 – 2.1 в первоначальном тексте учения о двух путях. Правда, как сказано было, его нет в «Церковных канонах», в латинском переводе, в Послании Варнавы, в произведениях, приписываемых св. Афанасию, и в житии аввы Шенуди. Но, с другой стороны, этот отрывок есть в «Дидакалии», в «Апостольских постановлениях» (VII, 2); в «Пастыре» Ермы цитируются 5 и 6 стихи ¹⁷⁵ первой главы (Mand. II, 4–6); эту часть знает и Климент Александрийский (fr. ex Nicetae Catena in Matth, ad 5.42 ¹⁷⁶). Следовательно, наличие отрывка в памятнике приближается к первым временам его существования. Поэтому внешние доказательства отсутствия его в **Διδαχή** в его первоначальном виде не могут быть признаны безусловно убеждающими. Что касается внутренних оснований, будто отрывок нарушает логическое течение мыслей и разрушает последовательность речи, то в подобного рода документах, как **Διδαχή**, такие доводы не могут быть убедительными, если не обладают осязательной очевидностью.

Самое большее, что можно выводить из истории **Διδαχή**, как она представляется на основании сличения сходных с ним памятников древнехристианской письменности, так только то, что первая часть **Διδαχή**, или описание двух путей, уже рано переписывалась и находилась в обращении как самостоятельное произведение, весьма пригодное для практических целей. Но в таком случае все-таки необходимо объяснить, как произошел памятник, текст которого мы имеем в Иерусалимской рукописи, и каким образом возникло сходство между различными произведениями, которые, однако, представляют разные редакции учения о двух путях?

Оснований для удовлетворительного решения этого вопроса необходимо искать прежде всего в самом

наименовании памятника: «Учение двенадцати апостолов», или подробнее и точнее: «Учение Господа через двенадцать апостолов народам». Это название ясно показывает, что писатель памятника не считал себя в собственном смысле автором содержания его: он ставит своей задачей только изложить известное всем учение 12-ти апостолов и, таким образом, наводит на мысль, что апостольское учение, основанное на учении Самого Господа, было преподано и распространяемо в определенной форме и предназначаемо было для проповедания среди язычников. Поэтому требуется решить, было ли действительно формулировано подобным образом христианское учение в апостольском периоде, и если было, то в каком виде и с какой целью.

При решении этого вопроса важно обратить внимание на некоторые места в священных писаниях Нового Завета: а) в книге Деяний апостольских (2: 42) сказано, что крестившиеся в день Пятидесятницы постоянно пребывали *в учении апостолов*

τῇ διδασκίᾳ τῶν ἀποστόλων б) апостол Павел пишет римским христианам: «Благодарение Богу, что вы, бывши прежде рабами греха, от сердца стали послушны тому образу учения (**τύπον διδασχῆς**), которому предали себя» (6:17); в) Тимофей должен напомнить коринфским христианам *о путях апостола Павла*

во Христе Иисусе, как он учит везде, во всякой Церкви (1Кор. 4: 17); г) фессалоникийцев ап. Павел увещает *держаться предания, которым они научены или словом* , или апостольским посланием (2Фес. 2: 15); д) в 1Тим. 6: 3 ап. Павел говорит о таком лице, которое учит иному *и не следует здоровым словам* Господа нашего Иисуса Христа и *учению* о благочестии; е) то, что Тимофей слышал от ап. Павла при многих свидетелях, он должен передать верным людям, которые были бы способны и других научить (2Тим. 2: 2); ж) епископ должен держаться истинного слова, согласного с *учением* , чтобы быть сильным и наставлять *в здоровом учении* , и противящихся обличать (Тит. 1: 9; ср. 2: 1); з) в Послании к евреям ап. Павел пишет: «Посему, оставивши *начатки учения Христова* , поспешим к совершенству и не станем снова полагать основание обращению от мертвых дел и вере в Бога,

учению о крещениях, о возложении рук, о воскресении мертвых и о суде вечном» (Евр. 6: 1–2).

В приведенных местах ясно отмечается постоянное обращение к «учению Господа», «образу или типу учения», «преданному учению», «учению о благочестии», «начаткам учения Христова». Эти выражения, в связи со многими другими (например, 1Кор. 15: 3–5; 1Тим. 3: 16; Кол. 2: 5), приводят к убеждению, что скоро после вознесения Господа из Его наставлений и бесед в кругу апостолов образовалась твердо определенная формула апостольского учения, или катехизис, содержание которого уже в апостольское время должно было служить нормой для миссионеров в их проповеднической деятельности и вместе с тем предназначено было для усвоения всеми обращающимися ко Христу и готовящимися ко крещению. На содержание этого катехизиса особенно ясно указывает Евр. 6: 1–2. На основании анализа разных мест новозаветных писаний можно приблизительно определить и содержание этого катехизиса, которое представляется в таком виде: а) формула веры, заключающая в себе перечисление важнейших догматических истин христианского учения и лежащая в основе древнецерковных символов Востока и Запада; б) нравственное учение, состоящее из кратких предписаний и заключающее перечисление грехов и добродетелей, – оно носило наименование «путей»; в) затем следовали наставления о крещении и сообщении даров Св. Духа; г) молитва Господня; д) о таинстве Евхаристии. При этом остается точно не выясненным, составляли ли учение о крещении, Евхаристии и молитва Господня самостоятельные и отдельные отрывки, или же они были второй частью катехизиса. Наконец, к катехизису принадлежало также учение о воскресении мертвых и о суде. Этот катехизис в апостольское время имел весьма широкое распространение: на основании апостольских писаний можно привести положительные доказательства, что формула, кратко излагающая сущность христианского учения, была употребительна в различных Церквях. Послания к римлянам и к евреям удостоверяют употребление ее в Риме; послания к коринфянам и к филиппийцам дают соответствующие

доказательства для Коринфа и Филипп; послания к колоссянам, эфесянам и 1 Петра, а равно и писания Иоанна Богослова свидетельствуют о малоазийских Церквях. Словом, где только были христиане, была в употреблении и формула христианского вероучения ¹⁷⁷.

Самое образование и распространение такого катехизиса представляется совершенно естественным. Начав свою проповедь в день Пятидесятницы, апостолы после этого неустанно стремились к выполнению заповеди Спасителя быть свидетелями Его даже до последних земли [Ис. 8: 9; Деян. 1: 8]. Но апостольская проповедь как в догматической, так и в нравоучительной своей части первоначально была очень ограничена в своем предмете, и потому сущность ее должна была скоро установиться в относительно неподвижной форме. Апостолы не были ораторами: это были люди из народа, повествующие о жизни Иисуса Христа и повторяющие Его слова; они не стремились и не имели нужды в том, чтобы давать своим мыслям разнообразное выражение. Напротив, у них было больше побуждений излагать существенные части своей проповеди в одной форме. Та часть их учения, в которой они повторяли беседы Спасителя, по необходимости делалась стереотипной. История Его жизни, в особенности страданий и воскресения – обычная тема апостольских проповедей – также приняла характер устойчивой определенности. То же самое должно было произойти и с нравоучением. Отсюда вырабатывается определенный тип проповеди, образец, пример, который каждый должен усвоить настолько, чтобы быть в состоянии точно воспроизвести его. Для готовящихся ко крещению он по необходимости получает возможно сжатую форму, чтобы быть доступным для усвоения каждым, и заключает в себе сумму христианского учения. Когда пришло время выступить с проповедью в языческом мире – у «народов», апостолы не отказались от того метода научения, который они практиковали в Иерусалиме. Свв. Климент Римский и Ириней утверждают, что верующие старались удерживать в памяти не только мысли, но и слова апостолов, и каждый, в случае нужды, по вопросам веры и нравственности

мог употреблять выражения, которыми пользовался в своей проповеди апостол. Таким же образом распространялась и еще с большим старанием усваивалась и с большей точностью сохранялась образовавшаяся в кругу апостольском формула веры, имеющая столь важное практическое значение для оглашения готовящихся ко крещению и для миссионеров, отдающих себя благовестническому подвигу. Но этим несколько не исключалась возможность некоторых разностей в частнейшем содержании катехизиса и словесном выражении отдельных положений, обусловленных различием места и времени, и это тем более возможно, что устное предание всегда имеет характер некоторой эластичности и потому разность редакций его вполне естественна.

Приведенные соображения дают возможность, с одной стороны, объяснить происхождение **Διδαχή**, а с другой стороны, представить основания для удовлетворительного решения вопроса относительно различных вариантов учения о двух путях, не прибегая к сомнительной гипотезе взаимной зависимости древнейших памятников этого ряда или же к предположению основы **Διδαχή** в иудейском катехизисе.

Как видно, содержание **Διδαχή** в существенном совпадает с содержанием «начатков учения Христова» (Евр. 6:1–2). Поэтому можно с достаточной степенью вероятности полагать, что **Διδαχή** является письменным воспроизведением апостольского катехизиса лицом, которое слышало заключающиеся в нем наставления из уст апостолов или же вообще близко стояло к апостольскому кругу. Если весь материал, изложенный в **Διδαχή**, не был соединен в катехизисе в одно целое, то на долю автора памятника выпала работа объединения отдельных фрагментов по плану, намечаемому катехизисом и его назначением: например, им могли быть внесены предписания касательно церковной дисциплины, которые были установлены апостолами. Нельзя, конечно, утверждать, что **Διδαχή** всегда буквально воспроизводит слова апостолов, и приписывать его учению апостольский авторитет. Самый памятник, если мы признаем его плодом апостольской проповеди, мы должны рассматривать

в отношении к его содержанию как коллективное произведение; но изучать его мы должны как произведение одного, потому что памятник лежит перед нами в таком виде, в каком он был в то время, когда был написан. До этого момента он мог разнообразиться в своем содержании и в своей форме. Но только написанный текст может доставить почву для научного исследования. С этой точки зрения можно ставить вопрос и о времени происхождения памятника в настоящем его виде. Таким образом, мы приходим к тому заключению, что представляемая Иерусалимской рукописью форма **Διδαχή**, насколько имеются твердые данные, была первоначальной *письменной* формой этого произведения в целом его составе.

Если принять как доказанное, что **Διδαχή** есть собственно апостольский катехизис, тип апостольской проповеди, тогда находят объяснение все затруднения, какие возникают при решении вопроса о причинах сходства и различия между документами, воспроизводящими учение о двух путях. Устное распространение апостольского катехизиса в Церквах Востока, Египта и Запада делало возможным образование нескольких его редакций, которые могли быть воспроизведены в различных древних документах, и нет ничего невероятного в том предположении, что **Διδαχή**, «Дидаскалия» и «Апостольские постановления» представляют собой редакцию восточную, Послание Варнавы, «Церковные каноны», произведения, носящие имя св. Афанасия Александрийского, и житие аввы Шенуди – александрийскую, «Пастырь» и латинский перевод – западную редакцию. Далее, если **Διδαχή** – произведение по существу своему и по цели компилятивное, даже фрагментарное, и составитель его не является в собственном смысле автором фрагментов, которые он ввел в свое произведение, то неудивительно, что располагая цельными отрывками, он соединил их, не обращая внимания на то, что при таком сочетании не получается строго логической последовательности в развитии мыслей. В этом находит объяснение, почему отрывок 1.3 – 2.1 как будто нарушает логическое течение и последовательность речи и почему о совершении таинства Евхаристии говорится два раза (ср. 9–10

и 14). Наконец, при таком способе образования памятника легко понять и то, почему приверженцы взгляда об иудейском происхождении его открывают в нем многие черты иудаизма. Апостолы были евреи, напитаны были иудейским учением и говорили на современном еврейском языке. Даже и тогда, когда среди язычников им пришлось говорить по-гречески, они продолжали мыслить по-еврейски, пользуясь образами еврейской речи. Неудивительно поэтому, что, усвоив учение Христа, они в тех случаях, когда не повторяли буквально Его изречений, облекали свои христианские мысли в привычные им формы речи священных памятников Ветхого Завета. Таким образом, гебраизмы Διδάχῃ находят объяснение и без всяких предположений о влиянии на самый памятник или на первоначальный апостольский катехизис иудейского катехизиса для прозелитов.

Время написания Διδαχή

Не менее важным, чем вопрос об источниках Διδαχή, является вопрос о времени написания его, так как от такого или иного решения зависит определение его церковно-исторического значения. Древний отпечаток, примитивные формы организации, культа и дисциплины церковной отмечают памятник как документ самых первых времен христианства. Но при отсутствии в нем не только прямых, но даже хотя бы косвенных хронологических указаний, попытки точнее установить время его композиции приводят к значительным разногласиям среди исследователей.

Первый издатель Διδαχή относил время происхождения его к 120–160 гг., потому что, вопреки всем внутренним признакам его древности, он допускал, что автор Διδαχή пользовался Посланием Варнавы и «Пастырем» Ермы. Его взгляд поддержан был и Ад. Гарнаком. Но последующие исследователи начали устанавливать происхождение памятника иначе, и притом каждый по своим особым соображениям и основаниям. Не было недостатка и в явно произвольных попытках отнести его происхождение к IV (одновременно с «Апостольскими постановлениями») и даже к V или VI в. (после произведения *De virginitate*, приписываемого св. Афанасию). Вообще же признают, что, оставаясь на беспристрастно-научной почве, самым крайним пределом происхождения Διδαχή можно считать половину II в. С другой стороны, некоторые исследователи (например, Sabatier, Comely) склонны полагать его даже прежде великих благовестнических путешествий ап. Павла и относить происхождение памятника к половине I в. Между этими двумя крайними пределами почти все десятилетия имеют своих защитников. Наиболее яркими выразителями двух противоположных взглядов в последнее время являются Ад. Гарнак ¹⁷⁸ и Фр. Кс. Функ ¹⁷⁹. Первый полагает время происхождения Διδαχή между 130–160 гг., в зависимости от принятого им решения вопроса об отношении Διδαχή и Послания Варнавы, а второй – между 80 и 90 гг.

Хотя памятник и по названию, и по содержанию является воспроизведением апостольского учения, однако ввиду практического назначения он по необходимости должен отражать в себе черты церковной жизни того времени, у которого содержание его было закреплено «в письмени», чем положен был предел дальнейшим изменениям в нем, какие обуславливались устной передачей. Сопоставление цельной картины церковных отношений и отдельных черт церковной жизни, какие представляет нам Διδαχή, с данными новозаветных писаний и произведений послеапостольской литературы говорит о том, что памятник отражает очень раннее состояние Церкви, когда церковные отношения и отправления еще не были кристаллизованы, не вошли еще в твердые рамки. Церковная организация носит все признаки близости к апостольскому времени, представляя сочетание руководственной деятельности апостолов, пророков, учителей, епископов и диаконов. При этом еще не произведено точного разграничения между обязанностями и полномочиями епископов и диаконов: предписание выбирать касается тех и других; в требованиях относительно свойств, функций и авторитета их Διδαχή также не делает никакого различия между епископами и диаконами. Если сравнить этот строй с теми данными, какие представляют послания Игнатия Богоносца, то невольно бросится в глаза огромная перемена, происшедшая в Церкви между появлением Διδαχή и посланиями антиохийского святителя: в последних все священнослужение и церковное управление оказывается правильно сосредоточенным в едином ясно расчлененном иерархическом строе с тремя отдельными и определенными степенями: епископа, пресвитера и диакона. Нет ни малейшей возможности допустить, чтобы такой значительный успех в отчетливости и твердости церковного строения был достигнут в пределах одного и того же поколения. Далее, Διδαχή описывает литургию очень примитивную, очень простую и очень бедную ритуалом и не делает никаких намеков ни на гностическое движение, ни на преследования христиан; в речи о пророках не слышится и намек на монтанистическое пророчество. Вообще, весь строй церковной жизни по Διδαχή представляется более

первоначальным, чем тот, какой отражается даже в посланиях Игнатия Богоносца и Климента Римского. Все это заставляет относить композицию *Διδαχή* ко времени ранее конца I в.

Сдругой стороны, заключающиеся в *Διδαχή* следы регламентации относительно празднования воскресного дня и совершения в этот день таинства Евхаристии, поста в среду и пятницу, необходимости для верующих трижды в день читать молитву Господню со славословием, предостережения против ложных пророков и апостолов показывают, что памятник в своих наставлениях представляет соединение свободы церковной жизни в век апостольский с началом церковной формулировки и дисциплинарного регулирования, какими несомненно отмечается уже ближайшее к апостолам время. Поэтому невозможно придвигать происхождение памятника слишком близко к началу христианства: 70 или, более вероятно, 80 г. может быть указан в качестве крайнего предела. Так как развитие учреждений совершалось не одновременно в разных частях христианского мира, то нельзя установить более определенной даты для возникновения *Διδαχή*, как только промежуток между 70 или 80 и 100 гг. {, и если бы потребовалось более точно указать хотя бы десятилетие, то мы предпочли бы скорее 80-е гг.}.

Место происхождения Διδαχή

Относительно места происхождения Διδαχή позволительно высказывать только предположения, так как памятник не имеет ясно выраженной местной окраски. Насколько вообще шатки и неопределенны основания для решения этого вопроса, можно видеть из того, что различные ученые родиной памятника называют Египет, Сирию или, частнее, Антиохию, Палестину или Иерусалим, Пеллу, Малую Азию, Грецию и, наконец, Рим.

Впрочем, большая часть исследователей высказывается за Сирию-Палестину на том основании, что в евхаристической молитве говорится о хлебе, который был рассеян *по холмам* (9.4: ἐπάνω τῶν ορέων), – ясное указание на происхождение памятника в гористой стране; а также в 13 главе заповедуется давать пророкам начатки из произведений точила и гумна, волов и овец, вина и елея, чем предполагается главное занятие местных христиан земледелием и скотоводством. {Оба этих признака, говорят, больше подходят к Сирии и Палестине, чем к Египту. Даже если бы евхаристическая молитва имела происхождение, отдельное от всего памятника, то и в таком случае было бы странно в Египте удерживать упоминание о холмах. За сирийское происхождение Διδαχή говорит также форма славословия в конце молитвы Господней (8.2) и в евхаристической молитве (9.4; 10.5), которая имеет свое происхождение в этой стране.} Отмечают также указания Διδαχή на посты и молитвы лицемеров, т. е. фарисеев. Должно, конечно, согласиться, что все эти доводы довольно слабы и неопределенны, и указываемые в них факты допускают и иные толкования; но все-таки с большей вероятностью можно думать, что исторические предположения рассматриваемого памятника скорее всего могли быть даны в Сирии или, частнее, в Палестине.

Этим в некоторой степени ослабляются и без того шаткие доводы в пользу Египта, которые основываются на том, что свидетелями о существовании Διδαχή являются преимущественно александрийцы, – как будто произведение

читают там только, где оно произошло, и как будто не естественно, что сведения о памятнике идут из Александрии, бывшей долгое время центром христианского просвещения. Еще меньшей доказательной силой отличается ссылка на неустановленное отношение между Διδαχή и посланием Варнавы, местом происхождения которого считают Александрию, а также на весьма сомнительный факт первоначального распространения учения о двух путях именно в Египте.

Отношение Διδαχή к Священному Писанию

В связи с вопросом о происхождении Διδαχή стоит вопрос об отношении его к Священному Писанию. Одни исследователи находят, что автор его не пользовался ни одной новозаветной книгой; другие открывают в нем свидетельства почти обо всех новозаветных писаниях. Обе крайности произвольны и должны быть отвергнуты; но вообще между известными нам произведениями древнехристианской литературы нет другого памятника, который при столь высокой оригинальности в расположении материала и форме обнаруживал бы такую же близость к тексту новозаветной письменности: в нем есть цитаты текстуальные, буквальные (кроме молитвы Господней, много стихов Священного Писания приводится без изменений); но чаще цитаты вводятся в течение речи со всеми модификациями, необходимыми для сообразования их с последовательностью мыслей автора, причем иногда соединяются разные места священного текста без всякого указания на то, что они взяты из различных книг или же различных глав одной и той же книги. В других случаях с трудом можно признать цитацию: автор как будто или несознательно вдохновлялся священным текстом, или же просто цитировал по памяти, не замечая тех изменений в тексте или смысле, какие он вносил в них. Но такого рода совпадения со священным текстом легче всего могут быть объяснены пришитой нами историей происхождения памятника.

Ветхий Завет использован автором Διδαχή сравнительно мало: определенно можно указать только две цитаты (из Мал. 1: 11, 14 – Διδαχή 14.3, и из Зах. 14: 5 – Διδαχή 16.7); во 2 и 3 главах наставления даются на основании Деяtosловия. Все это мало благоприятствует гипотезе, ищущей иудейского оригинала для первой части Διδαχή. Новозаветные цитаты заимствуются главным образом из Евангелия Матфея, с которым автор, видимо, хорошо был знаком, и именно с тем его текстом, какой имеем и мы. Встречаются некоторые намеки и на другие книги, преимущественно на писания евангелиста и

дееписателя Луки; вероятно, автор читал и некоторые послания ап. Павла, а также послания Петра и Иакова. В Διδαχή нет ни одной определенной цитаты из четвертого Евангелия, но тем примечательнее, что многие понятия и выражения евхаристических молитв (сар. 9; 10) напоминают писания ап. Иоанна, и в особенности 6, 15 и 17 главы его Евангелия: автор Διδαχή как бы живет в той атмосфере мыслей и чувств, которая окружает писания Иоанна. Конечно, на этом нельзя строить никакой теории об отношении обоих текстов; но в связи с другими данными о древности Διδαχή эти наблюдения могут свидетельствовать о существовании предания, которое нашло свое письменное выражение в четвертом Евангелии.

Характеристика Διδάχῃ со стороны языка и общего тона изложения

Язык и лексикон Διδάχῃ мало отличается от языка новозаветных писаний и, в частности, Евангелия Матфея: слова греческие, а стиль еврейский, и в этом отношении Διδάχῃ во многом напоминает язык LXX в поэтических ветхозаветных писаниях, а также язык ветхозаветных апокрифов. Стиль простой, ясный и сжатый.

К важным преимуществам памятника необходимо отнести и то, что тон его самый скромный, стоящий в резком контрасте с преувеличенными притязаниями других подобных руководств («Апостольской дидаскалии», «Церковных канонов», «Апостольских постановлений»). Здесь всюду обнаруживается дух искренности, простоты, соединенных с глубоким благочестием, которое отпечатлевает документ как подлинный, т. е. он в действительности есть то, за что выдает себя: перечень важнейших положений христианской религии, которым автор научен был или путем личных наставлений от апостолов, или через идущее от них устное предание.

Богословская точка зрения писателя Διδάχῃ

При решении вопроса о богословской точке зрения автора Διδάχῃ разными исследователями приписаны ему все направления и оттенки в христианских кругах первых двух веков, даже взаимно исключаящие друг друга: умеренное иудео-христианство, антипавлинизм и саддукейство, еретичество и антихристианство, эвионизм, антиэвионизм, эллинистическое христианство, монтанизм, антимонтанизм, антигностицизм, монархианство. Представители этих разнообразных взглядов взаимно опровергают друг друга, с одной стороны, обнаруживая преобладание в решении вопроса крайнего субъективизма, а с другой стороны, свидетельствуя, что памятник сам по себе чужд приписываемых ему тенденций: автором не примешано к изложенному учению апостолов ничего индивидуального и не затронут ни один пункт, в котором невольно могли бы обнаружиться его личные убеждения, так сказать, партийного характера. И нет никаких оснований навязывать ему какую-нибудь тенденцию особенной окраски: он старался только воспроизвести подлинное учение апостолов на основании бывших в его распоряжении данных и выполнил свою задачу с успехом, по крайней мере в том отношении, что не привнес в него своих личных измышлений. Он не представил в своем произведении определенных данных даже относительно того, был ли он христианин из иудеев или из язычников. С одной стороны, автор ничего не говорит ни об обрезании, ни о соблюдении Моисеева закона, ни о преимуществах иудейской нации и этим дает основание отрицать какую бы то ни было связь его с иудейством. Но, с другой стороны, некоторые места истолковываются как доказательство иудейского образа мыслей автора (6.Я; 13.3–5). Даже защитник иудео-христианского происхождения автора Διδάχῃ, известный ученый, покойный Fr. X. Funk¹⁸⁰ вынужден согласиться, что после того, как Апостольский собор в Иерусалиме и христианам из язычников дал некоторые правила Ветхого Завета относительно пищи, христианин из иудеев мало

чем отличался от христианина из язычников, тем более, что и языко-христианин мог быть близко знаком с иудейскими обычаями. Но вероятные условия происхождения памятника, язык и общее впечатление от него говорят скорее за то, что автор его был христианин из иудеев, может быть, близко стоявший к иерусалимской Церкви.

Историко-каноническое и литургическое значение Διδαχή

Содержание Διδαχή имеет в высшей степени важное значение для истории христианской морали и догмы, церковного культа, дисциплины и церковной организации; особенно с 7 главы и до конца каждый отрывок является свидетельством первого ранга, часто ¹⁸¹ единственным для тех фактов, о которых он сообщает: о крещении, постах, молитве, Евхаристии, служениях слова, праздновании воскресного дня, иерархии, покаянии. Почему на этой стороне памятника необходимо остановиться с не меньшим вниманием, чем на историко-литературной.

Совершенно справедливо замечают, что памятник не дает изображения учения, жизни и учреждений того времени, к которому относится написание его, в желательной полноте и определенности. Но достаточное объяснение этого заключается, вероятно, с одной стороны, в том материале, каким пользовался составитель памятника, а с другой – в тех практических потребностях, для удовлетворения которых он был предназначен: автор его хотел дать руководство для наставления оглашаемых и для употребления христианами его времени, а в особенности для миссионеров. Поэтому «Учение 12-ти апостолов» занимается главным образом предписаниями нравоучительного, литургического и дисциплинарного характера. Учение догматическое не нашло в нем самостоятельного выражения; даже в первой части, предназначенной для наставления готовящихся ко крещению, нет хотя бы краткого исповедания веры. Несомненно, что писатель памятника как член первенствующей Церкви смотрел на христианство не как на догматическую систему, а как на практическое обнаружение добродетели и благочестия, как на святую жизнь, основанную на учении и примере Спасителя. Но из того факта, что он не внес в свое произведение символа веры, ни в каком случае нельзя выводить заключения, будто во время его составления символ веры не был в употреблении даже в виде краткой формулы и

что, далее, первоначальное христианство состояло в одном учении нравственности без всяких догматических основ: имея в виду практические цели и следуя обычной форме апостольской проповеди, автор не выдвигал настойчиво и подробно не раскрывал догматических положений христианского учения. Но, с другой стороны, бесспорно, что догматические положения составляют основу его произведения от первых его строк до последних. В нем можно ясно отметить те части догматического учения, которые несомненно входили в так называемый апостольский катехизис.

Автор предполагает как общепринятое учение, что Бог – в трех Лицах: Отец, Сын и Святой Дух (7.1, 3). Отец есть Творец (1.2), всемогущий Владыка, Вседержитель (10.3–4); раздаятель всех благих даров (1.5; 10.3), духовных и временных (10.3). Он – Святой (10.1), праведный Судия (4.10), основание нашей надежды (4.10), виновник нашего спасения, и к Нему направляются наши молитвы (9; 10). Без Него ничего не происходит в мире (3.10), и Ему принадлежит вечная слава через Господа нашего Иисуса Христа (8.2; 9.4; 10.4).

Иисус Христос – наш Господь и наш Спаситель (10.2 ¹⁸²), Отрок Божий (9.2), Бог Давида (10.6); через Него дарованы от Бога жизнь вечная и ведение, вера и бессмертие (9.3; 10.2); Он – глава Церкви и духовно присутствует в ней, и видимо придет на землю в день Суда (16.1, 7, 8).

Святой Дух есть Бог с Отцом и Сыном (7.1, 3); Он приготавливает людей к призыванию Бога (4.10); Он говорил через пророков. Грех против Св. Духа не будет прощен (11.7).

Примечательно в Διδαχή, правда, нераскрытое, учение о Церкви. В основе его лежит мысль о кафоличности (хотя термин «кафолический» здесь не употребляется) и единстве Церкви. Во всех частях мира Церковь имеет своих членов; но рассеянная так широко, она образует единое тело – Церковь Божию: «Как сей преломляемый хлеб был рассеян (в зернах) на холмах и, будучи собран, стал единым, так да будет соединена Церковь Твоя от концов земли в Царство Твое» (9.4). Уже самый термин «Церковь» (ἐκκλησία) для обозначения вселенского христианского общества включает в себе предположение

единства: католическая Церковь есть союз, в котором соединены все местные общины. Это единство осуществляется не централизующей или монархической системой, но имеет для себя духовное и таинственное основание: оно находит специальное выражение в Евхаристии, где многие сливаются воедино через причастие единого освященного хлеба. Совершение этого таинства является символом единства, впрочем, осуществляемого только отчасти, и служит поводом для молитв о завершении того, на чем, при настоящих условиях человеческой слабости, отпечатлевается несовершенство. Это единство достигнет совершенства в Царстве Божием, которое составляет конечную цель Церкви. Когда это завершение будет достигнуто, тогда все те, которые во всем мире «были крещены во имя Господа» и были верны своему исповеданию, будут собраны воедино, в Царство Божие. Церковь должна возрастать в святости до степени совершенства. Святость есть цель, которую Церковь, уже освященная и идеально святая, должна достигать путем борьбы в мире со всяким злом и усовершенствия в Божественной любви. Когда процесс освящения завершится, она будет собрана в вечном духовном Царстве, Царстве Отца. Для Церкви и существует это Царство, так как Бог уготовал его для Церкви: «Помяни, Господи, Церковь Твою, избавь ее от всякого зла и усоверши ее в любви Твоей, и собери ее от четырех ветров, освященную, в Царство Твое, которое Ты уготовал ей» (10.5).

Необходимо также отметить то значение, какое $\Delta\iota\delta\alpha\chi\eta$ придает апостольскому Преданию. Самое заглавие памятника, весь характер изложения в нем наставлений является доказательством важного значения, каким во время его происхождения пользовалось апостольское учение: апостольское учение есть знамя истины, с которым Церковь всегда должна соотносываться. Голос 12-ти апостолов умолк, но Церковь продолжала пребывать в «учении апостолов», как и в первые дни своего существования (Деян. 2: 42); как в учении, так и в церковной практике она опиралась на апостольскую санкцию. Таким образом, с самого начала своего бытия Церковь

апеллировала к Преданию: «Сохраняй то, что получил, не прибавляя и не убавляя» (4.13).

Διδάχῃ не дает сведений обо всех таинствах: будучи руководством для миссионеров, которые занимались первоначальной организацией христианских общин, и в этом пункте, как и в других, памятник дает только существенное. Поэтому он упоминает только те таинства, которые наиболее необходимы для первоначального устройства Церквей: крещение, Евхаристию, покаяние, священство (возложение рук). При этом ясно выступает тот взгляд, что таинства – священные установления, действия не просто человеческие, но Божественные, через которые подается Богом благодать (χαρίζεται [см. 10.3: ἐχαρίσω]).

Вступление в Церковь совершается посредством крещения; поэтому естественно, что автор Διδάχῃ наставления относительно христианских установлений начинает с таинства крещения. Вся первая часть «Учения» представляет как бы приготовление крещаемого к восприятию этого таинства. «Сообщив наперед все это», – т. е. изложенное учение, – «крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа в воде проточной. Если же ты не имеешь воды проточной, крести в **другой** воде; если же не можешь в холодной, то (крести) в теплой. А если не имеешь ни той, ни другой, то возлей воду трижды на голову во имя Отца и Сына и Святого Духа. А перед крещением пусть постятся крещающий и крещаемый и, если могут, некоторые другие; крещаемому же прикажи наперед поститься день или два» (7.1–4). Таким образом, здесь даны существенные указания относительно приготовления ко крещению, материи и формы таинства и способа совершения его. Крещение должно совершаться после предварительного оглашения, для которого материал дан в первых шести главах. Нет данных для решения вопроса, входило ли произнесение наставлений катехизиса в самый ритуал крещения или же в словах «сказав наперед все это» (ταῦτα πάντα προεἰπόντες) должно видеть только общее указание на предшествовавшее крещению оглашение. Кроме того, крещению должен предшествовать пост крещаемого, крещающего и, если

возможно, других членов христианской общины. Крещение совершается во имя Отца и Сына и Святого Духа; далее – в 9.5 – автор говорит о крещенных «во имя Господне» (dq δνομα Κυρίου): очевидно, это – те же, о которых он сказал в 7 главе. Материя таинства – вода. Предпочтение дается воде живой, проточной, т. е. воде в источнике или реке; если нет воды живой, то можно крестить «в другой воде», т. е. в озере, пруде или вообще в каком-нибудь водоеме. Здесь можно видеть определенное указание на обычай первенствующей Церкви совершать крещение в реках или в других естественных водоемах. Такая вода холодная; но допускается и теплая. Нормальный способ совершения таинства – погружение; в тех же случаях, когда нет проточной или иной воды в достаточном для погружения количестве, допускается троекратное возливание воды на голову крещаемого. Троекратное возливание воды, предписываемое автором памятника, дает несомненное право заключать, что и погружение также было троекратным, в соответствии с призыванием во имя Отца, Сына и Св. Духа.

Это сообщение «Учения» о совершении таинства крещения представляет интересную параллель к описанию того, «каким образом мы посвятили себя Богу, обновившись через Христа», у св. Иустина: «Кто убедится, – пишет он, – и поверит, что это учение и слова наши истинны, и обещается, что может жить сообразно с ним, тех учат, чтобы они с молитвой и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними. Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как мы сами возродились, т. е. омываются тогда водой во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого» (Apol. I, 61).

В связи с требованием поста перед крещением автор дает наставление о постах вообще: «Посты же ваши да не будут вместе с лицемерами, ибо они постятся в понедельник и четверг; вы же поститесь в среду и пятницу» (8.1). Впрочем, автор не указывает тех внутренних свойств, какими христианский пост отличается от поста лицемеров; он не

объясняет также, почему для поста назначены среда и пятница, – ясно только желание, чтобы христиане не имели в этом общения с иудеями, которые постились в понедельник и четверг.

Здесь же он говорит и о молитве: «И не молитесь, как лицемеры, но как повелел Господь в Евангелии Своем, так молитесь: «Отче наш...» (дается текст молитвы Господней почти согласно с изложением ее у евангелиста Матфея). Так молитесь трижды в день» (8.2–3). Иудеи имели обыкновение повторять известные формулы, называемые *Schmone Esre*, утром, в полдень и вечером. Не сохранялся ли этот обычай у христиан из иудеев? В таком случае автор *Διδαχή*, может быть, имеет в виду подставить христианские формулы вместо молитв иудейских или молитв лицемеров. Может быть, автор дает свидетельство о христианском обычае молиться в третий, шестой и девятый часы, о котором известно было только из сообщений Тертуллиана (*De oratione* 25 и *De jejuniis* 10).

Наставления относительно таинства Евхаристии изложены в двух местах памятника – в 9–10 и 14 главах; но они представлены в такой форме, которая не дает возможности точно и с уверенностью установить смысл посвященных им отделов памятника, чем и объясняется разногласие в понимании их и определении значения их для истории литургии. Автор пишет: «Что касается Евхаристии, благодарите так. Прежде о чаше: благодарим Тебя, Отец наш, за святую лозу Давида, отрока Твоего, которую Ты явил нам через Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки. Относительно же преломляемого хлеба (благодарите так): Благодарим Тебя, Отец наш, за жизнь и ведение, которые Ты явил нам через Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки. Как сей преломляемый хлеб был рассеян на холмах и, будучи собран, стал единым, так да будет соединена Церковь Твоя от концов земли в Царство Твое, потому что Твоя есть слава и сила через Иисуса Христа во веки. Никто да не вкушает и не пьет от вашей Евхаристии, кроме крещенных во имя Господне, ибо относительно сего сказал Господь: не давайте святыни псам» (сар. 9). «После же насыщения благодарите так: Благодарим Тебя, Отец Святой, за святое имя Твое, которое Ты вселил в

сердцах наших, и за ведение, веру и бессмертие, которые Ты явил нам через Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки. Ты, Владыко Вседержитель, сотворил все ради имени Твоего; пищу же и питье Ты дал людям в наслаждение, дабы они благодарили Тебя; а нам милостиво даруй ¹⁸³ духовную пищу и питье и жизнь вечную через Отрока Твоего. Прежде всего благодарим Тебя, потому что Ты всемогущ. Тебе слава во веки. Помяни, Господи, Церковь Твою, избавь ее от всякого зла и усоверши ее в любви Твоей, и собери ее от четырех ветров, освященную, в Царство Твое, которое Ты уготовал ей. Ибо Твоя есть сила и слава во веки. Да придет благодать, и да прейдет мир сей. Осанна Богу (Сыну) ¹⁸⁴ Давидову! Если кто свят, пусть приступит, а если нет, пусть покается. Маран-афа (Господь грядет)! Аминь. Пророкам же дозвольте благодарить, сколько они желают» (сар. 10). В 14 главе автор пишет: «В день Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедав прежде грехи свои, дабы чиста была жертва ваша. Всякий же имеющий спор с другом своим да не приходит вместе с вами, пока они не примирятся, чтобы не осквернена была жертва ваша. Ибо таково изречение Господа: на всяком месте и во всякое время должно приносить Мне жертву чистую; ибо Я Царь великий, говорит Господь, и Мое имя чудно у народов».

Что касается 14 главы, то смысл описанного в ней не возбуждает сомнений: ср.ян. 2: 46; 20: 7–11; 1Кор. 10: 16), о которых подробно говорит св. Иустин в конце первой Апологии (сар. 67), где находится древнейшее пространное и вполне определенное описание литургического собрания верующих для совершения таинства Евхаристии. Собрание, по Διδαχή, открывается исповеданием грехов; целью его является преломление хлеба и благодарение. Во главе собрания стоят епископы и диаконы, к обязанностям которых относилось преломление хлеба, – последнее ясно из связи 14 и 15 гл.: «поэтому (οὖν) поставляйте себе епископов и диаконов...». Совершаемое в собрании преломление хлеба называется «жертвой» (θυσία), и цитата из прор. Малахии, взятая из того места (1: 11), где пророк указывает на недостатки жертв, приносимых иудейскими священниками, указывает, что эта

жертва – реальная, а не просто символическая, – она должна быть чистой по нравственному расположению христиан; чистота ее не должна оскверняться неисповеданными грехами и враждой к ближним. По всем этим признакам преломление хлеба, о котором говорится в 14 главе, есть совершение таинства Евхаристии (cf. Justin., Dial. 28; 116; 117; Irenaeus, Adv. haer. IV, 17.5; 18.1; Clemens Alex., Strom. V, 14.136; Tertull., Adv. Judaeos 5; Adv. Marcionem III, 22). Но здесь не дано описания, как совершалась Евхаристия: к общему обозначению «преломление хлеба» не присоединено даже упоминание о вине или о чаше. Возникает вопрос, что представляют собой молитвы, изложенные в 9 и 10 главах? Здесь даны образцы трех молитв, которые должны быть произносимы при совершении «евхаристии»; две из них произносятся над чашей и над преломляемым хлебом и третья – «после насыщения».

Прежде всего необходимо отметить аналогию этих молитв с теми молитвами, которыми иудеи освящали свои трапезы. У иудеев для благословения пищи существовал особый ритуал: очень простой для обычной трапезы под председательством главы семьи, немного более сложный для трапез субботы и для трапез вечером накануне великих праздников, наконец, с прибавлением пения псалмов, стихов и т. д. – для пасхальной вечери. Но всегда существенной частью церемониала являлось благословение и преломление хлеба, благословение чаши, в форме благодарения, в таких терминах и выражениях, которые в главных чертах напоминают термины и выражения евхаристических молитв:

Благословение хлеба: «Буди благословен, Господи Боже наш, Царь вселенной, произрастающий хлеб из земли».

Благословение вина: «Буди благословен, Господи Боже наш, Царь вселенной, сотворивший плод винограда».

Вообще молитвы ограничиваются благодарением Бога за материальный дар пищи. Некоторые молитвы отличаются более возвышенным моральным характером:

«Буди благословен, вечный, Царь вселенной, питающий весь мир по Твоей благодати, во всякой благодати и милосердии.

Он дает пищу всякой плоти». – Ответ: «Ибо во век милость Его».

Или еще: «Благодарим Тебя, вечный, Боже наш, за то, что Ты дал нашим отцам землю вожделенную, хорошую и пространную.

За то, что Ты, вечный, Боже наш, вывел нас из земли египетской и освободил из дома рабства.

За Твой завет, который Ты напечатлел на нашей плоти, за Твой закон, которому Ты научил нас, за Твои заповеди, которые Ты возвестил нам, за жизнь, которую Ты дал нам по Твоей благодати и по Твоему милосердию».

Эти молитвы очень древни, и если в дошедшем до нас виде они не могут быть признаны современными началу христианства, то во всяком случае их общий смысл, характер и основной ритуал должны ясно представить нам религиозное значение трапезы у иудеев во время земной жизни Спасителя. Несомненно, что и Сам Господь Иисус Христос соблюдал застольные еврейские обычаи – произносил формулы благословения, преломлял и раздавал хлеб (сравн. Мф. 14: 19; 15: 36; Лк. 24: 30). Тайная вечеря по ритуалу была еврейской пасхальной вечерей. Самые приемы преломления, вероятно, тон благословения и жесты отличались у Иисуса Христа такими особенностями, которые производили сильное впечатление на апостолов: ученики, встретившие воскресшего Господа на пути в Эммаус, узнали Его «в преломлении хлеба» (Лк. 24: 35). Примеру Спасителя следовали апостолы и первенствующие христиане: «преломление хлеба» они совершали по ритуалу обыкновенной или субботней вечера; к концу ее присоединялось совершение Евхаристии – она составляла единое нераздельное целое с вечерей, и все это называлось δειπνον κυριακόν – вечерей Господней. Подробное описание такой вечера дано в 1Кор. 11: 17–34, где указаны и происходившие на вечерах беспорядки, и меры, какие ап. Павел находил необходимым применить для устранения их. Ввиду несомненной генетической связи ритуалов еврейской вечера и христианской «вечери Господней», и тексты молитв той и другой были сходны по форме и отчасти по содержанию: первые христиане были из

евреев, почему естественно, что они перенесли употребление своих традиционных молитв и на вечера, которые они совершали в обществе христианском и которые соединялись с Евхаристией. Этот ритуал и характер молитв «вечери Господней», позволяющий поставить их в связь с еврейскими вечерами, первоначально введен был в иерусалимской общине, а затем распространен и во всей Церкви, но преимущественно сохранился на Востоке, откуда, несомненно, произошел рассматриваемый памятник.

Эти соображения делают более ясными как характер молитв, изложенных в 9 и 10 главах Διδαχῆ, так и различные теории относительно того, что изображено автором в этом отделе памятника, сущность которых сводится к тому, что здесь нельзя искать наставлений, касающихся совершения таинства Евхаристии.

Прежде всего, для суждения о характере молитв в 9 и 10 главах не может иметь значения тот факт, что о совершении таинства Евхаристии ведется особая речь в 14 главе: о крещении автор говорит в двух местах (7 и 9.5); весьма возможно допустить, что и о Евхаристии он говорит сначала в связи с крещением и сопровождающими его постом и молитвой, а потом – при описании собраний в воскресный день.

Далее, аналогия молитв Διδαχῆ с молитвами благословения иудейской трапезы не может служить безусловным доказательством против евхаристического характера молитв. Правда, то обстоятельство, что иудео-христиане не сразу отказались от практики иудейской религии, и сведения, какие мы имеем относительно преломления хлеба у евреев, не позволяют искать евхаристического значения даже в таких фактах, как преломление хлеба, совершенное ап. Павлом на корабле, хотя оно и сопровождалось благодарением (Деян. 27: 33–36). С другой стороны, нет также оснований думать, что уже на самых первых порах существования христианской Церкви произведено было полное разделение между Евхаристией и «вечерей»; и коринфяне, бесспорно, не были одинокими, соединяя Евхаристию с трапезами (1Кор. 11: 17–34). Но если бы даже допустить, что вечера и совершение таинства Евхаристии

перестали соединяться в самое раннее время жизни Церкви, то и в таком случае уместно не только предполагать, но даже утверждать, что молитвы и ритуальные благословения еврейских трапез, в особенности благословения субботней трапезы и пасхальной вечери, вдохновляли импровизаторов, произносивших молитвы при совершении таинства Евхаристии. Поэтому по существу дела нет препятствий признать молитвы Διδαχή евхаристическими, несмотря на их родство с молитвами при религиозных трапезах у евреев.

Евхаристический характер рассматриваемых молитв ясно виден из того, что совершаемая «евхаристия» называется святыней, которой не должно давать псам, почему «никто да не вкушает и не пьет от вашей Евхаристии, кроме крещенных во имя Господне» (9.5); далее, благословляемые элементы называются духовной пищей и питием и жизнью вечной через Отрока Божия (10.3); через них вселяется в сердца верующих ведение, вера и бессмертие, которые Бог явил нам через Иисуса, Отрока Своего (10.2). Правда, выражение «Тело и Кровь Христовы» совершенно не упоминается в Διδαχή, однако хлеб и вино могли быть названы «духовной пищей и питием» только потому, что в них видели «Тело и Кровь Христовы». Обращают внимание на примечательное совпадение многих понятий и выражений молитв 9 и 10 глав со многими местами Евангелия Иоанна, и в особенности в 6, 15 и 16 главах. Столь тесная связь предполагает известное тождество в понимании обоих писателей и относительно духовной пищи и питания, а у ап. Иоанна оно имеет несомненный евхаристический характер. Наконец, евхаристическое значение молитв в 9 и 10 главах Διδαχή было бесспорным и в древнехристианском предании: в «Апостольских постановлениях» использованы именно эти молитвы, с соответственной переработкой, причем все изменения направлены к тому, чтобы придать больше выпуклости евхаристическому учению, которое в промежуток между составлением обоих произведений получило больше точности; но все поправки ведутся в логической линии первоначальных формул (Const, apost. VII, 25–26).

Молитвы 9 и 10 глав не дают полного описания обрядов совершения таинства Евхаристии, и неопределенность выражений не позволяет сказать с уверенностью, в какой момент произносились эти молитвы, почему их было три и как молитвы 9 главы относятся к молитве, изложенной в 10 главе. На основании анализа всех трех молитв устанавливается три положения:

1) конец 10 главы: «Если кто свят, пусть приступит, а если нет, пусть покается» – показывает со всей ясностью, что только в этот момент, после молитвы 10 главы, происходило получение верующими евхаристических даров;

2) молитвы 9 главы также имеют отношение к Евхаристии, но при этом необходимо обратить внимание на то, что здесь сначала произносится молитва над чашей, а потом уже над хлебом, тогда как в 10 главе говорится «о пище и питии» (τροφῇ τε καὶ ποτόν);

3) стоящее в начале 10 главы выражение «после насыщения» (μετά δε το ἐμπλή σθῆναι), ввиду приведенных выше слов из конца 10 главы и всего содержания молитвы этой главы, не может быть понимаемо в духовном смысле, в отношении к принятию в Евхаристии духовной пищи: оно указывает на действительную вечерю.

По всем этим данным, в 9 и 10 главах Διδαχῇ должно видеть описание «вечери Господней», с которой соединена была и Евхаристия; порядок ее представляется в таком виде: сначала совершалась трапеза, за которой произносились молитвы, изложенные в 9 главе, – первая над чашей, как и в молитвах пасхальной вечери или же в родственных с ними по содержанию молитвах субботней трапезы, а вторая – над преломляемым хлебом; следовала действительная трапеза. Так как после нее должна была совершаться Евхаристия, то уже и эти молитвы отражают на себе характер всей «вечери Господней». Только после трапезы («после насыщения») произносилась собственно евхаристическая молитва (сар. 10), за которой следовало принятие евхаристических Даров: «Если кто свят, пусть приступит...». Автор Διδαχῇ требует соблюдения этой практики.

Закрывающиеся в Διδαχή данные относительно совершения Евхаристии показывают, что в это время не было еще точно определенных евхаристических формул; дана была тема, на которую совершителем таинства произносилась импровизация. Этой свободой объясняется различие в тоне и стиле, какое наблюдается между отрывком из Διδαχή и длинной евхаристической молитвой, воспроизведенной Климентом Римским (Epist. ad Corinth. I, 59–61). Однако уже обнаруживается явное стремление ограничить свободу христиан в публичном выражении своих чувств. Διδαχή имеет намерение заключить его в формулу, и только пророкам дозволяется произносить благодарения, сколько они желают (10.7).

В Διδαχή два раза упоминается об исповедании грехов: «В Церкви исповедуй согрешения свои и не приступай к молитве с дурной совестью» (4.14); «В день Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедав прежде грехи свои, чтобы чиста была жертва ваша» (14.1). Исповедание грехов, как можно заключать из приведенных слов, {было индивидуальным исповеданием, которое} совершалось в общем собрании (εν ἐκκλησίᾳ) и рассматривалось как необходимое условие доброй совести и чистоты души в соответствии с чистотой жертвы. Но памятник не дает никаких указаний относительно способа совершения исповедания грехов, и на приведенных текстах нельзя строить никаких теорий относительно форм покаяния в древней Церкви.

Памятник дает подробное изложение нравственных предписаний, хотя и не представляет полного трактата о христианской морали. Автор пользуется употребительной в Ветхом (Втор. 30: 15; Иерем. 21: 8; 3Цар. 18: 21) и Новом (Мф. 7: 13–14; 2Петр. 2: 15–21) Заветах, в послеапостольской письменности, в Талмуде и в языческой литературе формой изображения противоположных нравственных направлений в виде двух путей. В этом отношении он не сообщает ничего нового, дополняя только несколькими деталями список пороков, достаточно известных из новозаветной письменности: очевидно, в это время были особенные побуждения так подробно перечислять различные, преимущественно тяжкие, пороки,

которых должен избегать читатель: они были особенно распространены в языческом мире, и имеющие вступить в Церковь с детства сживались, сроднялись с ними. Верующий должен нравственно возрастая, чтобы все более приближаться к цели внутреннего совершенствования, для чего автор указывает обязанности в отношении к Богу, самому себе, ближним и обществу: он дает как общие правила поведения, так и указания относительно частных случаев. «Не оставляя заповедей Господних, но сохраняя то, что получил, не прибавляя и не убавляя» (4.13). «Смотри, чтобы кто-нибудь не совратил тебя с этого пути учения, так как таковой учит тебя вне Бога. Ибо если ты можешь понести все иго Господне, то будешь совершен, а если не можешь, то делай то, что можешь» (6.1–2). «Молитвы ваши и милостыни и все дела творите так, как имеете в Евангелии Господа нашего» (15.4). К молитве не должно приступать с дурной совестью, но необходимо очищать ее исповеданием грехов. Важное значение в деле нравственного усовершенствования памятник придает взаимному братскому увещанию, обличению и вообще общению: «Обличайте друг друга не во гневе, но в мире, как имеете это в Евангелии; и со всяким, дурно поступающим с ближним своим, пусть никто не говорит и не выслушивает (его никто) из вас, пока он не покается» (15.3). «Часто сходитесь вместе, исследуя то, что потребно душам вашим; ибо все время веры вашей не принесет вам пользы, если не будете совершенны в последнее время» (16.2). Ожидание явления Господа наполняло сердца верующих и было лучшим побуждением к постоянному бодрствованию и готовности. «Будьте бдительны относительно жизни вашей; светильники ваши да не будут погашены и чресла ваши да не будут развязаны, но будьте готовы, ибо вы не знаете часа, в который придет Господь наш» (16.1).

В связи с этим увещанием автор в заключительной главе излагает эсхатологическое учение: об антихристе, кончине мира, втором пришествии Христа, воскресении мертвых и страшном суде: «В последние дни умножатся лжепророки и губители, и обратятся овцы в волков, и любовь превратится в ненависть; ибо когда возрастет беззаконие, будут ненавидеть друг друга, и

преследовать, и предавать, и тогда явится искушитель мира, как Сын Божий, и сотворит знамения и чудеса, и земля будет предана в руки его, и сотворит беззакония, каких никогда не было от века. Тогда пойдет тварь человеческая в огонь испытания, и соблазнятся многие и погибнут, а пребывшие в вере своей будут спасены от его проклятия. И тогда явятся знамения истины: первое – знамение отверстия [(ἐκτέτασσεως)]¹⁸⁵ на небе, потом знамение звука трубного, и третье – воскресение мертвых, но не всех, а как сказано: «Придет Господь и все святые с Ним» [(Зах. 14: 5)]. Тогда увидит мир Господа, грядущего на облаках небесных» (16.3–8).

В высшей степени важное церковно-историческое значение имеют 11, 13 и 15 главы «Учения», которые более, чем все другие отделы его, переносят мысль читателя в условия жизни Церкви апостольского времени. В этих главах автор памятника говорит о служениях в Церкви. Памятник различает пять разрядов лиц, отправляющих церковное служение: апостолов, пророков, учителей, епископов и диаконов.

Свою речь о них он предваряет общим наставлением: «Если кто, придя к вам, станет учить всему тому, что сказано прежде, того примите. Если же сам учитель, совратившись, станет учить другому учению, так что разрушает сказанное, то не слушайте его; но если (он учит так), что умножает правду и знание Господа, то примите его, как Господа» (11.1–2).

Затем автор переходит к частнейшим разъяснениям относительно отдельных лиц, проходящих служения в Церкви. «Относительно же апостолов и пророков, соответственно постановлению Евангелия, поступайте так. Всякий приходящий к вам апостол да будет принят, как Господь. Но он пусть не остается более одного дня; если же будет нужда, то и другой день; но если он останется три дня, то он лжепророк. Уходя же, апостол пусть ничего не берет кроме хлеба, пока (где-нибудь) не остановится; если же он потребует денег, то он лжепророк. И всякого пророка, говорящего в духе, не испытывайте и не судите, ибо всякий грех будет прощен, но этот грех не будет прощен. Однако же не всякий, говорящий в духе, есть пророк, но если он будет иметь нравы Господа. Следовательно, от

нравов будет познан лжепророк и (истинный) пророк. И всякий пророк, назначающий в духе трапезу (для бедных), не вкушает от нее, иначе он лжепророк. Но всякий пророк, учащий истине, если не делает того, чему учит, есть лжепророк. Всякий же пророк, испытанный, истинный, поступающий сообразно с мирской тайной Церкви, но не учащий делать всего того, что сам делает, да не будет судим вами, потому что он имеет суд у Бога; ибо так поступали и древние пророки. Если кто скажет в духе: дай мне денег или другого чего-либо, не слушайте его; но если он потребует для подаяния другим нуждающимся, то никто да не осудит его» (сар. 11). «Каждый истинный пророк, желающий поселиться у вас, достоин своего пропитания. Точно так же и истинный учитель, как и всякий работник, достоин своего пропитания. Поэтому взяв каждый начаток из произведений точила и гумна, также волов и овец, дай этот начаток пророкам, ибо они первосвященники ваши. Если же не имеете пророка, то дайте бедным. Если же пригото́вишь пищу, то, взяв начаток, отдай его по заповеди. Точно так же, если ты открыл сосуд вина или елея, то, взяв начаток, дай пророкам. Взяв начаток серебра и одежды и всякого имения, как тебе угодно, отдай по заповеди» (сар. 13). Изложив далее (в 14 главе) наставления относительно собраний в день Господень для совершения Евхаристии, автор продолжает: «Поэтому поставляйте себе епископов и диаконов, достойных Господа, мужей кротких, и несребролюбивых, и истинных, и испытанных, ибо и они исполняют для вас служение пророков и учителей. Посему не презирайте их; ибо они почетные между вами вместе с пророками и учителями» (сар. 15).

Уже в первой части Διδαχή, в наставлениях нравоучительного характера, автор заповедует днем и ночью поминать проповедующего слово Божие и почитать его, как Господа (4.1). Очевидно, из всех служений в древнехристианском обществе наибольшим почетом пользовалось служение слова. В приведенных отрывках из третьей части памятника автор различает три рода этого служения – апостолов, пророков и учителей (ср. 1Кор. 12: 28).

Первое место между служениями слова занимают **апостолы**. Под апостолами разумеются, конечно, не двенадцать апостолов, именем которых автор санкционирует изложенное в его произведении учение; это – апостолы в более широком смысле слова. Но, с другой стороны, нельзя видеть в апостолах всякого, кто или по подражанию апостолам, или по ревности к распространению христианства, ощущая в себе внутренний призыв под воздействием Св. Духа, выступает на дело благовестия Христова. Апостол, по самому своему званию, предполагает посылающего, который выше посланного и сообщает последнему свои полномочия. Таковы двенадцать апостолов Христа и Павел, «апостол ни от человек, ни человеком, но Иисус Христом» (Гал. 1:1); таковы семьдесят, посланные на проповедь Самим Господом (Лк. 10: 1): может быть, памятник и разумеет апостолов из числа семидесяти, но не исключена возможность, что эти апостолы получили полномочия от тех двенадцати, на авторитете которых Διδαχὴ утверждает свои наставления, или же от основанных ими Церквей. В Деяниях апостолов (13: 1–5) названы поименно пять лиц в Антиохии, все пророки и учителя, и повествуется, как антиохийская Церковь по указанию Св. Духа избрала двух из них – Варнаву и Савла – на специальное дело проповеди: антиохийские верующие совершили пост и молитву и возложили на них руки. Следовательно, и пророки, и учителя, чтобы быть апостолами, нуждались в особенных полномочиях по указанию свыше.

Отличительной чертой этих проповедников служит то, что они должны быть странствующими, почти всегда находятся в путешествии: они переходят из города в город, из одной общины в другую, не принадлежа по своему служению никакой частной общине, но всей Церкви, и не исполняют никаких обязанностей по управлению. Они служат живой связью между поместными Церквями, восполняя то, чего им недоставало вследствие отсутствия определенной организации общего управления. Их задачей было основывать новые Церкви; но, проходя на новые места служения, они могли посещать и существующие Церкви; здесь они могли останавливаться на

самое короткое время и, соответственно постановлению Евангелия, имели право на гостеприимство: верующие должны принимать апостолов, как Господа (11.4). Но они должны оставаться в общине не более одного-двух дней (11.5), и, уходя, они не должны были брать ничего, кроме хлеба, в количестве, достаточном для пропитания до ближайшей остановки.

На втором месте автор Διδάχῃ называет **пророков**. Пророческое служение было одним из отличительных признаков апостольского века: «И будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши», – говорит ап. Петр в день Пятидесятницы, прилагая к первым христианам слова пророка Иоилия (Деян. 2: 17). Пророки, по-видимому, были самыми многочисленными между странствующими служителями слова. Они были обладателями особого личного дара – пророческого вдохновения: говорили и учили в духе, и от странствующих апостолов отличались не только духовным дарованием, но и функциями, которые они исполняли – они не предназначались, подобно апостолам, к миссионерской деятельности, а были проповедниками в существовавших уже христианских общинах; поэтому пророкам дозволялось проповедовать в данной христианской общине не только короткое время, но и оставаться в ней для продолжительного пребывания. В духе, в экстатическом состоянии пророки назидали, увещали, утешали, открывали тайны. Духовное дарование доставляло им такое высокое значение и авторитет в христианских общинах, что они называются «первосвященниками» христиан и уподобляются, таким образом, первосвященникам Ветхого Завета. Верующие обязывались питать пророков и давать им начатки всякого рода. Если пророк уже испытан и признан истинным, то его не должно вновь испытывать и судить, даже если он совершает деяния, которых значения и цели верующие не постигают. Не неся обязанностей по управлению, они, однако, принимали какое-то участие в богослужении: специальным преимуществом их было произнесение благодарений при совершении Евхаристии. Во внимание к превосходству их духовных дарований им предоставлена была особенная свобода: им дозволялось благодарить, сколько они хотели, так что литургические формы

для них были необязательны. Пророки были идеалом служения, с которым должны были сообразоваться епископы и диаконы.

Рядом с апостолами и пророками выступают **учители**, обязанностью которых было умножать правду и знание. Термин «учитель» есть название служения, а не только описание функций; это слово не просто указывает на служителей Церкви вообще в их отправлении частного дела, но обозначает класс людей, обязанностью которых было учительство. С одной стороны, учителя отличаются от пророков; с другой стороны, они отличаются и от постоянной иерархии местной Церкви – епископов и диаконов. И если, далее, встречаются только сочетания «апостолы и пророки» (сар. 11) и «пророки и учителя» (сар. 13[; 15.1]), но не «апостолы и учителя», то из этого нельзя делать заключения о тождестве апостолов и учителей: учителя, подобно пророкам, могут иметь продолжительное пребывание в местных Церквях, в то время как для апостолов это решительно недопустимо. Довольно трудно определить в подробностях их обязанности; несомненно, они обладали знанием христианского учения и способностью преподавать и защитить его. Но их деятельность, по-видимому, развивалась в существующих Церквях и не имела своей задачей основания новых общин. В противоположность пророкам, учителя не говорили «в духе»: их знание было приобретенным, их речи были подготовленными. Учителя должны были подвергаться испытанию (11.1–2; 13.2).

Διδάχῃ свидетельствует, что в связи с благодетельным для Церкви служением апостолов, пророков и учителей и на почве общего уважения к ним открылись и серьезные опасности, грозившие верующим значительными бедствиями: появились в большом числе лица, которые хотели пользоваться преимуществами особенно пророков, а также и апостолов, злоупотребляли доверием христиан и, обходя христианские общины, разрушали нравственные основы жизни и, как можно предполагать, искажали некоторые догматические и обрядовые установления Церкви: крещение, Евхаристию, пост и молитву. Но особенно лжепророки злоупотребляли гостеприимством христиан, назначая «в духе» трапезы для бедных, которые сами поедали, иногда даже требовали «в духе» денег, оставались

подолгу в общинах, питались на их счет и не хотели ничего делать. Почему в христианском обществе стало явно обнаруживаться скептическое отношение к апостолам и пророкам вообще. Решительные и обстоятельные предписания Διδαχή свидетельствуют, что подобных эксплуататоров в эту эпоху было довольно много.

Наставления автора Διδαχή относительно пророков, по-видимому, несколько несогласованны: с одной стороны, он запрещает испытывать и судить всякого пророка, говорящего в духе (11.7); но далее утверждает, что не всякий говорящий в духе есть пророк (11.8). Для распознавания ложных апостолов и пророков он устанавливает такие правила: а) не должно слушать того, кто станет учить иному, чем изложенное в Διδαχή; б) истинный пророк должен иметь нравы Господа, жить так, как учит других; в) апостолы и пророки должны быть бескорыстными: если апостол потребует денег, то он лжепророк (11.6); пророк, назначающий в духе трапезу для бедных [и сам кушающий от нее], – лжепророк (11.9).

Хотя апостолы, пророки и учителя пользовались большим авторитетом в общинах, но они не обладали какими-нибудь административными полномочиями и властью: их служение было чрезвычайным, как исключительны были и основания его. Административные права и обязанности принадлежали другой группе «почитаемых мужей» – **епископам** и **диаконам**. Последние занимают положение постоянных должностных лиц для служения в местной Церкви, в отличие от общего и временного руководства, отправляемого апостолами, пророками и учителями.

«Учение» дает очень мало сведений о поставлении и обязанностях епископов и диаконов. Епископов и диаконов несколько, но не сказано, сколько именно; вероятно, число их определялось местными потребностями и прежде всего пространством, которое занимала община, и количеством ее членов. Далее, ясно, что отдельные члены коллегии епископов и диаконов занимали это положение по избранию общины и принадлежали к составу ее. Но Διδαχή ничего не говорит о том, как совершалось избрание. Во епископы и диаконы

предписывается поставлять «достойных Господа, мужей кротких, и несребролюбивых, и истинных, и испытанных». Автор убеждает верующих не презирать их, а почитать вместе с пророками и учителями. Очевидно, нестроения в коринфской Церкви, против которых писал Климент Римский, не были единичными и исключительными: при обилии благодатных дарований в первенствующей Церкви некоторые из членов общины склонны были унижать епископов и диаконов по сравнению с пророками и учителями, в которых видели более ясное обнаружение даров Св. Духа. И сам автор Διδαχή, отстаивая их права на уважение, отводит им второстепенное положение: епископы и диаконы исполняют служение пророков и учителей и почитаться должны вместе с пророками и учителями.

Как ни кратки указания Διδαχή, но и на их основании можно наметить круг деятельности епископов и диаконов. Предписание о поставлении епископов и диаконов памятник ставит в тесную связь с предшествующими наставлениями о собраниях в день Господень, преломлении хлеба и благодарении, исповедании грехов, чтобы чиста была жертва. Эта связь приводит к единственно возможному заключению, что епископы и диаконы избирались для того, чтобы можно было правильно, установленным порядком совершать Евхаристию, – следовательно, они были прежде всего совершителями богослужения. Для принесения чистой жертвы необходимо, чтобы верующие прежде преломления хлеба и благодарения исповедовали свои грехи и примирялись с враждующими; значит, епископы и диаконы, по мысли автора «Учения», должны не только совершать таинство Евхаристии и наблюдать за внешним порядком при богослужении, но обращать внимание и на нравственное состояние членов общины. Если исповедание грехов и братское миролюбие необходимы для чистоты жертвы, то и совершители таинства обязаны и имеют право обращаться к верующим с увещаниями и предостережениями, чтобы побудить к исповеданию грехов и к примирению. Таким образом, им принадлежит и пастырское попечение о верующих, которое включает в себя служение

пророков и учителей, и Διδαχή прямо указывает, что епископы и диаконы исполняют служение пророков и учителей, т. е. молятся с верующими, учат, назидают, возвещают слово истины, умножают правду и знание Господа. Наконец, качества, которыми должны отличаться избираемые, в особенности требование, чтобы они не были сребролюбивыми, дают основание заключать, что епископам и диаконам принадлежало и управление в Церкви вместе с заведыванием хозяйственной частью – приношениями верных, попечением о бедных и т. п.

В памятнике совершенно нет упоминания о пресвитерах и не дано никаких указаний относительно распределения обязанностей между епископами и диаконами.

Διδαχή заканчивается в 16 главе эсхатологическим учением; оно воспроизводит почти все детали синоптиков и ап. Павла: неизвестность часа пришествия Господа (16.1–2); признаки пришествия (16.3–4); явление искушителя мира, как Сына Божия (16.4); соблазн многих (16.5); знамения явления и воскресение мертвых (16.6), однако не всех, а только святых (16.7), и, наконец, явление Господа на облаках небесных (16.8). В словах «Учения», что воскреснут не все, а только святые, можно видеть отголосок хилиастических воззрений, появившихся очень рано.

Таков драгоценный памятник, открытый и опубликованный никомидийским митрополитом Филофеем Вриеннием. Содержание его учеными исследователями всесторонне взвешивалось и определялось самым тщательным образом в его значении для первоначальной истории христианства, особенно для истории развития культа и церковной организации. Вторая половина (сар. 7–15), как представляющая исключительную ценность, часто выделяется в качестве самостоятельного предмета исследования. Но и до настоящего времени не закончены споры о богословском, догматико-историческом, литургическом и церковно-правовом значении памятника; даже в литературно-историческом отношении некоторые вопросы еще ждут своего разрешения и, вероятно, останутся не разъясненными до тех пор, пока новая находка не прольет более обильного света на историю Церкви в первый век ее существования.

Послание, известное с именем апостола Варнавы, представляет одно из самых загадочных явлений в области патристической письменности. В отношении к нему оказывается неизвестным все, что необходимо знать читателю для правильного понимания и оценки его содержания: писатель, время и место происхождения, круг читателей, назначение и цель; так что оно является лучшим примером и показателем того, какие затруднения до настоящего времени приходится преодолевать в исследовании древнецерковной письменности. В прежнее время послание Варнавы ставили во главе произведений послеапостольской литературы, рассматривая его в самой тесной связи с апостольским периодом. Но в новейших исследованиях вопрос о его происхождении получил настолько резкую постановку, что считают решительно невозможным говорить о принадлежности его ап. Варнаве; а вместе с этим оно по времени своего происхождения отодвигается на несколько десятилетий к концу I или даже к первой половине II в. и теряя, таким образом, в своем значении, должно уступить первенствующее место другим памятникам, более древним. Ввиду такого историко-литературного положения послания, изучение его по необходимости принимает характер пересмотра его дела с целью прийти к возможно объективным выводам.

Текстуальное предание

Текст Послания Варнавы в полном виде сохранился в двух греческих рукописях:

1) Древнейшая и более важная известна под именем Codex Sinaiticus – греческий манускрипт Библии IV в. (в настоящее время в Императорской публичной библиотеке в Петербурге ¹⁸⁷), открыт в 1859 г. К. Тишендорфом ¹⁸⁸ в монастыре св. Екатерины на Синае. Кроме библейских книг, он содержит Послание Варнавы и часть «Пастыря» Ермы.

2) Codex Hierosolymitanus (Constantinopolitanus), написанный в 1056 г. и открытый Филофеем Вриеннием (в нем и Διδαχή); здесь послание помещено между «Синописом Ветхого и Нового Завета Иоанна Златоуста» и [первым] посланием Климента Римского. Текст во многом уклоняется от текста, данного в Cod. Sinaiticus.

Кроме того, послание содержат восемь позднейших (XI–XVII вв.) греческих рукописей, в которых оно помещается после послания Поликарпа, но так, что после слов **9** главы послания Поликарпа: **καὶ δι' ἡμᾶς ὑπὸ** пропущен конец этого послания и начало Послания Варнавы до слов 5 главы: **τον λαον τον καινον ἐτοιμάζων**; соединение произведено без перерыва и без согласования. Очевидно, все эти восемь рукописей представляют списки (прямые или не прямые) одной и той же рукописи, в которой потеряны были листы, заключающие конец послания Поликарпа и начало Послания Варнавы.

Дальнейшим источником для установки текста послания является латинский перевод, время происхождения которого точно не установлено; но полагают, что он возник не позднее конца VII в. и, вероятно, даже значительно раньше, – однако Иероним еще не пользовался им. Перевод этот известен по рукописи, хранящейся в Императорской публичной библиотеке в Петербурге; она содержит неполный текст послания – 1–17 главы – с догматическими корректурами в сравнении с оригиналом.

Содержание послания

Послание решает великий спорный вопрос об отношении христианства к иудейскому закону: автор хочет показать, что иудейство отменено спасительным делом Господа, на которое от начала указывали ветхозаветные пророки. В послании 21 глава; за исключением вступления (сар. 1) и заключения (сар. 21), послание распадается на две неравные части, из которых первая (сар. 2–17) – догматическая, вторая (сар. 18–20) – нравоучительная.

Первая часть раскрывает перед читателями сущность и значение Ветхого Завета, чтобы таким образом углубить в них понимание христианской религии: «Я решился написать вам это краткое послание, – говорит автор, – чтобы вместе с верой вы имели и совершенное познание» (τελείαν εχῆτε τὴν γνῶσιν [1.5]); а задачу первой части он ясно указывает в том, чтобы читатели, подобно прозелитам, не прилеплялись к закону иудейскому (3.6). Времена – тяжелее, противник имеет власть над этим миром, и необходимо, чтобы избежать бед, со вниманием исследовать распоряжения Господни. Обряды Ветхого Завета отменены, и должно тщательно позаботиться о своем спасении (сар. 2). Бог хочет не постов чисто телесных, но воздержания от всякой неправды в отношении к ближнему и положительного осуществления дел любви, не внешних жертв, но сердца сокрушенного (сар. 3). Час искушения, предсказанный пророками, наступил. Должно остерегаться умножать грехи под тем предлогом, что Завет иудеев есть и наш.

Иудеи не поняли закона, который должно изъяснять не по букве, а по духу. Уже свидетельства Ветхого Завета объявляют установленный Моисеем культ жертв и иудейское обрядовое служение не имеющим значения и недействительным. Иудеи потеряли право на Завет уже тогда, когда Моисей, вследствие преступления народа, разбил каменные скрижали, «чтобы завет возлюбленного Иисуса напечатлелся в сердце нашем по надежде веры Его» (4.8).

После этого автор изъясняет цель вочеловечения Сына Божия и искупительной смерти Христа. Господь пострадал для того, чтобы мы очистились излиянием Его крови. Он пришел во плоти, чтобы показать пример смерти и приготовить новый народ. Он избрал в апостолы людей грешных, чтобы показать, что Он пришел не праведников, но грешников призвать к покаянию. Если бы Он не пришел во плоти, то люди не могли бы остаться живыми, взирая на Него. Наконец, Сын Божий для того пришел во плоти, чтобы довершить полную меру грехов иудеев (сар. 5). Страдания Господа предвозвещены пророками. Этими страданиями Господь обновил нас отпущением грехов, дал нам новый образ, воссоздал духовно. Чтобы сделаться действительными наследниками Нового Завета, необходимо быть совершенными (сар. 6). Господь по Своей благодати открыл нам все наперед, чтобы мы знали, что Он пострадал за нас.

Создав почву для аллегорического изъяснения ветхозаветных установлений, автор переходит к подробному рассмотрению их. Козел отпущения и рыжая телица – образы Христа, темные для тех, которые не послушали голоса Господня, и совершенно ясные для христиан (сар. 7–8). Ветхозаветное обрезание должно понимать духовно – [Писание говорит] об обрезании слуха и сердца человека; обрезание, на которое надеялись иудеи, отменено. Авраам совершил обрезание, предвзирая духом на Иисуса, и число обрезанных им слуг (318 – ТІН) указывает на Иисуса (ІН) и на Крест (Т). Законы о пище имеют нравственно-таинственное значение: запрещение употреблять в пищу мясо известных животных имело в виду предписать воздержание от грехов, олицетворением которых служат эти животные (сар. 9–10). Ветхий Завет дает указания и на воду крещения, и на Крест, и на проистекающее от них спасение (сар. 11–12). Остается решить вопрос, кто наследник Божественных обетований – иудейский народ или христиане? Без сомнения, Завет получили иудеи, но они оказались недостойными его; напротив, тот Завет, который Моисей получил как слуга, Господь дал нам – христианам, пострадав за нас, и сделал нас народом наследия (сар. 13–14). Наконец, иудеи неправильно поняли то, что

сказано о субботе и о храме: Господь говорил о субботе, которую будут праздновать в конце времен; что касается храма, то Господь говорил о храме нашего сердца, в котором обитает Бог (сар. 15–16).

Вторая часть послания (сар. 18–20) предлагает читателям «другого рода ведение», именно – учение о нравственности под образом двух противоположных путей жизни – пути света и пути тьмы или вечной смерти; на одном поставлены светоносные ангелы Божии, на другом – ангелы сатаны. Путь света (сар. 19) состоит в том, чтобы любить Творца и Искупителя и соблюдать Его заповеди, быть смиренномудренным, чистым, не иметь злого намерения против ближнего, быть заботливым в воспитании детей, не производить разделений, исповедовать свои грехи, молиться с чистым сердцем и т. д. Путь мрака (сар. 20) включает в себе все то, что погубляет души людей.

Заключение (сар. 21) представляет увещание ходить по пути света, если хотят быть прославленными в Царстве Божием. Автор заканчивает послание просьбой исполнять его наставления и непрестанно вникать в них и подкрепляет свои увещания указанием на близость пришествия Господа.

Анализ содержания послания

Правильное понимание Ветхого Завета, его значения и отношения к христианству было тяжелым вопросом в апостольское время. Насколько решение его было болезненно-трудным, показывает Апостольский собор и поведение апостолов Петра и Варнавы в Антиохии (Гал. 2: 11–14). Иудеи смотрели на Ветхий Завет и на законы его как на вечные. Даже некоторые из христиан разделяли этот взгляд, и послания ап. Павла в достаточной степени удостоверяют, каких усилий стоило привести к правильному пониманию и дать торжество истине. Как показывает древнехристианская литература, этот важный для строя христианской жизни спор не был закончен в апостольский период: продолжение его явно выходит даже за пределы времени мужей апостольских, так как им занимаются Иустин и Тертуллиан.

Основным положением, на котором созидались все отношения христианства к иудейству, было убеждение христиан в том, что христиане – истинный народ Божий, Израиль, к которому относятся и на котором исполняются все Божественные обетования, и что сообразно с этим священные, Богом данные книги иудейства являются законной собственностью нового христианского народа. Это – точка зрения всех произведений послеапостольского периода, и учителя и руководители его являются прямыми наследниками взглядов предшествующего поколения. Все Божественные наставления в Священном Писании Ветхого Завета, все высокие предикаты, которые даны народу Божию, все утешительные вещания пророков относятся к новому роду христиан, к «роду избранному, царственному священству, народу святому, людям, взятым в удел», которые были «некогда не народ, а ныне народ Божий, некогда непомилованные, а ныне помилованные» (1Петр. 2: 9, 10). Очень ясно выражает эту мысль Климент Римский, который говорит: «Мы должны любить благого и милосердного Отца [нашего] ¹⁸⁹, Который избрал нас в достояние Себе», и затем в подтверждение своей мысли

приводит слова из Второзакония (32: 8–9): «... и частью Господней стал народ Его Иаков, межой наследия Его Израиль» (Epist. ad Corinth. I, 29). Ту же мысль коротко и сильно выражает св. Иустин: «Истинный духовный Израиль и род Иуды, Иакова, Исаака и Авраама, который в обрезании на основании веры был засвидетельствован Богом и благословен и назван отцом многих народов, – это мы, приведенные к Богу через Сего распятого Христа» (Dial. I, 5). Эту мысль Иустин ставит темой дальнейших рассуждений. Нет надобности увеличивать доказательства, потому что во всех произведениях этого времени отождествление христиан с народом Божиим Ветхого Завета является основным предположением: христиане – истинные двенадцать колен народа, который живет в рассеянии среди враждебного мира.

В тесной связи с убеждением христиан, что они – истинный Израиль, стоит дальнейший факт, что христиане рассматривают Богом данные Своему народу священные книги как свою собственность. В них христианство получало громадное и для распространения и утверждения новой религии очень ценное наследие. Среди христиан из язычников, насколько известно, от начала и до возникновения великих ересей II в. не видно никакого сомнения в том, что писания Ветхого Завета по первоначальному намерению Божию даны истинному Израилю последнего времени. Исторический взгляд на Ветхий Завет был совершенно чужд тому времени. Священное Писание для христиан было великой книгой Откровения, совершенно отрешенной от всяких временных отношений и условий, в которой содержится священная воля Божия как норма богоугодной жизни на все времена. Чудесные исторические события являются прообразами будущего; пророчества, при правильном истолковании их, заключают в себе предвозвещение событий последнего времени – явления Мессии, Его жизни и страданий, Его Второго пришествия, Церкви Божией в последние дни, Суда, будущей славы. Эта книга содержит собрание великих нравственных примеров, назидательных молитв и песней, исполненных упования на Бога. Таким образом, большая часть Ветхого Завета могла быть

обращена христианами, непосредственно или -с самыми незначительными усилиями, в пророчество, назидание или в собственно христианское богословие. Оставались предписания Моисеева закона относительно культа, обрядовых установлений, пищи и очищений. Христиане не принимали их; но они стояли в священных книгах, и с этим необходимо было так или иначе считаться. Что в настоящее время Израиль не состоит более народом Божиим, относительно этого в языко-христианских кругах не было никакого сомнения: Израиль по жестокосердию отверг краеугольный камень – Христа, и разрушение священного города для всех имеющих глаза было проявлением страшного суда Божия. Но ведь Израиль в прошлом был избранным народом, – поэтому не были ли его законы и обряды хотя [бы] в прежнее время сообразны с волей Божией? Это была проблема, которую христианское богословие должно было разрешить, если оно хотело отчетливо определить отношение новой религии к иудейству. Иудеи и иудействующие христиане всегда могли выставить главный пункт возражения: как можно утверждать, что Христос, Сын Бога, Откровение Его воли, уничтожил закон, когда Сам Бог, неизменяемый и вечный Отец, дал этот закон как единственное условие спасения? В узкой сфере раввинской экзегетики этот аргумент был труден, если и не невозможен для ответа. Необходимо было разбить эти стеснительные рамки и посмотреть на Моисеев закон с высшей точки зрения. Обычно вопрос этот решался таким образом: Израиль в прошлом долгое время действительно был предметом особенного Божественного попечения; закон дан был ему для того, чтобы быть исполненным в его буквальном смысле, почему и обрядовые законы и установления происходят от Божественной воли.

Автор послания Варнавы устанавливает несколько иную точку зрения, которая, будучи проведена последовательно до конца, в основе своей отвергает мысль, что жестоковыйный Израиль, с его исключительно плотским пониманием закона Божия, когда-нибудь имел какие-либо преимущества. Ввиду ясных исторических повествований Ветхого Завета автор, конечно, не мог отрицать, что Бог взыскал народ израильский,

чтобы в нем показать многие знамения и чудеса (сар. 4); точно так же он не мог отрицать и того, что Сын Божий явился, учил, совершал знамения и чудеса среди Израиля и показал Свою особенную любовь к нему (сар. 5). Но еще с большей настойчивостью заявляет о себе факт, что иудеи оставлены Богом (сар. 4) и рассеяны, как овцы стада. Причину этого автор послания видит в том роковом заблуждении в отношении к ветхозаветному закону, какое проявил иудейский народ, остановившись на букве закона и не поняв его истинного смысла и назначения. Поэтому он пересматривает все важнейшие постановления обрядового закона Моисеева, все предметы почитания и благоговения иудеев и доказывает, что богооткровенным, вечно обязательным в Ветхом Завете должно признать только пророчески-прообразовательный и нравственный смысл: истинно Божественный закон – нравственный и духовный; иудейское же буквальное соблюдение его должно считать заблуждением и искажением заповедей Божиих. Чтобы доказать, что иудейство имеет только служебное отношение к христианству, автор широко пользуется аллегорическим, иносказательным способом толкования: во всех обрядовых постановлениях Моисеева закона он видит таинственный духовный смысл, высшее духовное ведение, которое указывает на времена Мессии и новозаветной Церкви. Во всей догматической части послания, кроме введения и заключения, нет ни одной главы, в которой не отпечатлелась бы противоположность взглядов автора стремлениям иудействующих – то в типическом ¹⁹⁰ изъяснении ветхозаветных событий и учреждений в применении ко Христу и Новому Завету, то в открытой полемике против иудейства.

Законы о жертвах требовали не внешних жертв, а нравственного совершенства и сердечного сокрушения: «Господь объявил нам через всех пророков, что ни в жертвах, ли во всесожжениях, ни в приношениях Он не имеет нужды... Он это упразднил, чтобы новый закон Господа нашего Иисуса Христа, будучи без ига необходимости, имел не человекотворное приношение... Он говорит нам таким образом:

«жертва Богу – сердце сокрушенное»; «воня благоухания Господу – сердце, славящее Создателя своего» ¹⁹¹ » (сар. 2).

Предписания о постах заповедовали подавление самолюбия и деятельную любовь к ближним, что автор послания утверждает со ссылкой на Ис. 58: 4–10 (сар. 3).

Заповедь обрезания говорила не о плотском обрезании, а об обрезании слуха и сердца человека: «Писание говорит, что Господь обрезал наши уши и сердце... Господь обрезал уши наши, чтобы мы слушали слово (Его) и не верили только в самих себя ¹⁹² ; потому что обрезание, на которое они (иудеи) полагались, упразднено. Ибо Он заповедал обрезание не телесное, но они преступили, потому что лукавый ангел обольстил их... Ты скажешь: народ обрезан в запечатление (Завета). Но (обрезаются) и всякий сириянин, и аравитянин, и всякий жрец идольский; что же, и они принадлежат к их Завету? Есть обрезающиеся и египтяне! Узнайте же, дети любви, обо всем обстоятельно: Авраам, который первый ввел обрезание, обрезава, ясно предвизирая духом на Иисуса и приняв догматы трех букв. Писание говорит: «и обрезал Авраам из дому своего» (Быт. 17: 27) «восемнадцать и триста» [(Быт. 14:14)]. Какое же ведение дано было ему в этом? Заметьте, что прежде сказано: восемнадцать, а потом, спустя некоторый промежуток, (прибавлено) триста. Восемнадцать – I десять, H восемь – имеешь Иисуса. А так как крест в (виде буквы) T должен был иметь благодать, то говорит: и триста (T). Таким образом, первыми двумя буквами он предуказывает Иисуса, а одной последней – крест. Знает это Тот, Кто положил в нас постоянный дар Своего учения» (сар. 9).

Запрещение употреблять в пищу известных животных имело в виду воздержание от грехов, олицетворением которых служат эти животные: «Моисей говорил в духовном смысле. Поэтому, говоря о свинье, он сказал в таком смысле: не прилепляйся к таким людям, которые подобны свиньям, т. е. когда они имеют избыток, то забывают Господа своего, а когда имеют нужду, то вспоминают Господа, как и свинья, когда сыта, не знает господина своего, а когда голодна, визжит, и, получив корм, опять умолкает. «Не ешь», сказано, «ни орла, ни ястреба,

ни коршуна, ни ворона». Не прилепляйся, значит, к таким людям, которые не умеют доставать себе пропитание трудом и потом, но незаконно похищают чужое, подстерегают, когда держат себя, по-видимому, в невинном бездействии, и выглядывают вокруг себя, кого бы ограбить по жадности, как и эти птицы не достают себе пищи, но, сидя в бездействии, выискивают, как бы пожрать чужую плоть, причиняя гибель своим лукавством. «Не ешь», сказано, «ни угря, ни полипа, ни каракатицы»: не уподобляйся им и не прикасайся к таким людям, которые в конец нечестивы и уже осуждены на смерть, как и эти проклятые рыбы копошатся на дне, не плавая, как все прочие, но забиваясь в землю под бездной моря». Подобным же образом автор послания изъясняет запрещение употреблять в пищу мясо зайца, гиены, хорька и разрешение есть все, имеющее раздвоенные копыта и отрывающее жвачку. «Видите, – заключает автор, – какие хорошие Моисей постановил законы! Но могут ли они (иудеи) понять или уразуметь это? Напротив, мы, правильно понимая заповеди, правильно изъясняем их согласно с волей Господа» (сар. 10).

Требование субботнего покоя означало служение Богу чистым сердцем и святостью жизни и деятельности, и должно переносить мысль к вечному покою по скончании сего мира: «Мы были бы в заблуждении, если бы (думали), что кто-либо, не будучи совершенно чистым по сердцу, может теперь освятить тот день, который освятил Бог. Пойми же: тогда, значит, только, действительно успокоившись, мы освятим его, когда будем в состоянии сделать это, будучи оправданными и получив обетование, когда уже не будет беззакония, а все станет новым по воле Господа. Тогда мы будем в состоянии освятить его, освятившись прежде сами... Он как бы так говорит: «не нынешние субботы Мне приятны, но та, которую Я сотворил, которой, успокоив все, Я сотворю начало дня восьмого, т. е. начало иного мира». Поэтому и проводим мы в радости день восьмой, в который и Иисус воскрес из мертвых» (сар. 15).

Божественное Откровение всегда говорило в одном и том же смысле, и именно в христианском, и потому все эти заповеди понятны только христианам, а иудеи, обольщаемые

духом злобы, всегда видели только букву и ее одну исполняли, нарушая этим волю Божию. И автор послания настойчиво повторяет, что это духовное понимание Ветхого Завета – правильное, истинное, представляет собой сообщенное Откровением Христа ведение, что это понимание имели и главные представители самого иудейства – Авраам, Моисей и Давид: «Авраам совершил обрезание, предвизирая духом на Иисуса» ^(9.7), «Моисей говорил в духовном смысле» ^(10.2), «Давид понимал таинственный смысл закона» ¹⁹³ ^(10.10). В Ветхом Завете в целом ряде прямых пророчеств и прикровенных прообразов ясно предвозвещено христианство: воплощение Сына Божия для спасения мира от греха, Его учение, страдания и смерть, со многими подробностями, отвержение Его Израилем и принятие новым народом, пришествие на суд, вода крещения и Крест. Автор в изобилии приводит ветхозаветные пророчества, анализирует их и изъясняет их в приложении к новозаветным событиям и учению, раскрывает прообразовательное значение ветхозаветных фактов и установлений: пост предвещает напоение Христа оцтом и желчью; жертвоприношение Исаака, козел отпущения, рыжая телица – прообразы страданий Господа (сар. 7–8); поднятие рук Моисея во время молитвы, когда на израильтян напали амаликитяне, вознесение змия на древо – прообразы спасительного Креста [(сар. 12)]. Таким путем автор доказывает, что весь Ветхий Завет, в целом и во всех своих частях, был прообразом Христа и совершенного Им дела спасения. Христиане – народ Божий и наследники всех обетований. «Посмотрим, – говорит он, – этот ли народ (христиане) или первый (иудеи) есть наследник, и к нам ли относится Завет Божий, или к ним?» Указав на отношения и судьбу Исава и Иакова, Ефрема и Манассии, автор многозначительно замечает: «Видите, кому Бог определил быть первым народом и наследником Его Завета?» [(сар. 13)]. Даже более того: завет с Богом всегда составлял собственность христиан, иудеи же и не состояли в завете с Богом. «Посмотрим, дал ли Он народу завет, который дать клялся отцам? Дал, но они по своим грехам не были достойны получить его. Ибо пророк говорит: «И

постился Моисей на горе Синае, чтобы принять завет Господень к народу, сорок дней и сорок ночей, и принял от Господа две скрижали, написанные перстом руки Господней (Исх. 24: 18; 31: 18) духовно. И приняв, Моисей нес их народу. Но Господь сказал Моисею: Моисей, Моисей, сойди поскорее, потому что беззаконно поступил народ твой, который ты вывел из земли египетской. И узнал Моисей, что они опять сделали себе слияния, и бросил из рук скрижали, и разбились скрижали Завета Господня"(Исх. 32: 19). Итак, Моисей получил (завет), они же не оказались достойными (получить его). Как же мы получили (его)? Узнайте. Моисей принял его как слугу, а нам дал Сам Господь, чтобы мы были народом наследия, пострадав ради нас. Он явился для того, чтобы и мера согрешений их исполнилась, и мы по наследству приняли Завет Господа Иисуса, Который на то уготовил Себя, чтобы явлением Своим искупив от тьмы наши сердца, изможденные уже смертью и преданные беззаконию заблуждения, учением (Своим) положить в нас Завет» (ср. 14).

Таким образом, автор послания настойчиво доказывает, что закон Моисеев действительно имеет вечное значение, но не по буквальному, а по духовному смыслу его, как это понимали уже первые получатели его – Авраам и Моисей, Давид и пророки, и по этому духовному своему смыслу он является обязательным и для христиан. Этим решительно ниспровергается и чистое иудейство, и иудействующее направление в христианстве, а вместе с тем утверждается самостоятельность христианства, которое вступает на место Ветхого Завета и Моисеева закона.

Раскрывая свой взгляд на отношение между Ветхим и Новым Заветом, автор послания попутно касается, более или менее подробно, некоторых коренных пунктов христианского учения, которые составляют основу всех его суждений.

1) Послание говорит о домирном предсуществовании Христа и о Божественной творческой деятельности Его. Он – Господь вселенной, Которому от сложения мира сказал Бог: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (5.5). Иисус Христос – не сын человеческий, но Сын Божий (12.10; 7.9). Он явился во плоти, так как люди не могли бы остаться

живыми, взирая на Него, когда и те, которые смотрят на солнце – дело рук Его, имеющее некогда уничтожиться, – не могут прямо смотреть на его лучи (5.10). Он придет как Судия, в Божественном всемогуществе, упразднит время беззакония, совершит суд над нечестивыми, изменит солнце, звезды и луну (15.5).

2) Цель пришествия Иисуса Христа на землю двоякая: исполнить меру грехов иудеев и искупить нас. Это искупление (λύτρωσις: 14.6 ¹⁹⁴) Он совершает, предавая плоть Свою на разрушение, принося Себя в жертву (προσφέρων θυσίαν), окропляя нас Своей кровью (5.1; 7.3–5). Плоды пришествия Христа – отпущение грехов и освящение, духовное воссоздание, разрушение смерти; Он показал воскресение из мертвых и сделал нас народом новым, народом святым, наследником обетований, которых лишился Израиль (5.1, 6–7; 7.2; 13; 14.4–6; 4.7–8) ¹⁹⁵.

3) В обладание благами искупления мы вступаем посредством крещения, которое дает нам отпущение грехов. «Мы сходим в воду, будучи преисполненными грехов и нечистоты, а восходим из нее, неся плод: в сердце – страх (Божий) и в духе – надежду на Иисуса» (11.11). Обиталище сердца нашего делается святым храмом для Господа, духовным храмом, воссозданным Богом вместо разрушенного ветхозаветного храма. О сущности этого нового нашего состояния и о средствах, какими оно совершается, автор послания говорит следующее: «Прежде чем мы уверовали Богу, обиталище сердца нашего было тленно и немощно... Оно было домом, исполненным идолопоклонства, домом демонов, так как мы делали все, что было противно Богу». Воссоздание духовного храма в нас совершилось так: «Получив оставление грехов и возложив надежду на имя Господа, мы соделались новыми, снова в начале созданными. Поэтому теперь в обиталище нашем действительно Бог обитает в нас. Каким образом? Его слово веры, Его призвание обетования, мудрость Его оправданий, заповеди Его нравоучения, Его дар пророчества ¹⁹⁶ – (все это) в нас составляет Его пребывание в нас, и несмотря на то, что мы поработочены смерти, Он, отвергая

двери нашего храма, т. е. наши уста, путем дарованного нам от Него покаяния вводит нас в храм бессмертия» (16.7–9).

4) Основным актом в принятии благодати является вера; но вера всегда соединяется с надеждой: вера и надежда – только две различные стороны одного и того же внутреннего обладания. Кто по вере во Христа через крещение получил отпущение грехов и достиг обновляющего обитания Бога, тот может исполнить «новый закон Господа нашего Иисуса Христа без ига принуждения» (2.6: *ἀνζυ ζυγοῦ ἀνάγκης*). Тем не менее, автор послания совершенно далек от мысли умалять значение добрых дел для спасения: вторая часть послания, излагающая пути света и тьмы, ясно говорит, какое значение он придает деятельности христианина, согласной с волей Божией, – сущность наставлений его в этом отношении может быть выражена следующими словами самого автора: «Руками своими трудись в искупление грехов своих» (19.10). Кто исполнит заповеди Господа, тот будет прославлен в Царстве Божием; кто удалится от них – тот погибнет со своими делами (21.1). Одни наследуют жизнь вечную, другие наказаны будут вечной смертью (8.5; 20.1). Изложение нравственных предписаний составляет новый род того совершенного ведения, которое автор считает необходимым сообщить читателям его послания.

Мысль о суде – один из главных мотивов доброй жизни, на который указывает автор послания. На конец мира он смотрит как на факт ближайшего будущего (4.3; 21.3; 7.7[–10]). В 15.4–9 он дает интересные вычисления. Шесть дней творения представляют шесть тысяч лет, Так как у Господа день равняется тысяче лет. Существование мира продолжится шесть тысяч лет; в седьмой день, т. е. в начале седьмой тысячи лет, явится Сын Божий; Он разрушит время беззакония и осудит грешников. Тогда наступит покой. Все через Господа станет новым, и праведники освятят седьмое тысячелетие со Христом. Но эта суббота будет только приготовлением к восьмому дню, которым начнется новый мир. «Поэтому мы и проводим в радости восьмой день, в который Иисус воскрес из мертвых, и после того, как явился, вознесся на небо» (ср. 15).

Послание не указывает имени своего автора и не заключает в себе никаких руководящих нитей, по которым можно было бы определить его. В истории же оно является с именем ап. Варнавы, которому, очевидно, усвоено по преданию. Так как подробности содержания послания представляют такие особенности, которые по-видимому являются непреодолимым препятствием к признанию его произведением известного из книги Деяний апостольских сотрудника ап. Павла, то вопрос о действительном авторе его с XVII в., когда началась научная разработка послания, и почти до последних дней служит предметом разногласия между исследователями его: одни признавали его произведением ап. Варнавы, другие высказывали сомнение или решительно отвергали принадлежность его столь известному мужу апостольского времени. В настоящее же время почти все западные исследователи (за весьма немногими исключениями) пришли к тому выводу, что вопрос об ап. Варнаве, спутнике ап. Павла, как авторе послания решен окончательно в отрицательном смысле и что послание должно признать *ψευδεπίγραφον* ¹⁹⁸ [имеющим ложное надписание].

Чтобы получить беспристрастный и обоснованный ответ на вопрос об авторе послания, необходимо прежде всего исследовать, какую научную ценность имеет предание, признающее автором послания ап. Варнаву, а затем определить силу тех возражений, какие приводятся противниками подлинности послания.

Указания на послание Варнавы находили у Ермы, во «Втором послании Климента Римского», у Игнатия, Поликарпа и у гностиков; но они настолько неопределенны, что не могут доказать пользования посланием со стороны названных авторов. Больше оснований для такого утверждения относительно св. Иустина, который в некоторых местах своего «Разговора с Трифоном» как будто повторяет слова Послания Варнавы; однако и здесь заимствования из послания не

бесспорны. Впрочем, подобные глухие ссылки, если бы они даже были доказаны, могут свидетельствовать только о времени происхождения памятника и степени его распространенности и авторитета, но не дают прямых указаний относительно автора его.

Первым *вполне определенным свидетелем* о послании является Климент Александрийский. В дошедших до нас произведениях он несколько раз приводит места из Послания Варнавы (Strom. II, 15.67; 18.84; 20.116; V, 8.51–52; 10.63; VI, 8.65), которого он называет «апостольским мужем» (ο ἀποστολικός), «пророком», «апостолом» (ο ἀπόστολος Βαρνάβας). Что Климент действительно разумел Варнаву, о котором говорится в книге Деяний апостольских, это видно из тех мест, где он определенно указывает, что автор послания был Варнава, который проповедовал вместе с апостолом Павлом в служении языков (Strom. V, 10.63: καὶ Βαρνάβας ο καὶ αὐτός συυκηρύξας τῷ ἀποστόλῳ κατὰ τὴν διακονίαν τῶν ἐθνῶν τοῦ λόγου). Еще яснее Климент в другом месте называет Варнаву «одним из 70-ти и сотрудником Павла» (Strom. II, 20.116: τὸν ἀποστῆ λικόν Βαρνάβαν ὃ δὲ τῶν ἐβδομήκοντα ἦν καὶ συνεργός τοῦ Παύλου). Он с большим уважением и с особенной любовью относился к этому посланию, преимущественно за его аллегорический характер, и в своих Ὑποτυπώσεις, как сообщает Евсевий (Hist. eccl. VI, 14.1), комментировал послание наряду с новозаветными писаниями, хотя иногда и критиковал отдельные места его (Paedag. II, 10.83 ⁸⁴). Следовательно, несомненно, что Климент считал автором послания Варнаву, и именно того самого, который был сотрудником ап. Павла.

Подобное же положение в отношении к посланию занял и великий ученик Климента – Ориген. В переводе (Руфиновом) сочинения Оригена Περί ἀρχῶν автором послания определенно назван Варнава, причем посланию усвоен авторитет «божественного Писания» (Scriptum divina: III, 2.4, 7 ¹⁹⁹). В сочинении «Против Цельса» (I, 63) Ориген называет его «соборным посланием Варнавы» (υἱεῦραπται ἐν τῇ Βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ). Правда, Ориген не указывает точнее, кто был этот Варнава, автор послания; но на основании тесной

связи его с Климентом можно заключать только одно, что имя Варнавы, употребленное без дальнейших пояснений, указывает на то же лицо, какое мыслил и Климент.

Таким образом, во время Климента и Оригена послание пользовалось в александрийской Церкви авторитетом, соединено было с новозаветным канонem (именно, с кафолическими посланиями Иуды и Иоанна), и писателем его признавали апостола Варнаву. По всему видно, что это усвоение послания ап. Варнаве основывалось на предании, идущем от древнейших свидетелей, бывших, может быть, свидетелями его происхождения.

О значении послания в александрийской Церкви после Оригена говорит Cod. Sinaiticus, в котором послание помещено после Апокалипсиса Иоанна; здесь оно надписывается: Βαρνάβα ἐπιστολή. Кодекс по происхождению принадлежит александрийской Церкви, и если послание внесено в него, то это ясный знак, что оно употреблялось здесь для чтения в богослужебных собраниях, хотя и не в качестве канонической книги; а в таком случае и имя Варнавы в надписании может обозначать только то лицо, с которым послание связывалось в той же Церкви в предшествующее время и на которое указал Климент Александрийский.

Евсевий в своем классическом сообщении о новозаветном каноне (Hist. eccl. III, 25.4) помещает Послание Варнавы – ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή – ἐν τοῖς νόθοις [среди подложных]; в другом месте он называет его среди ἀντιλεγόμενα [спорных] (Hist. eccl. VI, 13.6; [14.1]) и этим свидетельствует, что послание, по мнению некоторых, голоса которых нельзя было совершенно игнорировать, имело серьезные основания предъявить свои права на причисление к новозаветному канону; в то же время другие, по причинам не менее веским, отрицали такое значение послания.

До настоящего времени еще никто не доказал точно и бесспорно, каким принципом руководствовался Евсевий, распределяя книги по установленным у него разрядам (ομολογούμενα, ἀντιλεγόμενα, νόθα и ἀπόκρυφα); почему трудно делать несомненные выводы из помещения им послания в тот

или другой разряд. Но если даже признать обоснованным, что такими принципами были подлинность и апостольское достоинство книги, то в таком случае можно только утверждать, что с точки зрения Евсевия послание не имело прав на апостольский авторитет и в этом отношении определено им как νόθη. Отмечая отношение послания к новозаветному канону, Евсевий ничуть не выражает сомнения в его подлинности: он не высказывает никаких соображений насчет происхождения его не от апостола Варнавы, как это сделал относительно 2 и 3 посланий ап. Иоанна. Нельзя видеть выражения сомнения в подлинности послания и в обозначении его ἡ φερομένη, которое в данном случае не равносильно ἡ λεγόμενη (так называемое), а скорее может быть переведено через quae circumfertur [которое обращается] и, таким образом, говорит до некоторой степени о распространенности его в христианском обществе с прочно утвердившимся наименованием: Βαρνάβα ἐπιστολή. В том же месте [(Hist. eccl. III, 25.2)] Евсевий обозначает первое Послание Иоанна как ἡ φερομένη ἐπιστολή προτέρᾳ этого апостола, и, однако, причисляет его к ὁμολογούμενα.

Блж. Иероним (De vir. ill. 6) пишет: «Варнава киприянин, он же и Иосиф левит, вместе с Павлом посвященный в апостола языков, составил одно послание, касающееся созидания Церкви, которое читается среди апокрифических писаний»²⁰⁰. Так как апокрифическими у Иеронима называются не только произведения, не принадлежащие тем авторам, имена которых они носят (ψευδεπίγραφα), но и подлинные, не имеющие канонического авторитета и исключенные из канона священных книг²⁰¹, то простой и естественный смысл приведенного свидетельства Иеронима может быть только тот, что Варнава, описанный согласно указаниям книги Деяний апостольских, написал послание (и это послание существует еще и теперь), но оно принадлежит не к каноническим посланиям, а к тем именно, которые, будучи вне канона, читаются в Церкви для общего назидания. Следовательно, относительно принадлежности послания ап. Варнаве Иероним не высказывает никакого сомнения. В книге De nominibus Hebraicis Иероним изъясняет некоторые имена, встречающиеся в послании Варнавы, откуда

следует, что в руках Иеронима был список Библии, который после Апокалипсиса Иоанна содержал и послание Варнавы. Сила и значение этих свидетельств Иеронима относительно автора послания, распространенности его с именем кипрского левита и сотрудника ап. Павла, а также продолжающегося церковного употребления его к концу IV в. (по крайней мере, в некоторых местах) ясны сами собой.

Но вообще с половины IV в. сведения о Послании Варнавы становятся довольно редкими. О нем ничего не говорит Афанасий Александрийский в своем 39 Пасхальном послании даже при перечислении книг, которые не вошли в канон, но отцами назначены для наставления оглашенных; нет упоминания о нем и в произведениях других церковных писателей IV и V вв., даже у Епифания Кипрского и у позднейших жизнеописателей ап. Варнавы. Впрочем, Анастасий Синаит (ум. 599) определенно указывает Послание Варнавы между 24 книгами, которые у него поставлены вне 60-ти канонических книг. В стихометрии патр. Никифора (ум. 828) Послание Варнавы помещено между ὁσα ἰ (урафаῖ) τῆς νέας (διαθήκης) ἀντιλέγονται ²⁰².

В западной Церкви, кроме Иеронима, достоверным и весьма важным свидетелем знакомства с посланием является латинский перевод; в единственной известной нам рукописи этого перевода послание стоит перед Посланием ап. Иакова.

Исследование свидетельств древности о Послании Варнавы показывает, что во весь патристический период нельзя указать ни одного голоса, который отвергал бы происхождение послания от ап. Варнавы. Если и были возражения, то только против принадлежности послания к новозаветному канону; а тот факт, что еще в IV в. послание заявляло притязание на каноническое достоинство, доказывает, что оно пользовалось высоким авторитетом; но происхождение этого уважения едва ли можно объяснить каким-либо другим предположением кроме того, что послание всегда мыслилось с именем выдающейся личности апостольского века. Правда, древнейшие свидетельства принадлежат писателям александрийской Церкви, голос которых не может быть отождествлен с

преданием вселенской Церкви; но свидетельства Евсевия и Иеронима выводят нас за пределы этой Церкви, хотя мы и не можем указать, в каких еще местах послание пользовалось известностью и авторитетом. Если даже согласиться, что близкая связь Послания Варнавы с канонам ограничивалась одной Александрией и что Евсевий и Иероним причисляли его к ἀντιλήγουμνα и ἀπόκριφα только на основании авторитета древних александрийских учителей ²⁰³, то и в таком случае остается непонятным и до сих пор не выясненным, почему оно приписано ап. Варнаве, каким образом достигло авторитета в Церкви и как и почему оно лишено было потом своего места в непосредственной связи с канонам ²⁰⁴. Свидетельства александрийцев настолько категоричны, что не допускают никаких перетолкований.

Таким образом, если бы не было иных, осложняющих дело, обстоятельств, то принадлежность послания ап. Варнаве на основании исторических свидетельств, которые вообще имеют преимущественное значение, должна быть признана в достаточной степени обоснованной. Ввиду этого тем настойчивее требует тщательной оценки отрицательное отношение к подлинности послания в новейшей патрологической литературе.

Основания для отрицательного решения вопроса о принадлежности послания ап. Варнаве преимущественно внутренние, т. е. заимствуются из содержания послания. Исторические свидетельства при этом явно не устраняются, и даже в некоторой степени признается их значение, но их сила, с одной стороны, ослабляется указанием на принадлежность всех свидетелей к одной области (что, во всяком случае, спорно), а с другой стороны, примером «Климентин» и «Второго послания Климента Римского» стараются наглядно показать, что вся древность может ошибаться и что даже «единогласное свидетельство» древности не имеет решающей силы ²⁰⁵. Но «сравнение – не доказательство», а вывод, сделанный без каких-либо ограничений, лишает почвы всякое историческое исследование о памятниках древнехристианской литературы. Кроме того, оно само по себе страдает некоторым

преувеличением, так как игнорирует тот исторический факт, что до Евсевия не доказано определенного пользования «Вторым посланием Климента» и что только с V в. оно часто упоминается в церковной литературе, – следовательно, желательной параллели нет.

Из многочисленных возражений, заимствуемых из содержания послания, которые выставлены были в прежнее время, теперь уже многие оставлены, а именно: а) различные неправильности естественно-исторические, например, что в теле зайца ежегодно происходит перемена, противная естеству всех прочих животных, что гиена ежегодно меняет свой пол и т. п.; б) неправильное указание на обрезание всех сирийцев, арабов и всех жрецов языческих; в) слишком свободное применение аллегории в изъяснении Ветхого Завета; г) неправильные указания относительно ветхозаветных обрядов.

Но естественно-исторические ошибки в древности были общим явлением, и нет оснований требовать, чтобы левит Варнава в этом отношении был выше своего времени. Также нет сомнения и в том, что для нынешних читателей, хорошо знакомых с рациональными методами научного критицизма, аллегория послания может казаться странной по своей чрезмерности и явной ненаучности ²⁰⁶; но в то время, когда господствовало увлечение мистическими изъяснениями, применение аллегорического метода могло казаться выражением глубокой мудрости. И для объяснения аллегоризма послания нет нужды непременно прикреплять его к александрийской почве, так как применение аллегоризма широко распространено было в Малой Азии, Сирии и Палестине, – естественно предположить его влияние и на Кипре, родине Варнавы, в особенности ввиду того, что аллегоризм имел основание в самом существе Ветхого Завета – сени грядущего.

Утверждение автора послания относительно обрезания сирийцев, аравитян и языческих жрецов, правда, несколько преувеличено, однако не может считаться совершенно безосновательным. Наконец, мнимо неправильное сообщение относительно ветхозаветных обрядов в настоящее время

признано, напротив, совершенно правильным ²⁰⁷, почему в этом пункте можно находить даже подтверждение того взгляда, что послание написано лицом, близко знакомым с ветхозаветным ритуалом, каким был Варнава, по происхождению левит.

Ввиду этого, в настоящее время противниками происхождения послания от Варнавы выдвигаются главным образом два возражения, которым придается весьма существенное значение: 1) положение, какое автор послания занял по отношению к Ветхому Завету, и 2) тот факт, что послание, приписываемое *апостолу* Варнаве, не нашло места в каноне новозаветных книг.

1) Взгляд писателя послания на Ветхий Завет, говорят, стоит в вопиющем противоречии с учением апостолов и даже ап. Павла, самым решительным образом восстававшего против притязаний иудействующих; все они признавали в Ветхом Завете, в его жертвах и обрядах действительное, хотя и временное только, Божественное установление. Между тем автор послания видит в обрезании оболечение злого духа, богослужение иудейское ставит почти на одну линию с языческим («ибо почти как язычники» (σχεδόν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη), иудеи чтили Бога в своем храме; сар. 16 ²), в буквальном исполнении ветхозаветных установлений видит проявление человеческого неразумия, нарушение и искажение заповедей Божиих, утверждает, что иудеи никогда не состояли в Завете с Богом и т. д. Такие речи не могут быть вложены в уста ап. Варнавы, и он не может быть автором послания.

Против этих возражений необходимо прежде всего отметить, что противники подлинности послания заметно усиливают резкость выражений писателя, вырывая их из той связи с ветхозаветными пророчествами, в какую они поставлены им: он в изобилии приводит места из Ветхого Завета, направленные против исключительно плотского понимания ветхозаветного закона и его установлений, и почти все свои заключения относительно разных пунктов учения представляет как вывод из этих, авторитетных для него и для читателей, положений. Он хочет сообщить истинный гносис

относительно Ветхого Завета, понимание истинной природы его. В целом ряде типологических изъяснений, часто странных, он стремится показать, как Ветхий Завет был прообразом Христа, Его страданий, христианских установлений. Но он не доходит до прямого утверждения, что предписания закона никогда не должны были исполняться в их буквальном смысле, что иудеи решительно не были в Завете с Богом, что *установление* обрезания плоти было делом диавола и проч. Чрезвычайный аллегоризм, господствующий во всем послании, не позволяет придавать исключительного значения его букве. И действительно, автор находит прообразы Христа во многих таких обрядовых действиях, которые совершали иудейские священники (например, 7.3–11); следовательно, он предполагает, что по воле Бога, установившего эти прообразы, определяющие их законы должны быть соблюдены по их буквальному смыслу. Он упрекает иудеев в том, что они исполняли свой культ чисто материально, не умея возвыситься до духовного и прообразовательного смысла, который он заключал в себе и который Бог положил в основу Своих законов. Далее, не восхваляет ли он тех, которые, соблюдая ритуальные предписания по букве, освящали эти действия точным пониманием их высшего значения (9.7; 10.10)? Если в 14 главе он утверждает, что одни только христиане, а не иудеи, получили Божественный Завет, то для доказательства этого положения он приводит исключительно пророчества, провозглашающие, что Мессия будет светом народов, что Он избавит от мрака и откроет очи слепым. Очевидно, этим он хочет сказать, что иудеи не получили Завета в том смысле, что они не постигли истинной природы его. То же должно сказать и относительно обрезания: если иудеи придавали исключительное значение обрезанию плоти, то они были ослеплены злым духом. Таким образом, под иудеями разумеются служащие одной букве, с отрицанием духовного смысла закона, а самый Ветхий Завет оценивается с современной автору точки зрения, насколько он может иметь значение для христиан, почему и ветхозаветные праведники причисляются к «нам» – христианам. С этой точки зрения понятно, что в послании не указывается

назначения Ветхого Завета быть пестуном во Христа, как у ап. Павла (хотя оно само собой предполагается, так как весь Ветхий Завет объявляется сплошь христианским), а выдвигается назначение его исполнить меру грехов беззаконников.

Из всего сказанного ясно вытекает, что писатель послания – действительно непримиримый антагонист иудаизма; но кроме этого антагонизма, в нем нет ничего общего с антииудейскими еретиками II в.; напротив, он видит христианство всюду в законе и пророках; он говорит о них с таким уважением, которое могло удовлетворить самого благочестивого равви. Он обильно приводит места из их писаний как авторитетные, только обвиняет иудеев в непонимании их от начала до конца.

Вообще же относительно применения внутренних признаков с преимущественным правом решающего голоса необходимо заметить, что обычно такого рода доказательства основываются на известной предвзятой мысли, которая, имея определенное содержание, прилагается в качестве абсолютного масштаба для суждения о подлинности. Эта предвзятость выступает особенно рельефно в том случае, если делаемые на основании внутренних признаков выводы стоят в противоречии с прямыми историческими свидетельствами.

2) Противники подлинности послания с особенной силой подчеркивают, что если бы апостольское происхождение послания было несомненно, то оно было бы принято в канон подобно второму и третьему Евангелиям и Деяниям апостольским, писатели которых также не принадлежали к числу двенадцати апостолов. Если Марк и Лука в принадлежащих им писаниях изложили не собственные мысли, а то, что они узнали от апостолов о Господе и о самих апостолах, то и Варнава как апостол и спутник апостолов мог предложить в своем послании не иное учение, как только апостольское, и если бы он сделал это, то его послание непременно принято было бы в канон. Это заключение представляется тем более вероятным, что нам не известно ни одно писание апостола, которое не нашло бы места в каноне.

Этот аргумент признается одним из самых сильных как наиболее убедительный по своей очевидности ²⁰⁸ . Но он страдает весьма существенным недостатком, так как утверждается на принципе, который сам нуждается в обосновании. Конечно, справедливо указывают, что нам не известно ни одно писание апостола, которое не было бы причислено к канону; но, с другой стороны, {требуется точного разъяснения и лежащее в основании возражения положение, что новозаветный канон возник на основе простого принципа апостольского» происхождения его частей. История канона показывает, что понятие апостольского, поскольку оно совпадает с тем, что мы называем каноническим или новозаветным, не было выведено прямо из представления об особенном значении служения 12-ти апостолов и Павла, но из убеждения, что все части преданного Нового Завета происходят от апостолов и спутников апостолов и вместе с этим являются надежными документами апостольского времени, в особенности апостольской проповеди и Предания. Само собой понятно, что кроме 12-ти апостолов и Павла только те мужи апостольского времени почитались подлинными свидетелями апостольского учения и Предания и достоверными истолкователями данного Христом Откровения, которые учили и писали в согласии с призванными Христом апостолами. Такими не были признаны ни Димас и Гермоген [(ср. 2Тим. 1:15; 4:10)], ни ученик Павла Февда, на которого ссылались валентиниане, ни ученик Петра Главкий, которого Василид считал своим учителем [(cf. Clemens Alex., Strom. VII, 17.106)], но только Марк и Лука. В этом необходимом различии верных и неверных апостольских мужей находит свое основание и то, что уже Ириней придавал большое значение тесной связи Марка с ап. Петром и Луки с ап. Павлом. Таким образом, не все, что предано было как апостольское *в широком смысле* слова и как документ апостольского времени, принадлежало к новозаветному канону ²⁰⁹ . И} в отношении к изучаемому посланию всегда необходимо иметь в виду тот факт, что Климент Александрийский, утверждавший принадлежность его *апостолу* Варнаве и пользовавшийся им как высокоценным памятником, в то же

время не считал его каноническим в собственном смысле, стоящим наряду с другими священными книгами. Это» ясно из того, что Климент, одобряя духовный смысл суждений послания о гиене (10.7), отвергает буквальный ²¹⁰ как неправильный с естественно-исторической точки зрения (Paedag. II, 10 ^{83–84}). Совершенно невероятно, чтобы Климент указывал какие-нибудь неправильности в канонической книге. Иероним также рассматривает послание как подлинное произведение того Варнавы, который посвящен был в апостолы вместе с Павлом, и, однако, помещает его в разряд апокрифов. То же должно сказать и относительно Евсевия. Из этого вполне видна произвольность решительного утверждения, что произведение апостола Варнавы, спутника ап. Павла, непременно должно быть каноническим: его история показывает, что оно признавалось принадлежащим ап. Варнаве и в то же время не почиталось каноническим. Отмеченные самими противниками подлинности послания, хотя и несколько преувеличенные ими, крайности в применении аллегорического способа изъяснения Ветхого Завета и разного рода неправильности, созданные уже Климентом Александрийским, представляли собой серьезные основания для того, чтобы не принять его в канон; но они не мешали посланию пользоваться большим уважением по крайней мере в александрийской Церкви. Если утверждают, что эти неправильности, а также неспособность автора послания обнять идею Ветхого Завета, столь глубоко и широко установленную ап. Павлом, составляют непреодолимое препятствие к усвоению его Варнаве, уважаемому в апостольской Церкви мужу, то в основе этого возражения лежит такая оценка личности и степени духовного понимания Варнавы, для которой нет точно установленных данных: «Предполагается, что муж с таким званием, как Варнава, сотрудник апостола Павла, должен быть вполне непогрешим и совмещать в себе все совершенства разума» ²¹¹ .

Наконец, еще один аргумент против подлинности послания находят во времени происхождения послания: оно, говорят, написано в то время, когда апостола Варнавы уже не было в живых. О времени происхождения послания нарочитая речь

вперед; здесь достаточно кратко отметить силу этого доказательства. Чтобы оценить его, достаточно прочитать его в беспристрастном изложении у одного из новейших исследователей – О. Bardenhewer'a ²¹². «Ко времени составления послания, – говорит он, – Варнавы уже не было в живых. Несомненно, время происхождения послания до настоящего часа оспаривается; с другой стороны, жизненные судьбы св. Варнавы после отделения его от ап. Павла (Деян. 15: 39) весьма неопределенны, и в особенности крайне сомнительной остается дата его смерти. Однако, если даже Варнава пережил 80 г., то он еще не видел дней «Посланий Варнавы». Это послание ясно обозначает разрушение города и храма в 70 г. как относящийся к прошлому суд Божий (ср. 16); но оно, *по всей вероятности*, написано несколькими десятилетиями позднее, – оно происходит, согласно наилучше обоснованным предположениям, из конца I в., а другими относится к 130 или 131 г.». Какие это наилучше обоснованные предположения относительно времени происхождения послания, мы скоро увидим; но из приведенных (in extenso) рассуждений ясно, насколько шатки те хронологические доводы, которые признаются имеющими большую силу: неизвестно точно время смерти ап. Варнавы, неизвестно также и время происхождения послания, и из таких сомнительных посылок делается определенный вывод, что ап. Варнава не видел дней происхождения послания.

Таким образом, точным и ясным указанием свидетелей древности, хотя даже принадлежащих в первое время к одной только провинции, противопоставляются доводы субъективного характера, основанные, с одной стороны, наличном впечатлении от послания и чуждом строгой объективности понимании его, а с другой – на довольно неопределенном представлении о личности Варнавы и его отношениях к апостолу Павлу. С патологической точки зрения не имеет существенного значения, написано ли послание *апостолом*

Варнавой, или другим лицом (хотя, конечно, и небезразлично, представляет ли автор определенную и в значительной степени известную личность, или же имя его является пустым звуком

без определенного места, времени и образа мыслей). Здесь важно то, что послание пользовалось уважением в Церкви и читалось в богослужебных собраниях. Но беспристрастие историко-литературной критики требует признать, что почти согласному мнению новейших исследователей нельзя приносить в жертву определенного свидетельства древности; а потому, пока не дано убедительного объяснения происхождению этого свидетельства, в случае его неправильности, и не представлено серьезных, объективно ценных возражений против подлинности послания, до тех пор, по нашему мнению, нельзя, без нарушения принципов беспристрастной историко-литературной критики, отказываться от традиционного взгляда, что послание написано апостолом Варнавой, хотя бы и вопреки почти согласному мнению новейших исследователей.

Краткие сведения о жизни и деятельности ап. Варнавы

Варнава по происхождению был левит с острова Кипр. Когда он сделался последователем Христа – неизвестно. Климент Александрийский (Strom. II, 20.116) называет его одним из 70-ти апостолов; «Климентины» считают его личным учеником Господа. В новозаветных писаниях нет данных в пользу этого предания; но в них же нет указаний и противоположного характера. В апостольской Церкви Варнава очень рано выступает на поприще распространения нового учения и действует с большим самоотвержением: он продал свою землю и вырученные деньги положил к ногам апостолов (Деян. 4: 36–37). В служении Евангелию он обнаружил чрезвычайную ревность, сопровождавшуюся выдающимся успехом; в связи с этим, вероятно, вместо прежнего своего имени Иосия он поручил от апостолов новое наименование – Варнава, т. е. сын вдохновенной проповеди или увещания. Затем он выступает покровителем новообращенного Савла: когда последний пришел из Дамаска в Иерусалим, то Варнава рассеял недоверие к нему иерусалимских братьев и привел его к апостолам (Деян. 9: 26–27). Из этого можно заключать, что Савл и Варнава давно были знакомы между собой: кипрский иудей мог некоторое время проживать в родном городе Савла – Тарсе как ближайшем центре просвещения; но еще вероятнее, что молодой левит и молодой равви могли сблизиться в священном городе.

В связи с этим стоит позднейшее сообщение (в похвальном слове ап. Варнаве кипрского монаха Александра – не раньше VI в.), что Варнава был учеником Гамалиила и имел своим соучеником Савла. Спустя некоторое время, когда в Иерусалиме получено было известие о распространении христианства между антиохийскими язычниками, Варнава по поручению апостолов отправился в Антиохию. Цель этого посольства не указана, но Деяписатель сообщает, что Варнава, «прибыв и увидев благодать Божию, возрадовался и убеждал

всех держаться Господа искренним сердцем; ибо он был муж добрый и исполненный Духа Святого и веры. И приложилось довольно народу к Господу» (Деян. 11: 21–24 [цит.: 23–24]). Ввиду такого успеха Варнава пошел в Тарс, разыскал там Савла и привел его в Антиохию в качестве сотрудника: «Целый год собирались они в церкви и учили немалое число людей; и ученики в Антиохии в первый раз стали называться христианами» (Деян. 11: 25–26 [цит.: 26]). После путешествия в Иерусалим для передачи милостыни по случаю бывшего там голода (в 44 г. по Р. Х.) Варнава и Савл, по повелению Духа Святого, антиохийской Церковью были отделены на апостольское служение (Деян. 11: 30; 12: 25; 13: 2–4) и вместе с племянником Варнавы Иоанном Марком отправились в великое благовестническое путешествие (ок. 45 г.). Через Селевкию Савл и Варнава, в сопровождении Марка, прибыли на Кипр, прошли с проповедью весь остров от востока до запада, отсюда отправились в Малую Азию и через Пергию пришли в Антиохию Писидийскую, проповедовали и совершали знамения, затем [отправились] в Иконию и Листру. После продолжительной и плодотворной деятельности из Дервии они возвратились прежним путем, минуя Кипр, в столицу Сирии, «утверждая души учеников, увещевая пребывать в вере и поучая, что многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие, и рукоположивши им пресвитеров в каждой церкви» (глл. 13–14 [цит.: Деян. 14: 22–23]). Иоанн Марк еще в Пергии отделился от них и возвратился в Иерусалим. Во время этого путешествия Варнава в повествовании Деяний отступает на задний план, и именно с того момента (13: 9), когда он [(Лука)] начинает именовать Савла Павлом (ср. Деян. 11: 30; 12: 25; 13: 1, 2, 7 и 13: 43, 46, 50; 14: 20; 15: 2, 22, 35). Во время этого путешествия собственно Павел является проповедником-миссионером (ср. Деян. 13: 16; 14: 8 слл.; 14: 19 сл.); в Листре «называли Варнаву Зевсом, а Павла Ермием (или Гермесом), потому что он начальствовал в слове» (14: 12). Возвратившись в Антиохию, Павел и Варнава собрали Церковь и «рассказали все, что сотворил Бог с ними и как Он отверз дверь веры язычникам. И пребывали там немалое время с учениками» (14: 27–28).

Когда в Антиохии некоторыми пришедшими из Иудеи был возбужден вопрос об обязательности закона Моисеева для христиан, обращенных из язычества, Павел и Варнава выступили на защиту христианской свободы. После «немалого состязания» «положили Павлу и Варнаве и некоторым другим из них отправиться по сему делу к апостолам и пресвитерам в Иерусалим» (Деян.15:2). На Апостольском соборе они защищали против иудействующих свободу христиан из язычников от соблюдения ветхозаветного закона, подтверждая свои доводы повествованием о том, какие знамения и чудеса Бог сотворил через них среди язычников. После собора с посланием от него они возвратились в Антиохию, признанные и старейшими апостолами в своем служении апостолов среди языков (Гал. 2: 1–10). В Антиохии Варнава, подобно пришедшему сюда ап. Петру, основываясь на постановлении собора, имел полное общение с христианами из язычников, принимал участие в их столе, не обращая внимания на иудейски законническое различие чистого и нечистого. Но когда в Антиохию прибыли иудео-христиане, Петр неожиданно стал «таиться и устраниваться, опасаясь обрезанных»; «вместе с ним лицемерили и прочие иудеи, так что даже Варнава был увлечен их лицемерием», в чем все и были обличены ап. Павлом (Гал. 2: 11 слл.).

По истечении некоторого времени Павел пригласил Варнаву посетить братьев по всем городам, в которых они вместе проповедовали слово Господне.

Варнава хотел взять с собой Иоанна Марка, «но Павел полагал не брать отставшего от них в Памфилии и не шедшего с ними на дело, на которое они были посланы. Отсюда произошло огорчение, так что они разлучились друг с другом, и Варнава, взяв Марка, отплыл в Кипр, а Павел, избрав себе Силу, отправился, быв поручен братьями благодати Божией» (15: 36–40 [цит.: 38–40]), во второе великое благовестническое путешествие.

Этим оканчиваются известия о Варнаве, какие дает книга Деяний апостольских. Лет через пять после этого (ок. 56–57 г.) ап. Павел упоминает о Варнаве в первом Послании к

коринфянам: «Или один я и Варнава не имеем власти не работать?» (9: 6). Это воспоминание и в такой форме показывает, что Варнава в то время был еще жив и по прежней своей деятельности был хорошо известен коринфянам. Дальнейшая судьба его неизвестна. Древнейшие сказания говорят о деятельности его не только в Малой Азии и на Кипре, но также в Александрии и в Риме; во всех этих местах он является проповедником Евангелия преимущественно среди язычников и всюду навлекает на себя ненависть со стороны иудеев. По тем же сказаниям Варнава окончил жизнь свою мученически от руки иудеев на о. Кипр, 11 июня 76 г.; но необходимо заметить, что ввиду неясности и противоречий в хронологических указаниях год смерти Варнавы сильно оспаривается ²¹³, и одни полагают ее до 62 г., другие – ок. 76 г. или даже после 80 г. При таком положении хронологических данных невозможно с уверенностью утверждать, что Варнава не дожил до иерусалимской катастрофы. Из того факта, что племянник Варнавы Марк во время первых уз ап. Павла в Риме был с апостолом языков, ни в каком случае нельзя делать определенного заключения о последовавшей к этому времени смерти Варнавы, так как нет ничего невероятного в том, что Марк мог временно отделиться от Варнавы и при жизни последнего, будучи, например, послан своим дядей в Рим. Если не придают вообще исторической ценности сказаниям о жизни, деятельности и кончине ап. Варнавы, тогда нет оснований настаивать и на том, что при кончине Варнавы присутствовал и Марк, который, по весьма основательным исследованиям (покойн. В. В. Болотов), умер в 63 г.: он мог пострадать и раньше своего дяди.

Так как мнение о ранней смерти ап. Варнавы не обосновывается сколько-нибудь определенными и убедительными хронологическими данными и так как, с другой стороны, нет ничего невероятного в предположении о смерти Варнавы после разрушения Иерусалима, то по меньшей мере неосновательно искать подтверждения для отрицания подлинности послания в недоказанном факте ранней смерти Варнавы.

Представленные сведения об ап. Варнаве несколько не исключают возможности происхождения от него произведения с таким содержанием и с таким характером, каким отличается рассматриваемое произведение. В книге Деяний апостольских он выступает решительным противником притязаний современных иудеев и иудействующих христиан на безусловную необходимость и обязательность обрядового Моисеева закона даже и в христианстве; он – признанный апостол языков (ср.: Гал. 2: 1–10) и первый решился даже по имени выделить антиохийскую Церковь от других религиозных обществ и прежде всего, конечно, от иудеев: ученики в Антиохии в первый раз стали называться христианами (Деян. 11:26).

Вообще в ряду основателей христианской миссии между язычниками ап. Варнава занимает первое (по времени) место, и свои свободные воззрения на Ветхий Завет он выработал самостоятельно, по крайней мере, нет оснований говорить о зависимости его от ап. Павла. Чтобы охарактеризовать громадность той опасности, какая угрожала свободе христианской миссии между язычниками вследствие «лицемерия» ап. Петра, ап. Павел считает необходимым подчеркнуть, что даже и Варнава был увлечен этим «лицемерием» Петра и других христиан из иудеев (Гал. 2: 13); настолько, следовательно, ясно определилось его антииудейское направление. Совершенно естественно, если и в послании он предостерегает от увлечения иудейством и разъясняет истинный смысл Ветхого Завета, особенно ввиду страшной катастрофы, разразившейся над священным городом и храмом, – этим необходимым условием выполнения ветхозаветного закона.

Что Варнава не следует в истолковании отношения между Ветхим и Новым Заветом ап. Павлу – это, помимо всегда возможной и допустимой разности в воззрениях, находит свое объяснение и в той черте характера Варнавы, что он не склонен был уступать ап. Павлу, когда считал свое дело правым: после происшедшего между Павлом и Варнавой огорчения из-за Марка «они разлучились друг с другом» [Деян. 15: 39], хотя

сочувствие антиохийских братьев, видимо, было на стороне Павла (Деян. 15: 40).

Время происхождения послания

По вопросу о времени происхождения послания исследователи его не пришли к согласному решению, так как принадлежность его ап. Варнаве отвергается, а в самом послании нет таких хронологических указаний, которые могли бы привести к прочно обоснованным заключениям. В распоряжении ученых оказывается весь послеапостольский период, начиная с 70 г.: написание его относят к царствованию Веспасиана (Weizsäcker, Lightfoot, Ramsay), Домитиана (Wieseler, Biggenbach), Нервы (Hilgenfeld, Ewald, Funk, Bardenhewer), между 107 и 120 (Hefele), между 117 и 120 (Volkmar), между 120 и 125 (Lipsius), в 130–131 гг. (Harnack, Ladeuze), в последние годы царствования Адриана (135–138 гг. – Loman). Мы не будем останавливаться на разборе всех этих гипотез, – достаточно анализировать те места послания, из которых выводятся столь разнообразные заключения.

Опыты более или менее точно определить время происхождения послания основываются на двух местах в нем. В первом из них (4.3–6) автор говорит: «Приблизилось последнее искушение; об этом написано, как говорит Энох. Для того сократил Господь времена и дни, чтобы ускорил Возлюбленный Его пришествием к наследию Своему. Так же говорит и пророк: «десять царств будут царствовать на земле, и восстанет после них малый царь, который в один раз (ὁφ'έν) смирит трех царей» (ср. Дан. 7: 24). Подобным образом говорит об этом Даниил: «и видел я четвертого зверя, злого и крепкого, и более лютого, чем все звери земли, и как из него вышло десять рогов и от них малый рог – отросточек, и как он смирил вдруг три больших рога» (Дан. 7: 7–8). Итак, вы должны разуметь».

В другом месте (сар. 16) сказано: «Теперь скажу вам и о храме, как они, несчастные, в своем заблуждении надеялись на здание, а не на Бога своего, сотворившего их, так как будто бы оно было действительным домом Божиим. Они чтили Его в храме почти как язычники... Знайте, что надежда их суетна.

Далее Господь еще говорит: «вот, разорившие храм сей сами созиждут его». Сбывается, ибо по причине того, что они воюют, (храм) разрушен врагами; теперь и сами слуги врагов воссозиждут его. Кроме того, объявлено было, что будут преданы и город, и храм, и народ израильский. Ибо Писание говорит: «и будет в последние дни, и предаст Господь овец паствы и ограду и столп их в истребление». И сбылось, как сказал Господь. Поэтому исследуем, есть ли храм Божий? Есть – там, где Сам Он говорит создать и устроить. Ибо написано: «и будет, по окончании седмины, созиждется храм Божий славно во имя Господне». Поэтому я нахожу, что храм существует. А как он созиждется во имя Господне, узнайте». Далее автор говорит об оставлении грехов, внутреннем обновлении и воссоздании, обитании Бога в верующих и заканчивает свою речь такими словами: «Это – духовный храм, создаваемый Господу».

Как видно, ясности и определенности хронологических указаний в обоих местах нет, и пригодность их для поставленной цели, равно как и доказательная сила, ослабляется уже тем, что в недавнее время два таких видных представителя церковно-исторической науки, как покойн. Fr. Funk и Ad. Harnack, высказали совершенно противоположные взгляды. По мнению Ad. Harnack'a ²¹⁴, первое место совершенно не пригодно для определения даты послания, а второе указывает на 130–131 гг. – время постройки храма Юпитера в Иерусалиме на месте древнего иудейского храма; по Fr. Funk'у, второе место не представляет ни малейших хронологических указаний, тогда как первое приводит к концу I в., в частности, – к царствованию Нервы. На самом же деле, ближайшее исследование обоих мест не дает сколько-нибудь осязательных результатов для решения поставленного вопроса.

Опирающиеся в своих выводах на первое место согласны в том, что автор посланий в событиях своего времени видит исполнение приведенных пророчеств и дает как бы доказательство его предположения, что «приблизилось последнее искушение», почему он обращается к читателям с увещанием быть внимательным к обстоятельствам времени и ясно сознавать значение пророчеств. По словам пророка, за

десятью царями последует одиннадцатый, который в один раз низложит трех царей. Этих царей, говорят, должно искать среди римских императоров. Если рассматриваемое место послания должно быть истолковано в указанном смысле, то в применении пророчества необходимо обратить внимание на следующие подробности:

1) малый царь должен быть одиннадцатым в ряду римских императоров (βασιλέϊαι δέκα... καὶ... δπίσθεν... μικρός βασιλεύς... ἐξ αὐτῶν... [4.4–5]);

2) три царя, которых он смирит, принадлежат к числу десяти царей, которые предшествуют ему (τρεῖς... τῶν βασιλέων..., τρία τῶν μεγάλων κεράτων [Ibidem]);

3) эти три царя низложены малым царем все в один раз. Это важный пункт пророчества: выражения ὁφ' ἑν [в один раз] нет у Даниила, и автор послания два раза присоединяет его к словам пророка, следовательно, он особенно настаивает на нем [(Ibidem)].

Этим трем условиям не удовлетворяет ни одно из толкований, пытающихся определить время происхождения послания на основании этого места. И прежде всего в известной нам истории I и II в. нельзя доказать факта одновременного низложения трех действительных императоров последующим императором. Одиннадцатым римским императором, если следовать обычному исчислению императоров начиная с Августа, был Домициан (81–96 гг.). Но к нему совершенно неприменим признак одновременного устранения или низложения трех императоров, даже если этот признак истолковывать в возможно широком смысле, хотя бесспорно, что христианам он мог показаться антихристом. К Веспасиану (69–79 гг.) более приложимо, хотя и не в буквальном смысле, одновременное низложение трех императоров, так как три предшественника его – Гальба, Отон и Вителлий – все вместе царствовали только 18 месяцев; но он в ряду императоров занимает только девятое место, или, если включить и Юлия Цезаря, то десятое; кроме того, о нем все-таки нельзя сказать, что он смирил Гальбу (и Отона). Особенно настаивают (Funk и Bardenhewer) на отождествлении одиннадцатого царя с Нервой

(96–98 гг.); но при этом наперед отказываются от точного и буквального изъяснения слов послания, давая место некоторой свободе в объяснении на том основании, что речь идет об исполнении пророчества. Так, чтобы Нерву, двенадцатого императора, сделать одиннадцатым, считают возможным пропустить Вителлия. Но каким образом Нерва низложил трех императоров? На это отвечают, что три предшественника Нервы – Веспасиан, Тит и Домициан – составляют один дом Флавиев, и потому можно сказать, что в лице Домициана, последнего представителя этого дома, Нерва низложил всех трех Флавиев. Но в таком смысле приходится пренебречь буквальным и естественным смыслом *ὁφ' εἰν*, чтобы придать фразе желаемое значение. С таким же правом можно было бы сказать, что в лице Адриана низложены Нерва и Траян, так как эти три императора составляли некоторого рода династию по усыновлению. Кроме того, Нерва не принимал участия в низложении Домициана и положил начало блестящей эпохе Антонинов, что едва ли может быть как-нибудь совмещено с ясно проводимой автором послания мыслью об антихристе. Тем менее приложимы эти признаки к Адриану, который только устранил трех возможных соперников; но они вовсе не были императорами и не могут быть включаемы в число десяти предшественников.

Таким образом, если согласиться, что Barnab. 4.3–5 включает в себе указание на факты его времени и на преемственный ряд римских императоров, мы не можем, однако, с помощью этого места определить время происхождения послания, так как мы не знаем, с какого императора автор начинает счет десяти царей, не знаем также, исчисляет ли он всех римских императоров, последовательно восходивших на трон. Но трудно согласиться и с самой основной мыслью этого толкования, что Варнава видит исполнение пророчества в его дни и именно в последовательном ряде римских императоров. Когда в других местах послания он доказывает осуществление пророческого текста, он обыкновенно точно отмечает, что пророчество исполнилось и как оно исполнилось (cf. 16.4–5, 8). Ничего

подобного мы не видим в рассматриваемом месте. Прочитав слова Даниила, автор присоединяет простое предостережение: «поэтому вы должны разуметь» (συνιέναι οὐν ὀφείλει). Кроме того, если бы Варнава верил, что перед глазами у него признаки конца мира, он был бы убежден, что это событие неминуемо. В таком случае он должен был ясно выразить это убеждение, так как он несколько раз указывает своим читателям в мысли о кончине мира мотив к святой жизни. Между тем во всех местах, где автор послания говорит о будущем суде, он высказывает только неопределенное предчувствие, что конец приближается (cf. 4.12 sq.; 15.5; 21.3). В контексте 4 главы ничто не указывает, что Варнава предполагает пророчество уже исполнившимся. Свою мысль, что последнее искушение приблизилось, он доказывает ссылкой на пророчество Даниила, и в нем ищет признаков, по которым читатели должны узнать конец мира, когда он начнется, но самое истолкование этих признаков он предоставляет их проницательности.

Наконец, автор как будто видел в пророчестве последовательность не царей, а царств. На это указывают те изменения, какие он сделал в тексте пророка Даниила: там, где Даниил говорит о царях (βασιλεῖς), автор послания ставит царства (βασιλείαι). Кроме того, он два раза вставляет в свой текст выражение ὅφ' ἐν, которое может быть понятно только в отношении к царствам, так как чрезвычайно трудно представить одновременное низложение трех царей, преемственно следовавших один за другим в одном и том же царстве.

Во втором месте – 16 главе – речь идет о разрушении и воссоздании храма. Но понимание этого места затрудняется неясностью текста послания: о восстановлении какого храма говорит автор послания и кто такие «слуги их врагов», которые восстановят его? По взгляду новейших исследователей (Ad. Harnack, P. Ladeuze), здесь нужно видеть указание на храм Юпитера, который при императоре Адриане построен был на месте древнего иудейского храма. Futurum «восстановят» (ἀνοικοδομήσουσιν) в связи с «ныне» (νυν) объясняют в том смысле, что ко времени написания послания возобновление

города, который стал называться «Элия Капитолина», уже было начато, но постройка храма только ожидалась в ближайшем будущем. В 132 г. последовало великое восстание иудеев, а потому предложившееся писателю послания положение дел падает на 130 или 131 г., – к этому времени должно относить и написание послания. В прежнее время некоторые исследователи (Volkmar, Müller, Schürer) видели в словах послания указание на разрешение, данное Адрианом в начале своего царствования, иудеям на восстановление храма в Иерусалиме, и время происхождения послания полагали в 117–120 гг.

В обоих толкованиях восстановление храма понимается в чисто материальном смысле. Такое понимание представляется тем более естественным, что в начале главы речь идет о храме иерусалимском и в связи с этим упомянуто о разрушении его, – отсюда можно заключать, что и восстанавливаемый храм материальный. Но при более тщательном отношении к тексту обнаруживается, что воссоздание храма можно понимать только в духовном смысле. При широком пользовании аллегорией, какое обнаруживает автор во всем послании, неудивительно, если бы от материального храма он неожиданно перешел к духовному; но в данном месте нельзя сказать и этого: переход подготовлен цитатой из пророка Исаии, устами которого Господь высказывает осуждение материальному храму иерусалимскому: «Узнайте, что говорит Господь, упраздняя его (храм): «Кто измерил небо пядию, или землю горстью (Ис. 40: 12)? Не Я ли? – говорит Господь. Небо – престол Мой, земля же – подножие ног Моих. Кий дом созиждете Ми, или кое место покоища Моего?» (Ис. 66: 1)». Непосредственно за этим автор говорит о разрушении храма иерусалимского и создании нового. Неужели в этой связи можно говорить о воссоздании материального храма иудейского, а тем более языческого? Воссоздаемый храм должен, согласно пророчеству, отвечать данному в нем понятию о Боге. Поэтому воссоздание храма необходимо понимать в чисто духовном смысле, и только такое понимание может отвечать совершенно определенному содержанию второй части главы. Тогда ход мыслей в первой части ее представится

в таком виде. После слов о разрушении храма и о восстановлении его подданными врагов иудеев, автор послания останавливается на первой части своей мысли и показывает, что предание города, храма и народа было предсказано пророками: «И сбылось так, как сказал Господь». После этого писатель переходит ко второй части своей мысли – восстановлению храма, чтобы на ней, собственно, и остановиться: «Исследуем, существует ли храм Божий?», и тотчас же отвечает: «Есть – там, где, по слову Господа, сам Бог творит его и устрояет». Потом он дает описание этого воссоздания храма как духовного, совершаемого в христианской Церкви, и, как бы желая устранить всякую возможность неправильного понимания высказанных им мыслей, он выразительно заключает свою речь такими словами: «Вот духовный храм, создаваемый Господу». Таким образом, это – не каменный храм, но храм в сердцах верующих, и строители – «слуги самих, врагов» – не римские каменщики, а христиане, подданные римлян, разрушивших иудейский храм. Созидание духовного храма падает и на настоящее время, но будет продолжаться и в последующие дни до кончины мира, – поэтому и сочетание: *vuv áνοικοδομήσουσι*.

Таким образом, точной хронологической датой остается тот бесспорный факт, что послание написано после разрушения Иерусалима и храма в 70 г., под живым впечатлением этого события, которое своей обстановкой вызвало ожидание близкого конца мира: читатели послания сами видели, как Господь, после стольких знамений и чудес, так оставил Израиля (4.14); впечатление от этой катастрофы еще не изгладилось у них, чем и пользуется автор послания, чтобы глубже напечатлеть в их сознании те истины о значении Ветхого Завета и его отношении к Новому Завету, какие он в доступной для их понимания форме излагает в послании. Но отодвигать написание послания далеко от 70 г. невозможно по следующим соображениям. Послание должно быть написано раньше наступления гностического кризиса, так как ни один церковный учитель не мог так трактовать о букве Ветхого Завета, если бы ему уже известны были основные положения в учении

Василида, Валентина, Маркиона; и вообще в послании совершенно нет речи о гностической опасности, – не видно даже и признаков ее: совершенным гносисом (τελεία γνῶσις) автор называет свое учение о Ветхом Завете и его отношении к Новому (1.5). Если полное обнаружение названных гностических систем падает на второе и третье десятилетия II в., то послание должно быть написано гораздо раньше. Раннее датирование послания находит подтверждение и в настойчивом стремлении автора к разрешению спорного вопроса об отношении христианства к закону, который возник на самых первых порах существования Церкви. Разрушение Иерусалима и храма не разрушило окончательно надежд иудеев, вызвало даже озлобление против примкнувших к христианскому учению и, таким образом, давало автору послания благоприятный повод для постановки этого вопроса с целью предохранить христиан от обращения к иудейскому закону подобно прозелитам; но в то же время он обнаруживает явное желание сохранить за Ветхим Заветом значение слова Божия и для христиан. Далее, исключительность, с которой автор ограничивается Ветхим Заветом и евангельской историей, совершенное невнимание к язычеству, отсутствие всякого философски определенного апологетического интереса, – все это заставляет относить происхождение послания к раннейшему времени послеапостольского периода. Политические события [этого] времени наиболее гармонируют с содержанием послания: жестокость Нерона, его насильственная смерть, последовавшая затем междоусобная война между четырьмя претендентами, не имеющими никаких прав на престол, кроме воли своих легионов, и связанная с этим возможность мысли о полном разрушении самого римского государства, ужасы Иудейской войны и разрушение Иерусалима с храмом, предсказанное Спасителем вместе с кончиной, – все это, вместе взятое, действительно располагало к ожиданию скорой кончины мира. Если ко всему этому присоединить, что свидетельства древности об ап. Варнаве как авторе послания не поколеблены и что не исключена возможность смерти его даже после 80 г. (Th. Zahn), то этим самым открывается место для весьма

вероятного предположения, что послание написано в скором времени после 70 г. Наконец, и принятие послания в качестве divina Scriptura Климентом Александрийским и Оригеном гораздо легче объяснить предположением отдаленной древности его, чем помещением его в царствование Адриана, – время, сравнительно близкое к их собственному.

Читатели послания и место его происхождения

Автор послания не дает определенных указаний и относительно читателей, которым адресовано было послание. В обращении он называет их «сыны и дочери», а в самом тексте – «чада», но также и «братия». Несомненно, что писатель послания некогда жил среди тех христиан, которым писал, делился с ними всем, что получил, близко знал успехи их в христианстве и степень их интеллектуального разума («я просто пишу вам, дабы вы уразумели»: сар. 6); он любит их более души своей. Других точных указаний относительно этой частной Церкви и в послании нет, и в предании не сохранилось. Нет ничего удивительного, что уже Ориген (*Contra Celsum* I, 63) называет его καθολική ἐπιστολή и, таким образом, адресатами послания делает всех тогдашних христиан. Поэтому ставится прежде всего вопрос, какова была прежняя религия читателей послания: были ли они прежде иудеями или язычниками.

Так как автор послания имеет в виду не допустить читателей обратиться к иудейскому закону, старается объяснить весь Ветхий Завет исключительно с христианской точки зрения, но на основании самого же Ветхого Завета, не подрывая, таким образом, его авторитета как слова Божия, то прежние исследователи согласно полагали, что послание написано к христианам из иудеев. В новейшее время и по этому вопросу большинство исследователей пришло к заключению, противоположному традиционному, и утверждает, что читатели послания были христиане из язычников, главным образом на том основании, что автор очень часто противопоставляет себя и читателей иудеям (ἡμεῖς [мы] – ἐκεῖνοι [те] или αὐτοί [они]: 2.9; 3.1, 3, 6; 4.2, 6, 14; 8.7; 10.12; 13.1; 14.4[–5]). Но из таких выражений едва ли можно заключать, что писатель и читатели были верующими из язычников: таким же образом мог говорить и верующий из обрезанных, особенно такой, как писатель послания, который разделяет людей не на язычников и иудеев, а на верующих во Христа и упорно отвергающих, и последних, если они были иудеи, готов отождествлять с язычниками. Если

читатели послания были христиане из язычников, то зачем автор излагает столько подробностей из истории и обрядовых установлений иудейских, стараясь в них найти прообразы Христа и совершеннейшей христианской жизни, когда христиане из язычников, несмотря на широкое распространение священных книг в греческом переводе и на пропаганду иудеев рассеяния, могли и не знать всех приводимых частных, о которых автор, однако, говорит как о фактах, совершенно известных читателям. Все это имеет смысл только в том случае, если читатели или все, или в большинстве состояли из обрезанных. Впрочем, некоторые места послания (например, 13.7; 16.7) могут давать указание и на присутствие в Церкви, которой адресовано послание, и христиан из язычников; да и едва ли можно было уже в то раннее время вне Палестины найти частные Церкви, состоявшие из одних иудеев. Можно полагать, что первый круг читателей составляла частная Церковь, состоящая если не исключительно из иудео-христиан, то со значительным преобладанием их.

Где же находилась эта частная Церковь? Послание и на этот вопрос не дает никаких указаний. Но так как в древности оно было известно главным образом в Александрии, то здесь или вблизи Александрии можно искать и первых читателей его. С Александрией у ап. Варнавы могли быть тесные связи, особенно если иметь в виду близость к ней о. Кипр, а также тот бесспорный исторический факт, что племянник Варнавы св. Марк проповедовал в Александрии.

Место написания послания также не может быть определено даже приблизительно; можно, впрочем, указать на о. Кипр, родину и место смерти ап. Варнавы.

Послание Варнавы немедленно после извлечения текста его из тьмы библиотек привлекло к себе внимание ученых и вызвало многочисленные исследования в римско-католическом и протестантском мире, которые ставили своей задачей выяснение его содержания и оценку его значения. Много было причин, которые создавали такой интерес к нему: имя писателя, почтенная древность, высокое уважение, с каким говорят о нем

некоторые древние писатели, ссылавшиеся на него в своих произведениях, богослужбное употребление его в некоторых Церквах. К этому присоединились еще внутренние отличительные черты послания: важное догматическое содержание, многочисленные ссылки на Ветхий Завет, указание в нем прообразов Христа, своеобразное разрешение вопроса о значении Ветхого Завета, примечательные данные относительно иудейского богослужения, – все это делает Послание Варнавы далеко не маловажным памятником древнецерковной литературы; а отсутствие определенных указаний относительно личности его писателя, времени и места его происхождения и первоначальных читателей, несмотря на слишком определенные выводы новейших ученых, не чуждых, впрочем, не соответствующих силе приводимых оснований притязательности, продолжает и до настоящего времени увлекать научную пылкость к новым исследованиям относительно этого послания ²¹⁵ .

Св. Климент Римский 216

Сведения о жизни св. Климента

Св. Климент Римский, как можно судить на основании свидетельств о нем древности, был выдающимся и почитаемым древнецерковным деятелем. Красноречивым доказательством его высокого авторитета и почитания его может служить посвященная ему базилика в Риме, о которой упоминает блж. Иероним (*De vir. ill.* 15). Неудивительно поэтому, что уже в раннее время появляются обширные повествования об обстоятельствах его жизни, но в них истинные события его жизни так переплетены с позднейшими произвольными дополнениями, что в настоящее время едва ли представляется возможным выделить историческое зерно их: Климент, благодаря общему признанию его значения в качестве представителя современной Церкви, потерял свою индивидуальность; почему, несмотря на целый круг сказаний относительно жизни столь знаменитого отца Церкви, начиная от ранней юности и до славной кончины об историческом Клименте мы имеем слишком мало достоверных сведений.

О жизни св. Климента до вступления на епископскую кафедру столицы мира возможны только предположения. Кто он был родом, откуда происходил, где, когда и при каких обстоятельствах принял христианство – на все эти вопросы древность не дает такого ответа, который с историко-критической точки зрения мог бы быть признан вполне состоятельным. Попытка отождествить римского епископа Климента с консулом 95 г. Т[итом] Флавием Климентом, дядей ²¹⁷ императора Домициана, которого последний казнил в 96 г., вероятно, за принадлежность к христианству, не может быть принята уже по тому одному, что согласно вполне определенному указанию древнецерковного предания Климент был епископом до третьего года Траяна, т. е. до 100–101 г. (*Euseb., Hist. eccl.* III, 34; *Hieron., De vir. ill.* 15). Не имеет исторической ценности и все то, что рассказывают о Клименте «Псевдо-Климентины», по которым он происходил из римской патрицианской семьи, томимый исканием истины отправился на

Восток, сделался сначала прозелитом иудейства, потом учеником Симона Мага и, наконец, христианином. Вообще трудно представить, каким образом в римской Церкви могло совершенно исчезнуть воспоминание о том, что знаменитый римлянин, даже консул и родственник императорского дома, был в числе первых епископов ее. Кроме того, стиль, лексикон и все содержание мыслей известного с именем Климента послания не обнаруживают в авторе никаких следов того образования, каким, несомненно, обладал римлянин-аристократ. И этот довод имеет настолько серьезное значение, что в этих сторонах послания видят доказательство иудейского, а не языческого происхождения его автора. Послание является произведением ума, который был, так сказать, насыщен познанием Ветхого Завета; автор не чужд знакомства и с классической культурой, но это знакомство более или менее поверхностно. Его мысли и выражения коренятся в законе, пророках и псалмах. Он, конечно, эллинист, так как не обнаруживает знакомства с Ветхим Заветом на первоначальном языке, но знание им перевода LXX близкое и основательное: он не ограничивается одной какой-нибудь частью его, а свободно пользуется всеми ветхозаветными священными книгами; он цитирует очень часто, и его цитаты приводятся, очевидно, по памяти. Он знаком с традиционным истолкованием священного текста (сар. 8; 9; 11; 31). Стиль послания отличается чисто гебраистическим характером. Все это указывает в Клименте, авторе Послания к коринфянам, иудея-эллиниста, или, в крайнем случае, прозелита, который с детства навык к чтению священных книг. Не лишено вероятности предположение (J. В. Lightfoot'a), что Климент был вольноотпущенник или сын вольноотпущенника, принадлежащий к дому родственника императора Домитиана – Флавия Климента. Это социальное положение несколько не препятствовало Клименту быть интеллигентным, образованным человеком и затем стать руководителем столь знаменитой Церкви.

Св. Ириней свидетельствует, что Климент видел блаженных апостолов, обращался с ними и имел проповедь апостолов в ушах своих и предание их пред глазами (Adv. haer. III, 3.3;

Euseb., Hist. eccl. V, 6). Но когда и где он видел апостолов и кем из них был обращен в христианство, точно неизвестно. Ориген (Comment, in Joann. [VI, 54.279] ad 1.29) и за ним Евсевий (Hist. eccl. III, 15), Епифаний (Haer. XXVII, 6²¹⁸) и Иероним (De vir. ill. 15) отождествляют римского епископа с тем Климентом, о котором с такой похвалой говорит ап. Павел в Послании к филиппийцам (4: 3), и, таким образом, объявляют его учеником ап. Павла; и Иоанн Златоуст утверждает, что Климент в проповедании веры был сотрудником учителю языков, вместе с ним страдал в Филиппах, разделял опасности и труды апостольского служения в других местах (Homil. in 1 Timoth. Prol.; Homil. in Philipp. XIII[, 3]). «Климентины» делают его спутником и ближайшим учеником ап. Петра. Но вообще древние писатели признавали в Клименте мужа апостольского: Ориген прямо называет его учеником апостольским (De princip. I, 3⁶), блж. Иероним – мужем апостольским (Comment, in Isa. ad 52.13 [(lib. XIV)]), а Климент Александрийский – даже апостолом (Strom. IV, 17¹⁰⁵ : ο ἀπόστολος Κλήμης), и против этого убеждения древних нельзя найти возражений ни во времени жизни Климента, ни в принадлежащем ему Послании к коринфянам.

По единогласному свидетельству древности, Климент был одним из первых преемников апостолов на епископской кафедре в Риме; но место его в ряду этих преемников уже в древнее время определялось различно. Ириней, который сообщает римское предание из времени епископа Елевферия (ок. 180 г.), говорит, что Климент призван был к руководству Церковью на третьем месте от апостолов после Лина и Анаклета (Adv. haer. III, 3.3), и он заслуживает тем большего доверия, что особенно стремился дать точное и обоснованное перечисление древнейших епископов Рима.

Но Ириней не дает никаких сведений о времени и продолжительности епископства Климента. Евсевий, считающий Климента третьим среди преемников ап. Петра, свидетельствует, что Климент стоял во главе римской Церкви девять лет и умер в третий год царствования Траяна; следовательно, время епископства Климента падает на 92–101

гг. (Hist. eccl. III, 15; 34; cf. Chron. ad an. Abrah. 2110 ²¹⁹), начавшись в двенадцатый год царствования Домициана.

О епископской деятельности этого знаменитого в древности отца Церкви до нас не дошло никаких известий. Нет указаний на личные обстоятельства жизни его и в написанном им Послании к коринфянам: индивидуальная личность автора почти совершенно заслоняется коллективной личностью римской Церкви, от имени которой он писал. Но из послания ясно, что Клименту выпало на долю управлять Церковью в очень тяжелое время: это было время «неожиданных и следовавших друг за другом несчастий и бедствий», постигших римскую Церковь (сар. 1). Необходимо думать, что эти бедствия сильно потрясли римскую Церковь, если она ссылается на них как на причину замедления ее братского послания к коринфским христианам. Затем, из того же послания видно, что пастырская любовь и заботливость Климента не ограничивались только его римской паствой, но простирались и за ее пределы. Наполнить каким-нибудь фактическим содержанием эту схему деятельности св. Климента при наличных средствах не представляется возможным.

Древнейшие писатели ничего не сообщают о роде смерти Климента. Иринеи, кажется, не знает о мученической кончине его, так как от Лина до Елевферия он называет только одного мученика – Телесфора. Евсевий и Иероним говорят о его смерти, ни одним словом не намекая на его мученичество (Euseb., Hist. eccl. III, 34: *avaXveí tov βίov* [ушел из жизни]; Hieron., De vir. ill. 15: *obiit* [умер]). Но в римских календарях и литургиях со времени Руфина и папы Зоеймы Климент постоянно называется мучеником; и *Martyrium S. Clementis*, составленное в IV в., увенчивает его славную жизнь такой же славной кончиной: при Траяне он изгнан в Таврический Херсонес и, после весьма успешной миссионерской деятельности там, нашел мученическую кончину в волнах моря. Несмотря на то, что по преобладающему научному убеждению эти сказания признаются позднейшим вымыслом, имеющим основание в смешении римского епископа Климента с консулом Климентом, тем не менее до последнего времени нет

недостатка и в защитниках этого предания, по существу не заключающего в себе ничего невероятного ²²⁰ .

Послание к коринфянам

Исторические свидетельства о нем

Историческое значение св. Климента лучше всего иллюстрируется тем, что древнее предание делает его автором целого ряда произведений: кроме первого Послания к коринфянам, ему приписывают много других посланий (так называемое «Второе Послание к коринфянам», два послания к девственницам, два к Иакову, брату Господню, ко всем Церквам и всем верующим, к двум ученикам Климента – Юлию и Юлиану, к христианам Иерусалима), «Климента – ны», «Апостольские правила», «Апостольские постановления». Очевидно, авторитет его стоял так высоко, что позднейшие писатели питали основательные надежды доставить своим произведениям значение и широкое распространение, выдавая их за произведения знаменитого римского епископа. Но из всех произведений, носящих имя Климента, бесспорно принадлежит ему только одно, именно – первое Послание к коринфянам. Это обширное пастырское послание, написанное от лица римской Церкви (ἐκ προσώπου της Ῥωμαίων ἐκκλησίας: Euseb., Hist. eccl. III, 38.1; ex persona Romanae ecclesiae: Hieron., De vir. ill. 15) к Церкви коринфской. Ни в надписании послания, ни в тексте его нет указания на имя его автора; несмотря на это, происхождение его от Климента несомненно, так как убеждение в этом основывается на единогласном свидетельстве древности. О существовании послания и распространенности его уже в начале II в. свидетельствует факт несомненного пользования им со стороны св. Поликарпа, который многие места из него приводит почти буквально в своем Послании к филиппийцам. Но Поликарп не называет имени автора послания. По свидетельству Евсевия (Hist. eccl. IV, 22.1), Игизипп в своем (не дошедшем до нас) произведении против гностиков ясно упоминает о послании Климента и говорит о нем; при этом в другом месте Евсевий пишет: «Что во времена Климента действительно произошло возмущение, об этом достойный вероятия свидетель – Игизипп» (Hist. eccl. III, 16).

Дионисий, епископ Коринфский (ок. 170 г.), в своем ответном послании епископу римскому Сотиру (166–174 гг.) говорит, что послание Сотира прочитано было в богослужебном собрании коринфской Церкви в день Господень и что они и впредь будут читать его для своего назидания, как и первое послание, написанное им Климентом (ὥς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήματος γραφεῖσαν: Euseb., Hist. eccl. IV, 23.11). Это свидетельство коринфского епископа имеет существенно важное значение в вопросе принадлежности послания Клименту, так как оно, во-первых, высказано предстоятелем той Церкви, которой адресовано было рассматриваемое послание; во-вторых, оно заимствовано Евсевием из послания, написанного предстоятелю римской Церкви, от лица которой Климент писал свое послание. Естественно, что в Коринфе должно было сохраниться самое верное предание об авторе послания, если оно всегда читалось в богослужебных собраниях; поэтому одного этого свидетельства, независимо от непрерывного подтверждения его следующими церковными писателями, было бы достаточно для признания несомненной принадлежности послания св. Клименту Римскому. Св. Иринея, перечисляя римских епископов – апостольских преемников, при упоминании о Клименте пишет: «При этом Клименте, когда произошло немалое возмущение между братьями в Коринфе, Церковь римская написала к коринфянам весьма дельное послание (Ἰκανωτάτην γραφήν), увещая их к миру, и восстанавливая их веру и возвещая недавно принятое от апостолов предание» (Adv. haer. III, 3.3; Euseb., Hist. eccl. V, 6). Это свидетельство не называет Климента автором послания, но говорит о происхождении его во время его епископства. Известно было послание Климента также и в Церкви александрийской, где им очень часто пользовался Климент Александрийский, как это отмечено Евсевием (Hist. eccl. VI, 13.6), то без упоминания имени автора, то с ясным обозначением его. Евсевий называет послание «всеми признанным» (Hist. eccl. III, 38.1), «великим и удивительным» и говорит, что «оно было читаемо всенародно как прежде во многих Церквях, так и ныне у нас» (Hist. eccl. III, 16). Блж.

Иероним высказывает подобное же суждение (De vir. ill. 15: in nonnullis locis [etiam] publice legitur [в некоторых местах (все еще) публично читается]). Нет надобности приводить позднейшие свидетельства (Кирилла Иерусалимского, Василия Великого, Епифания, Амвросия Медиоланского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, патр. Фотия и др.). Из приведенных данных ясно, что древнецерковные писатели признавали послание произведением Климента Римского; оно известно было не только на христианском Западе, но и на Востоке, – и здесь преимущественно, оно пользовалось таким уважением, что читалось в богослужебных собраниях не только в Коринфе, но и во многих других местах. Отсюда возник обычай переписывать его в одну книгу с новозаветными писаниями, как на это указывает Александрийский кодекс (Codex Alexandrinus) V в., который имеет его (вместе со «Вторым посланием») непосредственно за Апокалипсисом.

Таким образом, предание о происхождении послания от римского Климента восходит к такой глубокой древности, так согласно и устойчиво, что ему можно придавать значение, по силе равное со свидетельством об авторе самого послания.

Текст послания

Послание Климента к коринфянам, написанное на греческом языке, в настоящее время известно в двух греческих рукописях: 1) в Александрийском кодексе – греческом списке Библии V в. (в настоящее время – в библиотеке Британского Музея в Лондоне); в нем одиннадцать последних листов рукописи содержат первое и так называемое второе послание Климента. Так как один лист потерян, то в первом послании недостает нескольких глав (от 57 ⁶ πλησθήσων[ται] до конца 63 главы); из «Второго послания» кодекс имеет только первые двенадцать глав (последняя неполная) – остальное (всех 20 глав) потеряно. Кроме того, в имеющихся листах рукописи многие буквы и целые слова или совершенно стерты, или же настолько неясны, что не представляется возможности восстановить их с уверенностью в правильности реставрации.

2) Пробелы в Александрийском кодексе восполняются текстом в кодексе Иерусалимском 1056 г. (в котором и Διδαχή);

этот кодекс содержит полный текст обоих посланий. Но в текстуально-критическом отношении он не может оспаривать первенства у Александрийского кодекса и имеет перед последним только преимущество полноты.

Кроме рукописей греческого текста в настоящее время известны три перевода – сирийский, латинский и коптский. Древний и очень тщательный перевод обоих посланий на сирийский язык содержится в манускрипте (Нового Завета, кроме Апокалипсиса) 1170 г. (в библиотеке Кентерберийского университета), издан в 1899 г.²²¹ Латинский перевод первого послания найден в рукописи XI в. в одной из бельгийских библиотек (в Намюре); перевод является важным памятником вульгарного латинского языка и по характеру очень близок *Itala*, – он возник во II или III в., вероятно, в Риме. В основе его видят хороший греческий текст, который передается с буквальной точностью; но он не тождествен ни с одним из известных греческих текстов. Это обстоятельство придает переводу важное текстуально-критическое значение, которое некоторыми²²² даже слишком преувеличивается²²³. В 1908 г. опубликован коптский перевод первого послания на основании рукописи, найденной в монастыре Шенути (Шнуди) в Египте; рукопись написана на папирусе и принадлежит IV в., – следовательно, древнее Александрийского кодекса²²⁴. В 1910 г. напечатан второй коптский перевод первого послания на основании папируса, открытого в Страсбурге; он написан в V в.²²⁵, но сохранился в весьма печальном виде и прерывается на 26.2. Оба коптских перевода сделаны с греческого текста и по типу оригинала стоят ближе к известному теперь греческому тексту, чем к сирийскому или латинскому. Таким образом, в отношении к текстуальным данным первое послание Климента находится в особо благоприятных условиях по сравнению с другими произведениями древнецерковной письменности.

Содержание послания

Послание состоит из 65 глав и по содержанию распадается на:

1) введение (сар. 1–6),

2) изложение, которое в свою очередь разделяется на две части – с 7 по 36 главы, и с 37 по 61 главу, и

3) заключение (сар. 62–65).

После краткого приветствия и объяснения, что неожиданные и следовавшие друг за другом бедствия, постигшие римскую Церковь, помешали ей раньше обратить внимание на спорные дела в Коринфе, автор указывает повод к написанию послания в неприличном и чуждом избранникам Божиим, преступном и нечестивом коринфском мятеже, который немногие дерзкие и высокомерные люди разожгли до такого безумия, что почтенное, знаменитое и всем достолюбезное имя коринфской Церкви сделалось предметом великого поругания. Послание живыми и яркими чертами изображает противоположность между прежним цветущим состоянием коринфского христианского общества и наступившим печальным упадком и указывает сокровенные корни его в зависти и раздорах, а губительные результаты действия этих страстей наглядно иллюстрирует историческими примерами Ветхого и Нового Завета (сар. 1–6).

В «изложении» автор исходит из конкретного факта, который послужил поводом к написанию послания, но возвращается преимущественно в общих рассуждениях, имеющих одинаковое значение как для адресатов, так и для посылающих послание; только отдельные выражения, рассеянные в разных местах этой части, имеют ясную связь с определенным поводом. Гораздо конкретнее вторая часть послания, в которой чаще встречаются прямые обращения, хотя и здесь ясно сказывается особенность писателя в способе приведения обстоятельных доказательств на самой широкой общей почве.

а) Увещая читателей к искреннему покаянию, послание в качестве основного и высшего правила христианской жизни ставит постоянное сообразование с волей Божией: только смиренным подчинением ей мы можем достигнуть нашей цели на земле и в вечности. Свои наставления автор послания подтверждает многочисленными примерами из Ветхого Завета. Без добродетели смирения и послушания, в которых Христос – наш идеал, не может быть никакого порядка в Церкви. Даже

солнце, луна и лики звезд в гармоническом согласии совершают предустановленные для них Творцом пути. В правильной смене времен года земля дает пищу для людей и животных. Неизмеримые воды моря не преступают положенных для них пределов. Однако указание на волю Божию должно не только укрепить в верующих смирение и послушание, – оно должно обосновать их твердую уверенность и надежду, так как воля Божия – благая и милосердная воля, которая сохраняет нас для вечной жизни. Сомневающихся в этом автор приглашает рассмотреть, как Господь постоянно показывает нам будущее воскресение, начатком которого соделал Господа Иисуса Христа, воскресив Его из мертвых, – в смене дня и ночи, в плодоношении истлевших зерен, брошенных сеятелем в землю, в необычном рождении феникса из трупа предка. В надежде воскресения души наши должны быть привязаны к Тому, Кто верен в Своих обетованиях и праведен в Своих судах. Мы должны приступать к Богу в святости души, воздевая к Нему чистые и нескверные руки, чтобы сделаться участниками великих и славных обетований, какие уготованы уповающим на Него. Этого мы достигнем только в том случае, если ум наш будет утвержден в вере в Бога, если будем искать того, что Ему благоугодно, исполнять то, что согласно с Его святой волей. Исполнение воли Божией есть путь ко Христу – Первосвященнику наших приношений.

б) Вторая часть послания (сар. 37–61) содержит наставления, непосредственно касающиеся восстания в Коринфе и [возникшего] главным образом против церковной иерархии. В христианском обществе должен быть известный, строго определенный порядок. Эта мысль разъясняется указанием прежде всего на порядки, установленные в войсках, на целесообразное устройство человеческого тела и на установленный Богом богослужебный и иерархический строй в Ветхом Завете: Он повелел, чтобы жертвы и священные действия совершались в определенные времена; Своей высочайшей волей Он определил, где и кто должен совершать. И в христианском обществе существует порядок, установленный Богом и Христом через апостолов. Так определен и

иерархический строй, почему несправедливо лишать служения тех, которые поставлены самими апостолами или после них уважаемыми мужами, с согласия всей Церкви. Затем послание от общих суждений о церковном устройстве переходит к частному случаю, послужившему поводом к написанию послания, и целым рядом примеров и изречений из Священного Писания показывает преступность поведения коринфских христиан. С сильно выраженным чувством, с просьбами и угрозами автор увещает уничтожить раздор, оказать послушание пресвитерам, восстановить мир и согласие, покрывая все любовью. Речь незаметно переходит в молитву к Богу о помощи и защите христиан, о спасении находящихся в скорби, восстановлении и укреплении падших, исцелении больных, освобождении пленных, обращении заблудших, прощении и оставлении грехов, наставлении на путь правды и святости, о мире и единодушии всех христиан и всех людей, о здравии и мире царей и начальников на земле, о наставлении их на доброе и угодное Богу, на мирное и кроткое пользование властью, о помиловании их.

В заключении (сар. 62–65) автор убеждает подчиниться сказанному и возвратиться к миру и единению и, наконец, просит немедленно отпустить посланных, чтобы они скорее возвестили о воцаренном мире и согласии в Коринфе.

Анализ содержания послания

Вопрос о коринфском мятеже. Из послания видно, что поводом к написанию его послужили печальные события в коринфской Церкви: в ней возникли внутренние раздоры, результатом которых было низвержение некоторых церковно-иерархических лиц с занимаемых ими должностей. Нездоровая атмосфера знаменитого в древности, богатого, роскошного и извращенного Коринфа, сделавшегося к тому же одним из главных центров светской учености и местом столкновения разных философских и религиозных мировоззрений, имела неотразимое влияние на население и по временам, видимо, проникала и в общество коринфских христиан, производя здесь разделения и пагубные возмущения. Уже ап. Павлу пришлось испытать тяжелое чувство скорби по поводу внутренних

раздоров среди коринфских христиан, разделившихся на партии; одни говорили: я – Павлов, другие: я – Аполлосов, третьи: я – Кифин, четвертые: а я – Христов (1Кор. 1: 12). Выступили люди, превозносившиеся своей мудростью, своекорыстные, гордые, любящие тяжбы и распри и вообще преданные различным порокам; обнаружилось преступление (кровосмешение), какого не слышно даже у язычников. Тогда авторитет ап. Павла положил конец пререканиям, и в Церкви коринфской наступило временное успокоение, но именно только временное, так как через несколько десятилетий, когда во главе римской Церкви стоял Климент (92–101 гг.), в Коринфе с новой силой вспыхнули беспорядки еще более печальные, так как внутренние мотивы их были ничтожны, – раньше коринфские христиане склонялись или на сторону апостолов (Петра и Павла), или мужа, ими одобренного (Аполлоса), а теперь идут за людьми ничтожными, – еще более опасные по своим последствиям, потому что им уже не могла быть противопоставлена сила живого и авторитетного апостольского слова. «Вся слава и широта» дана была коринфской Церкви, но теперь «люди бесчестные восстали против почтенных, бесславные против славных, глупые против разумных, молодые против старших; поэтому удалились правда и мир, так как всякий оставил страх Божий, сделался туп в вере Его, не ходит по правилам заповедей Его и не ведет жизни, достойной Христа, но каждый последовал злым своим похотям, допустив снова беззаконную и нечестивую зависть» (сар. 3). «Преступный и нечестивый мятеж» в Коринфе привлек к себе внимание и римской Церкви, которая решила обратиться к коринфской Церкви со словом увещания. Конечно, составление этого послания поручено было мужу, в способности которого увещать и убеждать все были уверены; таким лицом был предстоятель Церкви Климент, который, несомненно, поучал в церковных собраниях. Он выполнил возложенную на него задачу с большой обстоятельностью. Богатство цитат и примеров из всевозможных областей, точное формулирование увещаний и доказательств свидетельствуют о том, что автор уже и прежде обдумывал, освещал и, может быть, излагал перед верующими

те вопросы, какие раскрываются в послании; в этом, вероятно, находит свое объяснение и отмечаемый некоторыми исследователями (Ad. Harnack, Rud. Knopf) гомилетический характер послания, в котором хотят видеть даже отдельно стоящие циклы или ряды тем, мало связанных между собой; таким характером отличается преимущественно первая часть послания.

Что же мы знаем из послания о главном поводе к написанию его – собственно о мятеже? Что в Коринфе была распря, это ясно; но о чем именно, при каких обстоятельствах она возникла, кто те противники, которые стояли в Коринфе друг против друга? Безусловно должно отвергнуть прежние попытки исследователей тюрингенской школы найти почву для коринфского спора в противоположности иудео-христианства и языко-христианства, так как при внимательном и непредубежденном чтении послания нельзя открыть в нем ни малейшего следа каких-либо отношений этих составных частей первоначального христианства. Послание скорее производит такое впечатление, что коринфская смута не носила никакой конфессиональной окраски; даже более того: в ней, по-видимому, совершенно не были затронуты вопросы вероучения. Послание упрекает коринфских христиан не в извращении веры, а в забвении учения веры, и ставит своей задачей оживить в них веру, которая таится в них, как искра под пеплом страстей.

В последнее время настойчиво выдвигается другое объяснение коринфской смуты: коринфский спор является выражением борьбы между «должностью» и «духом», «учреждением» и «энтузиазмом», между «пневматиками» или пророками и твердо установленной коллегией пресвитеров. Но предмет спора, по этому мнению, составляло не принципиальное отвержение или отрицание пневматиками всякой поставленной во главе общины должности, – полем, на котором они сталкивались с пресвитерами, был скорее культ. Что такая борьба между «должностью» и «духом» существовала в конце I и начале II в. – этого отрицать нельзя; этот же мотив мог иметь какое-нибудь значение и во внутренней борьбе коринфской Церкви. Но это и все, что можно сказать более или

менее безопасно: нигде во всем послании, кроме весьма неясных выражений (ср. 13; 38; 48) нельзя указать даже намек на то, что виновниками коринфских несогласий были пневматики. Некоторые предполагаемые указания на конкретные отношения этого рода в Коринфе объясняются литературной зависимостью послания Климента от первого Послания ап. Павла к коринфянам. Этот отрицательный аргумент тем решительнее, что авторитет пневматиков во время происхождения послания был еще значителен. Если Климент считает раздор столь тяжелым преступлением против Бога и против святого имени христиан, как это видно из всего послания, и если он знает, что это разделение имеет свой источник в пневматиках, если, наконец, он сам признавал себя носителем Духа Божия (ср. 59[. 1]), то он непременно должен был в послании напомнить коринфским христианам о способности их и необходимости испытания духов, от Бога ли они, и объявить духов возмутителей как ложных.

По взгляду римской Церкви, сущность коринфских беспорядков заключалась в возмущении против пресвитеров; об этом говорит все послание, на это особенно ясно указывает заключительное увещание: «Итак, вы, положившие начало возмущению, *покоритесь пресвитерам*» (57.1). Но и вопрос о пресвитерах поставлен был, по-видимому, не принципиально, а только относительно отдельных лиц, так как низложены были только некоторые пресвитеры (44.6), в то время как другие, очевидно, оставались в должности. Поэтому можно думать, что в возмущении против пресвитеров существенную роль играло личное нерасположение к «некоторым» пресвитерам, и автор послания особенно энергично подчеркивает проявление в нем зависти, надменности и кичливости (ср. 13; 14; 39 et al.). В восстании против неугодных почему-то пресвитеров приняло участие большинство членов коринфской Церкви; однако несомненно, что часть стала на сторону низложенных. Хотя в послании это прямо не указано, но Климент заставляет предполагать, что было именно так, потому что самый мятеж он называет *σχίσμα* [раскол] (46.9) и *πόλεμος* [война] (46.5). Во главе оппозиции стояли вожди, по количеству

немногочисленные (сар. 47), по возрасту – молодые (сар. 3), которые увлекли, развратили коринфян и помрачили красоту знаменитой братской-любви. Вероятно, борьба против пресвитеров не обнимала всей распри, являясь только важнейшим моментом ее: жизнь в коринфской Церкви была весьма разнообразна и определялась самыми разнородными отношениями, почему и оппозиция могла иметь много точек приложения. На основании особенно настойчивых увещаний послания можно предполагать, что у противников в их протесте нашли выражение мотивы далеко не высокого качества: превозношение образованием, ораторским талантом, авторитетом, богатством, общественным положением, а также корыстолюбие, честолюбивые стремления и т. п. Этим характером возмущения, мелочно-страстного по своим проявлениям, но глубоко серьезного по лежащим в его основании признакам забвения основных начал христианского поведения и явно выраженного охлаждения христианского духа, в значительной степени объясняется, почему послание, при своем значительном объеме, мало касается определенных фактов и лиц, не дает исторически определенного образа жизни коринфской Церкви; но из этого не следует, что автор его не располагал точными сведениями из Коринфа. Послание написано было не с той целью, чтобы дать сведения о состоянии коринфской Церкви. Без сомнения, такие сведения были бы очень полезны, но зачем было вносить их в послание, обращенное к лицам, которые знали все подробности дела. И психологически совершенно понятно, что автор деликатно избегает входить во все детали спорных дел и происшедшего мятежа. Пользуясь конкретным поводом, римская Церковь чувствовала настоятельную потребность изложить в своем послании к коринфянам подробные наставления в христианской жизни, соблюдение которых предотвращало бы в будущем повторение печальных раздоров. Естественно, что такое послание приняло форму, близкую к обычным церковным беседам, и коринфскими христианами признано было весьма пригодным для чтения в богослужебных собраниях.

Главные пункты учения послания. Мятеж в Коринфе составляет исключительный предмет заботы автора послания, и умиротворение враждующих, успокоение страстей – его цель, которой он не упускает из виду ни на один момент. Вопросов о христианском вероучении и нравоучении он нарочито не ставит и не разрешает, но в своих суждениях опирается на признаваемый обеими сторонами *κανὼν τῆς παραδόσεως* [канон Предания] (7.2); учение веры и нравственности он берет из современного церковного веросознания и пользуется им как основой для достижения поставленной цели. Поэтому автор, с сердечным участием призывая коринфских христиан к покаянию и исправлению, к смирению и взаимному прощению, к умиротворению и братской любви, к прилежанию в добрых делах и в особенности к поддержанию церковного порядка, чтобы каждый благодарил Бога за свое собственное положение и не преступал определенного правила своего служения, не входит в обстоятельное раскрытие догматических и нравственных положений, которых ему приходится касаться. Отсюда система учения Климента представляется как будто неопределенной, и некоторые исследователи ²²⁶ усиленно стараются умалить церковно-историческое значение послания, совершенно отказывая автору его в способности разбираться в богословских вопросах. Но такие крайние суждения не имеют успеха, и общее мнение видит в Клименте сильную, определившуюся и энергичную личность с сознательно усвоенным христианским учением и ясным идеалом. При оценке послания с догматико-исторической точки зрения не следует забывать о точно определенной цели его и не требовать, чтобы церковный писатель, взявшийся за перо по требованию обстоятельств, в случайном послании изложил все свои мысли по церковно-богословским вопросам.

При чтении послания легко заметить, что автор его с особым воодушевлением и настойчивостью выдвигает учение о воле Божией, которая одна господствует над всем самым великим и самым малым. Воля Божия царит в природе, и Климент не перестает изображать, как она все подчиняет своему мановению; поэтому он находит в природе неизменную

гармонию и стройность. Здесь нет неуверенности и уклонений: все идет так, как хочет Бог. Здесь нет никаких несогласий. «Небеса, по Его распоряжению движущиеся, в мире повинуются Ему: и день и ночь совершают определенное им течение, не препятствуя друг другу. Солнце, луна и лики звезд, по Его повелению, в согласии, без всякого уклонения совершают назначенные им пути. Плодоносная земля, по Его воле, в определенные времена производит изобильную пищу людям, зверям и всем находящимся на земле животным, не замедляя и не изменяя ничего, предписанного Им. Неисследимые и непостижимые области бездны и преисподней держатся теми же велениями. Беспредельное море, по Его устройению соединенное в собрание, не выступает за положенные ему преграды, но делает так, как Он повелел; ибо Он сказал: «Доселе дойдешь, и волны твои в тебе сокрушатся». Непроходимый для людей океан и миры, за ним находящиеся, управляются теми же повелениями Господа. Времена года – весна, лето, осень и зима – мирно сменяются одни другими. Определенные ветры, каждый в свое время, беспрепятственно совершают свое служение. Неиссякающие источники, созданные для наслаждения и здоровья, непрестанно доставляют людям свою влагу, необходимую для их жизни. Малейшие животные в мире и согласии составляют сожителства между собой. Все этому великий Создатель и Владыка [всего] ²²⁷ повелел быть в мире и согласии...» (сар. 20; cf. 24; 33). Таким образом, с послушанием воле Божией в природе самым тесным образом связаны согласие и мир. Это воззрение на природу Климент переносит и на человеческую жизнь: гармония, которая налагает свой отпечаток на природу, у людей наступает как плод совершенного послушания воле Божией. Этот основной взгляд Климент проводит всюду. Жизнь человеческая должна отражать в себе твердый и закономерный порядок; поэтому он ищет твердых норм, которые должны господствовать в жизни общественной, устанавливая в ней гармонию, подобную той, какая отмечена в природе. Такие нормы он находит в ветхозаветных законах о богослужении и в установленной апостолами церковной организации и

богослужебном чине. «Проникая в глубины Божественного ведения, мы должны в порядке совершать все то, что Господь повелел совершать в определенные времена. Он повелел, чтобы жертвы и священные действия совершались не случайно и не без порядка, но в определенные времена и часы. Также где и через кого должно быть это совершаемо, Сам Он определил высочайшим Своим изволением, чтобы все совершалось свято и благоугодно [(ἐν εὐδοκίᾳ)] ²²⁸ и было приятно воле Его. Итак, приятны Ему и блаженны те, которые в установленные времена приносят жертвы свои, ибо, следуя заповедям Господним, они не погрешают» (сар. 40; cf. 41 sq.). Потребность в твердости и порядке так велика, что Климент даже в военном повиновении находит приличную иллюстрацию для своей мысли: «Братья, будем всеми силами воинствовать под святыми Его повелениями. Представим себе воинствующих под начальством вождей наших: как стройно, как усердно, как покорно исполняют они приказания. Не все епархи, не все тысяченачальники, или стона начальники, или пятидесятина начальники и так далее, но каждый в своем чине исполняет приказания царя и полководцев. Ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать. Все они как бы связаны вместе, и это доставляет пользу». О порядке говорит и взаимное отношение частей в человеческом организме: «Возьмем тело наше: голова без ног ничего не значит, равно и ноги без головы, и малейшие члены в теле нашем нужны и полезны для целого тела; все они согласны и стройным подчинением служат для здоровья целого тела» (сар. 37). Таким образом, Климент свое воззрение переносит и на жизнь отдельного человека: она также должна быть совершенным выражением Божественной воли; последняя одна является руководящей силой христианской жизни.

Но внутренняя твердость и гармония, которые послушание дает жизни христианина во всех ее отношениях, должны идти рука об руку *со смирением* (30.3). Из той же мысли, которая лежит в основании идеала послушания, – что воля Божия одна господствует и одна действует, – для Климента ясно следует, что смирение должно быть преобладающим настроением христианина: если христианин все, даже свою собственную

жизнь рассматривает с точки зрения Божественной воли как управляющего всем начала, то его взор всегда будет обращаться от себя самого к Богу, и в результате явится смиренная оценка самого себя и своей деятельности. Поэтому и аскет должен рассматривать свою чистоту как дар Божий: «Чистый по плоти пусть не превозносится, зная, что есть другой, дарующий ему воздержание» (38.2).

Указание на волю Божию обосновывает, кроме послушания и смирения, также и твердую уверенность и надежду верующих, потому что эта воля Божия есть воля Отца, благая и милосердная, какой она познается нами во Христе и усваивается верой. Но и вера рассматривается Климентом с точки зрения отношения к воле Божией как полное доверия и смиренное послушание ей. Такая вера, становясь жизненным принципом, непременно обнаруживается в деятельном обращении на путь праведности, в добрых делах, в святых стремлениях. Если, далее, в согласии со своим взглядом на порядок в природе и на ветхозаветные установления, он требует твердого порядка и в христианском обществе как необходимого выражения того, что оно составляет Церковь Божию, то отсюда почти с принудительной необходимостью вытекает и то учение Климента, что послушное, смиренное и полное доверия подчинение мирян предстоятелям является религиозной обязанностью, обеспечивающей правильную, согласную с волей Божией жизнь христианской Церкви.

Таковы принципиальные взгляды автора рассматриваемого послания, которые необходимо всегда иметь в виду при суждении о подробностях послания и их взаимной связи.

Самым важным в догматическом и церковно-историческом отношении предметом учения в послании служит изложение взгляда на происхождение и значение церковной иерархии. По учению послания: а) церковная иерархия – Божественное учреждение: «Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос – от Бога. Христос был послан от Бога, а апостолы – от Христа. То и другое было в порядке по воле Божией». «Получив повеление, апостолы.., проповедуя по различным странам и городам,

первенцев из верующих, по духовном испытании, поставляли во епископы и диаконы для будущих верующих» (сар. 42); б) это учреждение неизменно сохраняется в Церкви через непрерывное преемство: «Апостолы наши знали через Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор о епископском достоинстве; по этой самой причине они, получив совершенное предведение, поставили вышеозначенных служителей и потом присовокупили закон, чтобы, когда они починут, другие испытанные мужи принимали на себя их служение» (сар. 44). Таким образом, в) места почивших иерархических лиц заступают другие достоуважаемые лица, после духовного испытания, с согласия всей Церкви; г) лишение таких лиц законно занимаемого ими места составляет несправедливость и большой грех: «Почитаем несправедливым лишать служения тех, которые поставлены самими апостолами или после них другими достоуважаемыми мужами, с согласия всей Церкви, и служили стаду Христову неукоризненно, со смирением, кротко и беспорочно, и притом в течение долгого времени от всех получили одобрение. И немалый будет на нас грех, если неукоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства» (сар. 44).

Но послание не ставит своей непосредственной задачей указать различные степени церковной иерархии, а имеет в виду только торжественно выдвинуть апостольское установление церковной власти и в особенности неправильно лишенных своей должности пресвитеров. Поэтому в послании справедливо отмечают недостаток ясности в обозначении отдельных степеней. Но эта неясность является лучшим опровержением того взгляда ²²⁹, что Климент хочет ввести новые порядки в иерархическую организацию: не должен ли он был в таком случае изложить свои идеи ясно и отчетливо, чтобы предупредить всякие недоразумения? Но Климент всюду предполагает в читателях правильное понимание его неясных для нас выражений, которые, следовательно, касаются хорошо известного им порядка церковной жизни. В настоящее же время эта неясность или, лучше сказать, сжатость речи Климента, в связи с настойчивым стремлением исследователей разных

направлений видеть в послании подтверждение своих взглядов, дает основание лишь для постановки вопроса об отношении πρεσβύτεροι и ἐπίσκοποι в послании Климента, который решается весьма различно. Впрочем, только в одном месте (сар. 42) автор говорит об ἐπίσκοποι и δίακονοι, тогда как в остальном послании предстоятели постоянно называются πρεσβύτεροι; последний термин, очевидно, употребляется в том же широком смысле, как и в Новом Завете. По вопросу же о количестве иерархических степеней в Церкви во время написания послания важно обратить внимание на 40 главу послания, в которой автор, призывая всех «совершать все в порядке... и благодарить Бога за свое собственное положение, храня добрую совесть и с благоговением, не преступая определенного правила своего служения» (40.1; 41.1) , указывает на устройство ветхозаветной Церкви, причем об иерархическом ее строе говорит таким образом: «Первосвященнику дано свое служение (τῷ ἀρχιερεὶ ἰδία λειτουργία δεδομένη εἶσιν), священникам назначено свое место (καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται), и на левитов возложены свои должности (καὶ λευῖταις ἰδία διακονία ἐπικεῖνται); мирской человек связан постановлениями для мирян [(ο λαϊκός ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προτάγμασιν δέδεσται)]» Не без основания полагают, что автор делает эту ссылку на ветхозаветную иерархию, имея в виду, что и в Новом Завете установлены три иерархические степени, тем более что непосредственно за приведенными словами автор обращается к читателям с таким увещанием: «Каждый из вас, братья, благодари Бога за свое собственное положение» (сар. 41).

Хотя послание, преследуя строго определенную цель – успокоение коринфского мятежа, главное внимание читателей сосредоточивает на вопросах церковной организации и христианского нравоучения, так что догматические положения отступают на задний план, однако последние всюду служат основанием для его увещаний. Поэтому если послание имеет важное значение прежде всего для суждения об организации древней Церкви, то, с другой стороны, оно заключает в себе много данных и относительно церковного вероучения конца I в.,

получающих весьма важное значение при суждении о происхождении христианского догматического учения.

а) Во главе догматического учения должна быть поставлена мысль о едином Боге, Владыке, Создателе мира; Он – единый Высочайший в высочайших, Святый во святых почивающий, единый Благодетель духов и Бог всякой плоти, Наблюдатель человеческих дел, Помощник подвергающихся опасности, отчаявшихся Спаситель (59.3). Он – кроткий, милосердный и благодетельный Отец, Который предоставляет Своему творению превосходные и величественные Свои дары (23.1; 29.1; 19.2); Его, избравшего нас, должно любить, приступая к Нему в святости души, поднимая к Нему чистые и нескверные руки (29.1). О Нем послание говорит: «Жив Бог, и жив Господь Иисус Христос, и Святой Дух» (58.2; cf. 46.6).

б) Бог послал Христа (42.1), возлюбленного Сына Своего, через Которого призвал нас из тьмы в свет, из неведения в познание славы Своего имени (59.2), избрал нас в народ избранный (сар. 64). По Своему существу Сын Божий превосходнее ангелов (сар. 36), жезл величия Божия, Господь наш Иисус Христос, но Он пришел не в блеске великолепия, а смиренно (16.2); Он говорил через Св. Духа уже в Ветхом Завете (22.1).

в) Христос – Посредник нашего спасения, Заступник и Помощник в немощи, Первосвященник наших приношений; посредством Него мы взираем на высоту небес, через Него как бы в зеркале видим чистое и пресветлое Лицо (Бога), через Него отверзлись очи сердца нашего, через Него бессмысленный и омраченный ум наш возникает ²³⁰ в чудный Его свет, через Него восхотел Господь, чтобы мы вкусили бессмертного ведения (36.1–2); через призывание великого и святого имени Его подается вера, страх, мир, терпение, великодушие, воздержание, чистота и целомудрие (сар. 64). Из любви к нам, по воле Божией, Он дал кровь Свою за нас и плоть за плоть нашу, и душу за наши души (49.6; 21.6). Кровью Его дается искупление всем верующим и уповающим на Бога (12.7). Кровь Христа, которая была пролита для нашего спасения, так драгоценна пред Богом, что всему миру принесла благодать

покаяния (7.4). В смирении и терпении, которые Христос показал в Своей жизни и деятельности, дан образец нам, пришедшим через Него под иго благодати Его (16.17).

г) Христиане – народ Божий, который Он избрал в достояние Себе (59.4; 30.1; 6.1; 64), призванные святые, стадо Христово. В обществе христиан должна господствовать строгая дисциплина и порядок (2.6; 4–6; 21.6; 40), подчинение руководителям и друг другу (1.3; 21.6; 38.1), благочестие и гостеприимство (1.2 sq.; 2) и ненарушимое взаимообщение; в основании такого поведения должны быть вера в Бога, послушание и безраздельная преданность Ему и вообще согласование деятельности с волей Божией.

Примечательно отношение автора послания к Священному Писанию. Он признает книги Священного Писания богодухновенными и непогрешимыми: «Загляните в писания, эти истинные глаголы Духа Святого; заметьте, что в них ничего несправедливого и превратного не написано» (сар. 45). Поэтому Климент часто пользуется Священным Писанием. Но, при всей ясности и решительности христианского исповедания, он обращается преимущественно к Ветхому Завету и постоянно приводит места из Пятикнижия, псалмов и пророков; даже примеры добродетели, которыми он иллюстрирует свои наставления и увещания, заимствуются преимущественно из Ветхого Завета. Из новозаветных писаний Климент пользуется преимущественно посланиями ап. Павла и в особенности его первым Посланием к коринфянам, так как оно также касалось разделений в коринфской Церкви, и Посланием к римлянам. Но уже Евсевий отметил (Euseb., Hist. eccl. III, 38.1), что он часто пользуется и Посланием к евреям, заимствуя из него то мысли, то выражения.

Время написания послания

В начале послания автор пишет: «Внезапные и одно за другим случившиеся с нами несчастья и бедствия были причиной того, братья, что поздно, как думается нам, обратили мы внимание на спорные у вас дела» (1.1). Из этих слов ясно следует, что послание написано во время гонения или в скором времени после него. Но о каком гонении идет речь? В I в.

христиане два раза подвергались гонениям – в царствование Нерона и Домициана. Но несомненно, что послание написано в конце I в., так как только в этом случае все подробности его находят удовлетворительное объяснение. И прежде всего несомненно, что неожиданные и следовавшие друг за другом бедствия, упоминаемые в начале послания, ясно отличаются от весьма жестокого гонения, во время которого пострадали апп. Петр и Павел, и это гонение относится к сравнительно давнему времени, – автор послания говорит (сар. 5): «По ревности и зависти величайшие и праведные столпы подверглись гонению [и смерти] ²³¹ ; представим пред глазами нашими блаженных апостолов» (Петра и Павла). Если бы мученическая кончина их последовала в гонение, непосредственно предшествовавшее написанию послания, то автор его непременно сказал бы об этом в самом начале послания, при упоминании о бедствиях, мешавших своевременно обратиться к коринфянам и более подробно и более яркими красками изобразил бы их страдания; а между тем он говорит о мученической кончине апостолов Петра и Павла в Риме как о факте, уже известном во всех его подробностях и в Коринфе. Далее, из послания видно, что к тому времени, когда написано было послание, умерли не только апостолы, но и немало пресвитеров, которых поставили апостолы (сар. 42–44); церковные предстоятели в Коринфе, низложенные возмущившимися, «долгое время» (πολλοίς χρόνοις) пользовались общим одобрением (сар. 44); Церковь коринфская называется древней (*αρχαία*: сар. 47). Посланные в Коринф мужи называются непорочно жившими среди римских христиан от юности и до старости (сар. 63), – таких мужей не могло быть в римской Церкви около 68–69 гг. Наконец, Ириней (*Adv. haer.* III, 3.3) свидетельствует, что послание было написано именно при епископе Клименте, а Евсевий (*Hist. eccl.* III, 15) сообщает, что Климент стал во главе римской Церкви в двенадцатый год Домициана (92 г.). На основании всех этих данных написание послания необходимо относить к концу царствования Домициана, когда разразилось гонение на христиан, или, правильнее, – к началу царствования Нервы, так как послание говорит скорее о совершенно прекратившемся

гонении, чем о таком моменте, когда преследования были приостановлены только на время, тем более, что и молитва в конце послания о начальниках и вождях на земле ничем не намекает на проявление жестокости с их стороны во время происхождения послания.

Таким образом, послание написано в 96 или 97 г.

Характер послания и его значение

В древности послание пользовалось большим уважением. Евсевий называет его «великим и удивительным» и свидетельствует, что, признанное всеми, оно всенародно читалось в богослужебных собраниях. И действительно, оно представляет прекрасный образец пастырского послания, написанного из опыта жизни и для жизни, с теплотой и сердечностью, основательно и поучительно. Принятую на себя задачу оно выполняет успешно, обнаруживая осторожность и знание человеческого сердца. Автор послания не ограничивается только стремлением призвать к порядку возмутителей мира в коринфской Церкви, но вместе с тем дает цельный образ истинно христианского поведения, богато иллюстрированный примерами благочестия из Ветхого Завета. Всюду обнаруживается высокое благородное понимание христианского идеала.

Что касается изложения и языка послания, то бесспорно допускают явное преувеличение, когда прилагают к нему предикат «классически-греческого». Справедлив более скромный отзыв патр. Фотия, что изложение послания «простое и ясное, отвечающее церковному и безыскусственному образу речи» (Biblioth. 126).

Так называемое «Второе послание Климента Римского» ²³²

Знаменитый Александрийский кодекс Библии V в., о котором уже было упомянуто, после первого послания содержит меньшее произведение без всякого заглавия. Рукопись не имеет последнего листа, так что произведение прерывается на половине 12 главы. Из перечня содержания манускрипта видно, что переписчик рассматривал это произведение как «Второе Послание Климента» – Κλήμεντος ἐπιστολή β'. Иерусалимская рукопись, найденная Вриеннием, надписывает это произведение как «Второе Послание Климента к коринфянам» – Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή β'. Текст второго послания здесь полный, и по этой рукописи он ²³³ в первый раз и обнародован. Сирийский манускрипт 1170 г. сохранил перевод послания на сирийский язык после перевода первого послания и называет его «Вторым посланием Климента, ученика апостола Петра». Латинский и коптский переводы имеют только первое послание. Таким образом, рукописное предание свидетельствует о принадлежности так называемого второго послания Клименту Римскому. Но уже отсутствие его в латинском и коптском переводах говорит о неуверенности в этом отношении. Из древнецерковных писателей первое упоминание о втором послании находится только у Евсевия, впрочем, в смысле, неблагоприятном для его подлинности: «Должно заметить, – говорит он, – что есть и еще приписываемое Клименту послание, но мы не признаем его столь несомненным, как первое, потому что никто из древних, сколько мы знаем, не пользовался им» (Hist. eccl. III, 38.4). До Евсевия, действительно, не найдено ни одного свидетельства об этом произведении, которое можно было бы истолковать в смысле, благоприятном для усвоения его Клименту Римскому. Правда, Дионисий Коринфский в своем ответном послании (ок. 170 г.) римскому епископу Сотиру писал, что послание последнего было прочитано в богослужебном собрании коринфской Церкви в день воскресный, причем добавил, что

они и впредь будут читать его для своего назидания, «как и первое послание, написанное к нам Климентом» (Euseb., Hist. eccl. IV, 23.11). Но было бы слишком неосновательно приписывать этому выражению значение свидетельства, относящегося к рассматриваемому нами произведению: греческий текст ясно показывает, что в мысли Дионисия послание Сотира представляется *вторым* посланием, которое они будут читать, как и *прежнее*, написанное Климентом. Блж. Иероним вслед за Евсевием утверждает, что древние отвергали второе послание, приписанное Клименту (De vir. ill. 15); то же говорит и Руфин. Св. Епифаний действительно делает указание на существование многих посланий Климента (Haer. XXVII, 6) но цитирует только первое послание; если же он знает многие послания, которые называет «окружными посланиями» (Haer. XXX, 15) и о которых он говорит, что они содержат похвалу Илии, Давиду, Сампсону и всем пророкам, то это не послание, известное под именем «Второго Послания Климента», и не подлинное Послание его к коринфянам, в котором не встречается имя Сампсона, а послания «О девстве» (II, 8–14), ложно приписанные Клименту Римскому. С V в. послание упоминается в церковной литературе довольно часто и у греков и сирийцев постоянно ставится рядом с Посланием Климента Римского к коринфянам как «второе» его послание; об этом же говорят и названные рукописи. Затем как Климентово послание оно цитируется Максимом Исповедником (ум. 662) в предисловии к сочинениям Дионисия Ареопагита ²³⁴, Иоанном Дамаскиным, Никифором, патриархом Константинопольским (ум. 828), Никифором Каллистом и др. Но Фотий говорит о решительном непризнании его подлинности (Biblioth. 113).

Кроме того, значение свидетельств в пользу подлинности второго послания подрывается тем, что на самом деле это произведение – не послание, а гомилия. Еще раньше, чем Филофей Вриенний нашел полный текст этого памятника, восполняющий прежде имеющийся восемью последними недостававшими главами, многие ученые признавали это послание за проповедь, основываясь на отсутствии в имевшихся главах надписания и приветствия, обычных в

посланиях, на проповедническом обращении «братие», имеющемся в начале и в середине памятника, и на находящихся в первой главе словах: «Если мы *слушаем* об этом, как о чем-то малом, то грешим». В последних главах памятника находятся несомненные и ясные указания на то, что это именно беседа. Достаточно прочитать только следующие слова: «Это есть воздаяние наше Богу, создавшему нас, если говорящий и слушающий с верой и любовью – один говорит, другой слушает» (сар. 15); «И не только теперь покажем себя верующими и внимающими, когда пресвитеры наставляют нас, но и когда возвратимся домой, будем помнить заповеди Господа» (сар. 17); «Поэтому, братья и сестры, после Бога истины (т. е. после чтения Священного Писания) я читаю вам поучение, чтобы вы внимали писанному, чтобы спасти себя и читающего между вами» (сар. 19). Таким образом, несомненно, что так называемое «Второе послание Климента» – на самом деле проповедь, произнесенная, или, точнее, прочитанная после слова Бога истины, как бы для изъяснения прочитанного отрывка из Священного Писания. Наконец, достаточно простого чтения произведения, чтобы обнаружить такую разницу в стиле, тоне, в богословских воззрениях по сравнению с подлинным посланием Климента, что на одной внутренней критике можно обосновать различие их авторов. Ввиду всего сказанного, после обнародования полного текста рассматриваемого произведения почти всеобщее принято, что оно не принадлежит Клименту Римскому.

Содержание послания. Произведение состоит из 20 глав. Хотя эта беседа прочитана была в богослужебном собрании после чтения отдела из Священного Писания, однако она не представляет изъяснения его: это – простое и сердечное наставление в целом ряде отрывочных догматических и нравоучительных мыслей, без связности и последовательности. Постоянно сменяются одни другими увещания проводить жизнь достойную звания христианина, стремиться к добродетели, избегать пороков, каяться, удовольствиям настоящей жизни предпочитать грядущие обетования и, постоянно имея в виду суд и воздаяние, быть твердыми в жизненной борьбе. Поэтому

не представляется возможным определить, какой текст Священного Писания послужил темой для проповеди.

«Братья! Об Иисусе Христе вы должны помышлять как о Боге и Судье живых и мертвых, так как и о своем спасении мы не должны думать мало; ибо если мы мало думаем о Нем, то и получить надеемся мало», – так начинается беседа. Спасение, совершенное Христом – немаловажное дело: Он призвал нас из мрака к свету и спас погибающих (сар. 1–2). Если же Он сделал нам такую милость, то мы должны исповедовать Христа не устами только, но всей жизнью, следуя Его заповедям (сар. 3), совершая добрые дела и избегая пороков (сар. 4), презирая этот мир, и как агнцы среди волков, ведя борьбу за будущее Царство (сар. 5), делая выбор между Богом и маммоной (сар. 6). Итак, будем подвизаться, чтобы всем быть увенчанными (сар. 7), покаемся от всего сердца в том зле, которое мы сделали во плоти, чтобы получить от Господа спасение, пока есть время каяться, и сохранить в чистоте плоть и печать (крещения) без повреждения, чтобы получить жизнь вечную (сар. 8). Никто из нас не должен говорить, что эта плоть не будет судима и не воскреснет. Несомненно, что в этой плоти мы будем судимы и получим воздаяние. Поэтому будем любить друг друга, исполняя волю Отца, и воздадим Господу хвалу (сар. 9). Будем искать мира, жертвуя наслаждениями сего века для будущих благ (сар. 10). Не будем сомневаться относительно обетований, но останемся твердыми в надежде, чтобы получить воздаяние (сар. 11). Будем ежечасно ожидать Царства Божия в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божия (сар. 12). Покаемся, изгладим в себе прежние грехи и будем жить согласно с учением, чтобы из-за нашего поведения не хулилось имя Божие (сар. 13). Исполняя волю Божию, будем чадами духовной Церкви, которая есть Тело Христово, созданной прежде солнца и луны, и получим блага вечной жизни (сар. 14). «Исполнивший мой совет, – говорит автор, – не раскается, но спасет и себя, и меня, давшего совет». Итак, пребудем в том, во что уверовали, праведными и преподобными, чтобы получить великие блага обетования (сар. 15). Обратимся к призывавшему нас Богу, чтобы в день суда получить милосердие Иисуса (сар.

16). Будем помогать друг другу, чтобы никто не погиб. Близок уже день суда, когда и неверующие увидят Царство Иисуса и ужаснутся о своем неповиновении пресвитерам, возвещавшим о спасении (сар. 17). Да будем и мы все среди прославляющих Бога, а не осуждаемых нечестивых (сар. 18). Не будем отвращаться и негодовать, мы, немудрые, когда кто-либо нас наставляет и обращает от неправды к праведности, так как сами мы не замечаем многих своих грехов (сар. 19). Не должно смущаться, видя, как неправедные богатеют, а рабы Божии утесняются. Мы веруем, что если подвигаемся и терпим искушения в нынешней жизни ради Бога, то в будущем увенчаны будем, но не в скором времени, чтобы не казалось, что праведные ищут не благочестия, а только выгоды. «Богу единому невидимому, Отцу истины, пославшему нам Спасителя и Начальника нетления, через Которого явил нам истину и жизнь небесную, Ему слава во веки веков. Аминь» [(сар. 20)], – так заканчивается беседа.

О характере содержания этого произведения достаточно сказать несколько слов. Интерес его – исторический; оно не представляет особенной важности по существу изложенных мыслей, так как почти сплошь состоит из общих мест; но при всем этом оно получает некоторое значение, будучи сопоставлено с другими памятниками первой половины II в. Здесь мы видим высокую, хотя и не совсем точную христологию, ясный взгляд на связь между Ветхим и Новым Заветами, свидетельство о широком распространении христианства среди язычников и оценку той опасности, какой угрожает одностороннее увлечение гносисом.

В противоположность посланию Климента, рассматриваемая беседа чаще пользуется Новым Заветом, чем Ветхим, и несколько раз цитирует апокрифическое Евангелие (от Египтян), по-видимому, не обнаруживая никаких сомнений на счет его канонического достоинства. Цитаты из Нового Завета, за исключением нескольких из посланий ап. Павла, взяты из Евангелий; но они отрывочны, часто приводятся неаккуратно, а в приложении их недостает точности. Вообще аргументация речи слабая, и беседа утомительна для читателя; но, с другой

стороны, в ней обнаруживается чистая моральная пылкость и серьезность автора, вместе с признаками неподдельной веры. Имя Климента Римского, которому беседа была приписана, гарантировало в глазах ее читателей верность автора учению католической Церкви.

Время и место происхождения памятника. В самой беседе нет указаний на время и место ее происхождения. Так как данных для решения этих вопросов не представляют и другие исторические документы и так как, далее, неизвестен и автор ее, то открывается самое широкое поле для всяких предположений, в которых, действительно, нет недостатка.

Что касается происхождения памятника, то по общему своему строю, по характеру и содержанию изложенных мыслей, по способу аргументации он должен быть признан произведением глубокой христианской древности, что дает ему право на причисление к документам первого периода древнецерковной литературы, не позднее первой половины II в. (Ad. Harnack первоначально полагал между 130 и 160 гг., точнее между 135–140, Lightfoot относит к 120–140 гг.).

Еще менее осязательны результаты исследований относительно места происхождения памятника или места жительства оратора. Здесь единственной основой для определенного суждения может служить 7 глава, где находят указание на истмийские игры; автор, призывая подвизаться, говорит, что «на суетные даже состязания приплывают ²³⁵ многие». Из этого способа речи, без более точного указания места, куда нужно плыть, чтобы принять участие в играх, заключают, что автор жил в самом Коринфе, где легко понимали простой намек на истмийские игры. Затем для доказательства этого положения привлекается еще соединение проповеди с Посланием Климента Римского к коринфянам: оба произведения читались в богослужебных собраниях, и потому гомилия была переписываема вместе с посланием Климента; это соединение последовало в Коринфе, и из Коринфа оба произведения вместе перешли и в другие Церкви. Заняв место после Послания Климента Римского к коринфянам, проповедь

сначала неправильно названа была «посланием», а потом и «Вторым посланием Климента Римского».

Очевидно, что эта аргументация в пользу происхождения послания в Коринфе не отличается необходимой убедительностью, так как указание на игры слишком неопределенно, а такое соединение произведения с посланием Климента возможно было и в случае происхождения его вне Коринфа. Поэтому оказывается совершенно возможной иная гипотеза относительно места и времени происхождения памятника, которую и представил Ad. Harnack ²³⁶. Он настаивает, прежде всего, на том, что местом происхождения проповеди был не Коринф, а Рим; основания для этого заключаются в следующем:

а) рассматриваемое произведение между всеми дошедшими до нас литературными памятниками II в. одно имеет если не очень близкое, то относительно большое родство с «Пастырем» Ермы (разумеется общее обоим произведениям понимание христианства с его этической стороны и проповедь покаяния для достижения верующими спасения и вечной жизни, определение задачи и обязанностей христиан в мире, пророческий взгляд на будущее, увещание к добродетели, предостережение от пороков, богословские идеи, особенно эсхатология, и некоторые детали в словоупотреблении);

б) в гомилии цитируется апокрифическое произведение апокалипсического характера (сар. И); но та же цитата находится и в послании Климента Римского (сар. 23) и нигде больше в христианской литературе не встречается. Но гомилия не заимствует из послания Климента, потому что дает больше, чем заключается в последнем. Таким образом, оба памятника происходят из такой Церкви, в которой совершенно неизвестная нам апокалипсическая книга не только была известна, но и почиталась как «пророческое слово» (προφητικός λόγος); отсюда естественное заключение, что оба памятника происходят из одной и той же Церкви, т. е. из римской, из которой вышел «Пастырь» и первое послание Климента Римского.

По вопросу о времени происхождения памятника Ad. Harnack представляет такие соображения. Дионисий

Коринфский в своем ответном послании к римской Церкви с ее епископом Сотиром (165/7 – 173/5 гг.) пишет: «Сегодня отпраздновали священный день Господень (богослужебным собранием), в котором прочитали ваше послание, и будем читать его всегда для назидания, подобно первому, написанному нам Климентом» (Euseb., Hist. eccl. IV, 23.11). Из этого должно заключать: 1) что коринфяне незадолго перед этим получили римское послание; 2) что они прежде полученное из Рима послание Климента читали в богослужебных собраниях; 3) что они решили новое послание в будущем также читать в богослужебных собраниях, – они уже и называли оба римские послания как «первое» и «второе», и 4) новое послание полезно для назидания. На основании этого, говорит Ad. Harnack, нельзя ли заключать, что речь идет о рассматриваемом произведении? А в таком случае мы близко подходим к тому, что оно есть послание епископа Сотира; надписание же его именем Климента легко объясняется таким образом: если оба послания распространялись из Коринфа как διὰ Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους α [через Климента к коринфянам, первое], πρὸς Κορινθίους β' [к коринфянам, второе], то естественно было второе послание также приписать Клименту. Если же это второе послание по своему характеру является скорее проповедью, то необходимо считаться с тем фактом, что эта проповедь очень рано (задолго до Евсевия) принималась за послание и так обозначалась в списках.

Несомненно, эта гипотеза Ad. Harnack'a отличается большой стройностью и последовательностью, но имеет и свои слабые стороны: римское происхождение проповеди не обосновано твердо, так как сходство гомилии и «Пастыря» есть не больше как сходство произведений одной эпохи, а «пророческое слово», известное в Риме, могли знать и в других местах, например, в Коринфе; отождествление ее с упоминаемым Дионисием посланием Сотира заставляет признавать ее за более позднее произведение, чем предполагается по внутренним основаниям; римская проповедь, не отличающаяся серьезными достоинствами, рассматривается как довольно важная, чтобы быть посланной в Коринф, и

бесследно исчезает на своей родине; она отправляется в Коринф как послание, но в ней отсутствует хотя бы поверхностное внимание к адресатам и не указан определенный повод к такому шагу. Этот недостаток в указании на какое-либо определенное историческое положение как отправителя, так и адресата – очень важное основание против отождествления проповеди с посланием епископа Сотира, особенно если подробнее рассмотреть ответ Дионисия (Euseb., Hist. eccl. IV, 23.10) ²³⁷. Поэтому нельзя принять мнения Гарнака; но, с другой стороны, и иные известные решения вопроса о времени, месте и обстоятельствах происхождения проповеди (Th. Zahn'a, Lightfoot'a, Funk'a, Bardenhewer'a ²³⁸) также малоубедительны, так что Alb. Ehrhard ²³⁹ считает за лучшее отказаться от разрешения этих вопросов, если не последует каких-нибудь неожиданных находок.

Кто был действительно писателем проповеди, об этом нельзя даже высказать каких-нибудь предположений, так как для этого нет данных; впрочем, некоторые (Kihn, Batiffol) склонны считать Ерму, автора «Пастыря», составителем проповеди, – очевидно забывая, что попытки приписать анонимные произведения определенным авторам редко оправдывались. С уверенностью можно сказать только, что автор гомилии был пресвитер (cf. cap. 17; 19). Предположение, что он был мирянин-проповедник, не может быть признано основательным: хотя миряне, хорошо известные своим благочестием и ученостью, и допускались иногда к проповедованию (например, Ориген), однако это снисхождение было так редко, что едва ли есть надобность обращаться к нему для объяснения того, что может быть объяснено проще и естественнее.

Епифаний (Haer. XXX, 15) и Иероним (Adv. Jovinianum I, 12) упоминают о посланиях Климента Римского, в которых он восхвалял девство. Разумеются два послания De virginitate или Ad virgines, которые сохранились в рукописи сирийского Нового Завета. Послания написаны к безбрачным или аскетам обоего пола.

Первое послание(13 глав) говорит о преимуществах девственной жизни и изображает возвышенную идею ее по происхождению, отличительным особенностям и конечной цели. Но одно девство, без ея добрых дел, не обеспечивает доступа в Царство Небесное и к радостям Жениха; поэтому в послании далее излагаются увещания и предписания относительно обращения с другим полом при посещении бедных и больных.

Второе послание(16 глав), указывая на назидательные и предостерегающие примеры из Ветхого Завета (Иосифа, Сампсона, Давида, Соломона), дает предписания, как аскеты должны обращаться с лицами другого пола. Идеалом должен быть Сам Иисус Христос, Который всегда был окружен апостолами, даже когда беседовал с самарянянкой у колодца Иакова.

Послания первоначально написаны были на греческом языке, и палестинский монах Антиох (ум. ок. 620 г.) заимствовал значительные отрывки из греческого текста обоих посланий. Как показывает место их в кодексе Библии, послания пользовались в Сирии большим уважением (cf. Eriphan., Haer. XXX, 15): ἐπιστολαὶ ἐκύκλια [окрытые послания] и написаны были в Сирии (или в Палестине).

Относительно времени происхождения посланий спорят. О Клименте Римском как авторе не может быть речи. С другой стороны, они носят признаки глубокой древности, которые заставляют относить их ко II (Westcott) или к III (Ad. Harnack) в.; изображенный в них аскетизм мыслим в начале IV в., как и в III в., однако неотрицаемая борьба против так называемых

синисактов ²⁴¹ более возможна в III веке. По поводу молчания о них Евсевия указывают на ту возможность, что посланиям только после Евсевия усвоено было имя Климента Римского. Весьма вероятно, что два послания первоначально составляли одно послание, так как у первого нет заключения, а у второго – введения.

С именем Климента Римского древность связывала еще целую группу памятников, известных под общим названием «Климентин» (Κλημέντια), которые изображают жизнь Климента и его обращение в христианство. Сюда принадлежат:

1) «Беседы» (Ομιλίαι) Климента, в числе 20-ти, называемые «Климентинами» в тесном смысле слова; им предпосланы: «Послание Петра к Иакову» и соединенное с ним «Свидетельство для получающих книгу», и «Послание Климента к Иакову»;

2) «Встречи» (Ἀναγνώσεις, Recognitiones), и

3) «Сокращение» ([Επιτομή,] подробнее: «Климента, епископа Римского, одеяниях, путешествиях и проповеди Петра, сокращение») в двух редакциях.

«Беседы» сохранились на греческом языке и отчасти в сирийском переводе. В помещенном во введении письме Петра к Иакову Петр просит иерусалимского епископа хранить в строгой тайне посланные ему проповеди автора письма. В письме Климента к Иакову первый сообщает последнему, что он незадолго перед смертью Петра воспринял от апостола посвящение во епископа и вместе с тем получил от него поручение послать Иакову сообщение о своей прежней жизни. Исполняя это повеление Петра, Климент посылает Иакову извлечение из проповедей Петра и при этом рассказывает и о своей жизни. Содержание «Бесед» следующее.

Климент, по матери родственник императорского дома Флавиев, мучился сомнениями относительно бессмертия души, происхождения и кончины мира, загробного существования и т. п. Чтобы достигнуть разрешения этих вопросов, он посещал философские школы, но напрасно. В это время в Риме распространилось известие, что в Иудее появился Божественный Пророк, Сын Божий, и Климент решил отправиться на Восток и на месте убедиться в правильности слуха. По пути в Александрии он познакомился с ап. Варнавой, который в простых словах рассказал ему об учении и делах

Сына Божия. В Кесарии (Палестинской) он был представлен Варнавой ап. Петру, который скоро склонил Климента принять христианское учение и пригласил его быть свидетелем диспута с Симоном Волхвом. Время до начала состязания ап. Петр употребил на то, чтобы подробнее посвятить Климента в свое учение: Климент получил разрешение тех вопросов, которые давно занимали его ум. В ближайшие дни он почерпнул дальнейшее научение из состязания ап. Петра с Симоном Волхвом. Апостол разоблачил заблуждения еретика. Петр основал в Кесарии Церковь и послал Климента с другими учениками вперед, чтобы следить за убежавшим Симоном. Когда они пришли в Тир, Симон уже уехал в Сидон. Однако Климент встретился в Тире с грамматиком Аппионом, который давал языческим мифам аллегорическое толкование, и в споре одержал над ним победу. Пришел ап. Петр, который вместе с Климентом поспешил в Сидон, затем в Берит, в Триполис – в последнем городе был крещен Климент. Но они нигде не заставали Симона. Они прошли еще другие города Финикии и Сирии. Климент нашел случай рассказать ап. Петру печальную историю своего семейства. Его мать Маттидия, – бывшая в родстве с домом кесаря, – когда Клименту было только пять лет, вследствие указания сновидения с двумя старшими сыновьями Фавстином и Фавстинианом оставила Рим. Отец – Фавст – отправился на поиски и с тех пор не возвращался.

Из Антарада апостол вместе со спутниками посетил остров Арад и в лице бедной женщины, просившей милостыни, он из расспросов узнал Маттидию, мать Климента которую и привел к сыну. В Лаодикии оказалось, что ученики ап. Петра Никита и Ајаиіа оказались братьями Климента Фавстином и Фавстинианом. Наконец, в Лаодикии найден был и отец – Фавст. Петр защищал, вопреки Фавсту, учение о Божественном промыслении против языческой судьбы и показал, что продолжительное терпение физического и нравственного зла для высших целей может быть соединено с учением о Божественном промыслении. Между тем Симон появился в Лаодикии. Произошло религиозное состязание, длившееся четыре дня, во время которого раскрыто было учение о

единстве, праведности и благодати Божией, о зле и происхождении зла, об отношении Отца к Сыну. Фавст посетил в Лаодикии своего прежнего друга – Симона Волхва и возвратился от него, к ужасу своему и всех близких, с лицом Симона, которым маг наделил его своими чарами. Но ап. Петр сумел обратить эту злую шутку мага во вред ему же самому. Так как Симон Волхв изображал ап. Петра в Антиохии как чародея и мага, то новый Симон для успокоения антиохийцев должен был отказаться от тех обвинений и самого себя признать магом и чародеем. Фавст с радостью принял это поручение, так как ему обещано было восстановление первоначального вида. Антиохийцы возмутились мнимым Симоном и снова обратились к Петру, который теперь поспешил в Антиохию, чтобы утвердить там Церковь.

«Встречи» в 10 книгах также рассказывают о деяниях ап. Петра и его религиозных собеседованиях с Симоном Волхвом, при которых Климент присутствовал во время своих путешествий на Востоке. *Recognitiones* по своему плану и содержанию настолько совпадают с «Беседами», что их можно считать только двумя рецензиями одного произведения, которые, очевидно, имел перед собой уже Руфин, когда он в предисловии к своему переводу «Встреч» говорит о двух греческих изданиях их. История Климента и его семьи в обоих произведениях, кроме незначительных вариаций в именах, та же. В обоих говорят те же лица, только в отделах учительного характера в *Recognitiones* замечаются сильные отклонения, состоящие частью в прибавках, частью в сглаживании резкостей. Свое название произведение получило от рассказанных в VII книге встреч родителей Климента Фавстиниана и Маттидии и братьев – Фавстина и Фавста²⁴³. По содержанию *Recognitiones* называются также *Περίοδοι Πέτρου*, *Κλήματος*, *Itinerarium*, *Actus*, *Gesta*, *Historia Petri* или *Clementis*, *Disputatio Petri cum Simone Mago*. Греческий текст *Recognitiones* утрачен; сохранился сирийский перевод и латинская переработка Руфина, который обращался с оригиналом очень свободно, пропуская непонятные и соблазнительные в догматическом отношении места.

Обе редакции **«Сокращений»** или **«Извлечений»** представляют сжатое изложение «Бесед», с дополнениями о римской деятельности и мученической кончине св. Климента и с опущением богословских разъяснений.

Во «Встречах» и в «Беседах» рассказ о судьбе Климента, его родителей и братьев не составляет последней цели произведений и является только средством для раскрытия и распространения того учения, какое вложено в уста ап. Петра. Для характеристики произведений с этой стороны больше значения имеют «Беседы», уже по тому одному, что *Recognitiones* сохранились только в переводе Руфина, который находил невозможным примирить с признанным православием Климента некоторые еретические места произведения (*quaedam de ingenito Deo, genitoque disserta, et de aliis nonnullis* ²⁴⁴), считал их за интерполяции и потому опустил в своем переводе. Отсюда естественно, что *Recognitiones* ближе стоят к православному учению: здесь иудеи порицаются за то, что отвергли Мессию, и Христос представлен как единственный Спаситель от цепей демонов, как Искупитель от греха и бедствий, и требуется принятие крещения как единого средства спасения от болезней души. Между тем учение «Бесед» соприкасается с воззрениями гностического иудео-христианства (элкезаитизма). Языческие элементы элкезаитизма сглажены, но тезисы о тождестве христианства и иудейства по существу удержаны: христианство является только улучшенным изданием иудейства. В Иисусе явился тот же пророк, который открывался в Адаме и Моисее, и как Моисей имел задачей восстановить потемненную грехом и извращенную первобытную религию, так и новое Откровение в Иисусе сделалось необходимым потому, что возвещенная Моисеем истина в течение времени испытала искажения.

Вопрос об источниках и цели составления «Климентин», их авторе, месте и времени происхождения составляет еще предмет научных исследований и не получил окончательного разрешения. Что касается «Сокращений», то они несомненно произошли после «Встреч» и «Бесед». Очевидное родство по содержанию обоих последних произведений вызывает вопрос о

взаимном отношении их по времени происхождения, который разрешается различно. Теперь уже оставлено мнение о зависимости одного произведения от другого и признается более вероятным, что оба они являются переработкой или, может быть, даже опровержением одного или нескольких утраченных произведений. Насколько неустойчивы суждения относительно происхождения «Климентин», можно видеть из того, что Ad. Harnack считает нынешний вид «Климентин» произведением кафолика, который пользовался иудео-христианским источником уже в кафолической переработке; С. Bigg считает «Беседы» эвионитской переработкой древнейшего кафолического оригинала.

«Псевдо-Климентины» первоначально произошли, вероятно, в Сирии, но где и когда переработаны, трудно установить. Называют основания в пользу римского происхождения нынешнего текста (Ad. Harnack), а более вероятным временем последней переработки (если их было несколько) считают III в., и именно вторую половину его.

Св. Игнатий Богоносец ²⁴⁵

Сведения о жизни св. Игнатия

Между мужами апостольскими преимущественно сильный интерес возбуждает личность и литературная деятельность антиохийского епископа Игнатия Богоносца благодаря важному догматическому и церковно-историческому значению связанных с его именем посланий: несмотря на свой сравнительно незначительный объем, эти послания заключают в себе столько ценных христианских мыслей в весьма оригинальной сжатой форме, столько указаний на церковные отношения того времени, что на них обращено исключительное внимание исследователей разных богословских и церковно-исторических направлений. Тем более достойно сожаления, что, несмотря на славу св. Игнатия, достоверно известны только обстоятельства, предшествовавшие мученической кончине его. Его прежняя жизнь совершенно неведома; его смерть описана только по предчувствиям самого мученика. Немногие сведения о нем у достоверных писателей позднейшего времени ничем не восполняют недостатков современной ему истории. Самое раннее упоминание о св. Игнатии находится в Послании Поликарпа Смирнского к филиппийцам, написанном около времени мученической кончины св. Игнатия; но заключающиеся в нем сведения весьма кратки (сар. 13). Ничего не сообщают и Ириней и Ориген, которые знают послания и приводят из них некоторые места. Даже Евсевий, которому мы обязаны первым связным известием о посланиях Игнатия, имеющим весьма важное историко-литературное значение, дает сведения только о конце его жизни (Hist. eccl. III, 36). Позднейшие писатели, упоминающие о св. Игнатии, или заимствуют свои сообщения из Евсевия и Оригена, или же, при отсутствии определенных фактов, предоставляют широкий простор воображению, как это в настоящее время доказано относительно актов мученичества св. Игнатия. Древнейшие подробные известия о страданиях Игнатия заключаются в греческом повествовании, изданном (в 1689 г. Ruinart'ом) на основании Cod. Colbertinus (X в., в Париже) и обычно называемом Martyrium Colbertinum; автор его

выдает себя за очевидца описываемых событий, и его произведение, если бы оно было подлинно, было бы самым древним памятником письменности этого рода, но, ввиду несогласия многих его сведений с посланиями св. Игнатия и с другими достоверными известиями, большинством новейших критиков (Lightfoot, Funk, Th. Zahn и др.) оно признается подделкой, и происхождение его относят к IV или даже к V в. Другим, независимым от первого, источником сведений о мученичестве Игнатия являются мученические акты, изданные (в 1857 г. A. R. Dressel **'eM**) по ватиканской греческой рукописи, почему и называется *Martyrium Vaticanum*; но и эти акты появились не раньше V в. и не имеют исторического значения²⁴⁶ (греческое житие св. Игнатия, составленное Симеоном Метафрастом (X в.), а также латинское и армянское *Martyrium* не имеют самостоятельного значения). При таком состоянии источников о жизни и деятельности св. Игнатия с большей или меньшей степенью уверенности можно сказать о нем только следующее.

Св. Игнатий был родом с Востока, вероятно из Сирии и, может быть, из Антиохии. На основании некоторых выражений в посланиях Игнатия полагают, что он родился не от христианских родителей, а обратился ко Христу в зрелом возрасте и, притом, вследствие какого-то необычайного события, которое произвело на него сильное впечатление, и что прежние отношения его к Церкви запечатлены были проявлением крайней враждебности. Об этом заключают на основании того самоуничтожения, которое обнаруживает автор посланий (cf. *Ad Ephes.* 21.2; *Ad Magnes.* 14; *Ad Trail.* 13.1; *Ad Roman.* 9.2; *Ad Smyrn.* 11.1), пользуясь при этом теми именно выражениями ап. Павла (из *1Кор.* 15: 8–10), в которых последний указывает на свои прежние отношения к христианству. Такая пылкая натура, какой отличался Игнатий, могла, действительно, к сильной любви ко Христу перейти от свирепой ненависти. Симеон Метафраст (в *Martyrium Ignatii*, сар. 1[, PG 114. Col. 1269]) и Минея сообщают предание, что Игнатий был то дитя, которое Господь поставил среди учеников, споривших о первенстве, и, указывая на него, сказал: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете, как дети, не

войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как *это дитя*, тот и больше в Царстве Небесном» (Мф. 18: 1–6 [цит.: 3–4]). Это повествование, неизвестное древним, вероятно, возникло для объяснения наименования св. Игнатия «Богоносцем» (Θεοφόρος). По другому сказанию, возникшему на Западе в средние века, когда сердце мученика было разделено на части, на каждой из них оказалось написанным золотыми буквами имя Господа Иисуса Христа: «ибо он говорил, что имеет Христа в сердце». Но несомненно, что Θεοφόρος было второе (греческое) иШ Игнатия (лат. Egnatius или Ignatius), на что указывает и форма, в какой он прилагает к себе это наименование: Ἰγνάτιος ο καὶ Θεοφόρος (ср. Σαῦλος, ο καὶ Παῦλος [Деян. 13: 9]). Св. Иоанн Златоуст, сам антиохиец, в похвальном слове св. Игнатию говорит перед антиохийским народом, что св. Игнатий не видел Господа и не наслаждался общением с Ним ²⁴⁷.

Иероним называет Игнатия учеником Иоанна Богослова: указание «Хроники» Евсевия, что Папий Иерапольский и Поликарп Смирнский были учениками ап. Иоанна, Иероним (Chron. ad an. Abrah. 2116) дополняет прибавкой: et Ignatius Antiochenus; то же говорит и Martyrium Colbertinum. Евсевий ничего не сообщает об этом, а сам Иероним в другом месте [(De vir. ill. 16–17)] называет слушателем ап. Иоанна одного Поликарпа. Впрочем, нет ничего невероятного в том, что Игнатий в позднейшие годы мог иметь общение с ап. Иоанном, когда последний проживал в Малой Азии; а если верно предположение, что Игнатий родился около 40 г., то, будучи отроком, он мог видеть и слышать Петра и Павла, которые бывали в Антиохии. Почему св. Иоанн Златоуст решительно говорит, что Игнатий «близко обращался с апостолами и от них почерпал духовные струи», что власть епископства была вручена ему святыми апостолами и руки блаженных апостолов касались священной главы его ²⁴⁸.

По единогласному свидетельству древности, Игнатий был вторым, или, включая ап. Петра, третьим епископом Антиохии в Сирии. Преемником ап. Петра, как говорит Евсевий (Hist. eccl. III, 22; Chron. ad an. Abrah. [2060] ²⁴⁹), был Еводий, а на место Еводия вступил Игнатий. О том же предании свидетельствуют

Ориген (Homil. in Luc. VI ²⁵⁰) и Иероним (De vir. ill. 16). Но так как о Еводии ничего не было известно, то позднее он теряется и образовывается предание, что Игнатий был епископом непосредственно после ап. Петра. Сообщение «Апостольских постановлений» (примиряющее оба предания), что Еводий был поставлен во епископа Петром, а Игнатий – Павлом (Const, apost. VII, 46), не заслуживает доверия уже по одному тому, что подобный же прием для примирения двух известий применен «Апостольскими постановлениями» [(Ibidem)] и к римской кафедре (Климент и Лин). Таким образом, бесспорно, что Игнатий был епископом Антиохии после Еводия; но неизвестно, сколько времени продолжалось его управление этой Церковью. Евсевий в своей «Хронике» полагает время епископствования Игнатия между 2085 и 2123 от Авраама, т. е. между 69 и 107 гг. нашей эры; но точность этого указания подвергается сомнению ввиду общей ненадежности хронологических указаний Евсевия по отношению к антиохийским епископам. Здесь же поднимается вопрос о состоятельности даты смерти св. Игнатия.

Что святой Игнатий умер славной смертью мученика – сообщения об этом идут непосредственно от времени этого мученичества. О нем свидетельствует Поликарп в Послании к филиппийцам (сар. 9), хотя во время написания послания он еще не имеет подробных и точных сведений об этом (сар. 13). Иринеи (Adv. haer. V, 28.4) и Ориген (Homil. in Luc. VI) сообщают, что он брошен был диким зверям. Что местом мученичества был Рим, об этом говорит не только Послание Игнатия к римлянам, но также Ориген (Homil. in Luc. VI), Евсевий (Hist. eccl. III, 36.3) и все позднейшие писатели. Только Иоанн Малала во второй половине VI в., утверждает, что Игнатий пострадал во время бывшего в Антиохии 13 декабря 115 г. сильного землетрясения и именно в самой Антиохии (Chronogr. XI). Хотя Иоанн Малала был сириец, но уже прежде него антиохиец Иоанн Златоуст перед всем народом говорил, что Игнатий пострадал в Риме (In S. Ignatium martyrem 4).

Относительно времени и ближайших обстоятельств осуждения на смерть Игнатия Богоносца Martyrium Colbertinum

сообщает, что император Траян лично произнес смертный приговор Игнатию, когда, приготавливаясь к походу против армян и парфян, прибыл в Антиохию в девятом году своего управления (т. е. между 26 января 106 г. и 26 января 107 г.), и что Игнатий претерпел мученическую смерть в Риме, когда Сура и Сенеций были второй раз консулами. На основании этого свидетельства многие год смерти Игнатия относят к 107 г., когда действительно были консулами Сура в третий, а Сенеций – во второй раз. Но по указанным раньше основаниям, сведениями, сообщаемыми в *Martyrium Colbertinum*, должно пользоваться с большой осторожностью. В данном случае невозможно согласовать известий этих актов об осуждении Игнатия самим императором с разными указаниями и предположениями посланий самого Игнатия, в особенности с Посланием к римлянам, явно считающим возможным апелляцию к императору. Кроме того, не выдерживает испытания и указанная дата, так как война с парфянами началась только в 112 г. и до настоящего времени не доказано, чтобы Траян раньше этого года предпринимал какой-нибудь поход на Восток. С другой стороны, и Евсевий (в *Hist. eccl.* III, 36) говорит только, что Игнатий умер в царствование Траяна, и хотя в «Хронике» относит его смерть к 9-му ²⁵¹ году этого царствования, однако ясно дает понять, что точной датой он и сам не располагал. Не имея, таким образом, твердой почвы для хронологического определения, исследователи указывают разные годы мученической кончины Игнатия – 108, 109, 112, 114–116. Ad. Harnack прежде старался доказать, что Игнатий пострадал в конце царствования Адриана ²⁵², но в последнее время признал возможным отнести смерть Игнатия к последним годам Траяна – 110–117 гг. ²⁵³ Ввиду такого состояния хронологических данных, положительно можно только утверждать, что св. Игнатий пострадал в царствование Траяна, приблизительно около того времени, какое указано в «Хронике» Евсевия, т. е. около 110 г.

Можно думать, что во время какого-то возбуждения или движения в Антиохии, вызванного неизвестными нам причинами, поднявшиеся страсти толпы нашли выход в ярости

против христиан: мир Церкви был нарушен, а предстоятель ее был обвинен перед местным трибуналом в принадлежности к христианству и осужден на смерть. Другие Церкви, например, малоазийские, наслаждались миром. Насколько сильно было преследование христиан в Антиохии, мы не знаем, – оно окончилось скоро после удаления св. Игнатия из города, когда он достиг Троады. Может быть, св. Игнатий был единственной жертвой; во всяком случае примечательно, что в своих посланиях он не делает никакого указания на других мучеников. По каким-то неизвестным нам основаниям, может быть, вследствие возрастающих требований на жертвы для амфитеатра, приговор не был приведен в исполнение в самой Антиохии, и Игнатий был отправлен в Рим, чтобы там быть брошенным диким зверям. Во всяком случае несомненно, что св. Игнатий, оставляя Сирию, уже был осужден *ad bestias* и в Рим вызван был не для того, чтобы предстать перед трибуналом императора, как ап. Павел, а только для исполнения над ним приговора. Из Антиохии Игнатий был отправлен под стражей в сопровождении римских солдат, которых он за свирепость называет леопардами (*Ad Roman.* 5.1). Путь, которым он следовал, точно неизвестен, но по различным отрывочным указаниям в посланиях Игнатия и их заглавиях его можно определить таким образом: в Селевкии, порте Антиохии, св. Игнатий вступил на корабль и высадился в какой-нибудь гавани на киликийском или памфилийском берегу. Отсюда он должен был пройти через Малую Азию сухим путем. Первое место, где мы видим следы его, находится вблизи слияния рек Лика и Меандра, где дорога разделяется: северный путь идет среди долин Когама и Ерма, через Филадельфию и Сарды в Смирну, южный – на Эфес через Траллы и Магнезию. Игнатий поведен был северной дорогой и, После небольших остановок в Филадельфии и Сардах, прибыл в Смирну, ионийскую гавань, где имел более продолжительный отдых. Здесь он радушно и с почетом принят был епископом ТПполикарпом и смирнской Церковью и встретил делегатов от некоторых малоазийских Церквей, расположенных на южной дороге, которые, как видно, получили сообщение о его

путешествии и послали своих представителей выразить исповеднику свое почтение и сочувствие. Из Эфеса прибыл епископ Онисим с четырьмя клириками; из Магнезии – епископ Дамас и три клирика; из более отдаленных Тралл – один епископ Поливий. Этим представителям трех Церквей Игнатий вручил послания для их Церквей, с выражением благодарности за участие и увещаниями к единению и возможно тесной связи с епископом ввиду угрожающей опасности от еретиков. Отсюда же написано было особое послание к римской Церкви. Из Смирны Игнатий, может быть морем, направился в Троаду. Здесь посланные от антиохийской Церкви принесли ему радостное известие, что гонение на христиан в Антиохии прекратилось. В Троаде Игнатий написал послания к филиладельфийской и смирнской Церквам и к смирнскому епископу Поликарпу. Из Троады Игнатий морем достиг Неаполя и отсюда прошел в Филиппы. Филиппийская Церковь приняла его с трогательной любовью (Polycarpus, Ad Philipp. 1.1). С этого пункта относительно путешествия Игнатия могут быть только одни догадки. Вероятно, он прошел Македонию и Иллирию, в Диррахии (Эпидамне) или Аполлонии (на Адриатическом море) взшел на корабль и из Брундузия остальной путь до Рима совершил пешком. *Martyrium Colbertinum* передает, что, переплыв Адриатическое и Тирренское море, Игнатий хотел высадиться в ПUTEОЛАХ, чтобы прийти в Рим тем путем, каким шел ап. Павел; но сильный ветер воспрепятствовал этому, почему он вышел на сушу в римской Пристани. В Риме он был отдан на растерзание диким зверям и пострадал мученически в амфитеатре Флавия в присутствии властей и, может быть, самого гуманного императора Траяна.

Из представленного очерка ясно, как трудно получить цельный образ св. Игнатия ввиду отсутствия каких бы то ни было данных о происхождении его, обстоятельствах обращения в христианство, условиях деятельности; мы даже ничего не знаем о нем как епископе своей Церкви в мирное время ее существования. Непроницаемая тьма, окутывающая жизнь и деятельность св. Игнатия, только в конце прорезается ярким, хотя и мимолетным лучом. Если бы обстоятельства

мученичества не вывели Игнатия из неизвестности, то он, подобно своему предшественнику Еводию, остался бы для последующих поколений только именем и ничем более. Но внезапно озаренный конец его жизни показал его христианскому миру как выдающуюся определенную и живую личность, истинного отца Церкви, учителя и образец непоколебимой веры на все последующие времена.

Вопрос о посланиях св. Игнатия

В скором времени после пребывания Игнатия в Смирне, не имея еще точных сведений о подробностях постигших его в Риме страданий, Поликарп писал филиппийской Церкви: «Послания Игнатия, присланные им к нам, и другие, сколько их есть у нас, мы послали к вам, как вы просили; они приложены при этом самом послании. Вы можете получить из них великую пользу, ибо они содержат в себе веру, терпение и всякое назидание в Господе нашем» (13.2). Таково свидетельство современника, присутствовавшего, так сказать, при самом акте написания нескольких посланий, о литературной деятельности св. Игнатия. Объем этого первого собрания посланий точно не известен. Но сам Поликарп дает понять, что он не в состоянии был послать филиппийцам все послания Игнатия, какие он знал; можно во всяком случае думать, что в этом собрании не было Послания к римлянам. Более определенные указания на состав сборника св. Игнатия дает Евсевий, который располагает их по времени и по месту происхождения: «Быв в Смирне, где тогда находился Поликарп, – так пишет Евсевий, – он (Игнатий) написал одно послание Церкви эфесской, в котором упоминает о ее пастыре Онисиме, другое – к Церкви магнезийской, что при реке Меандре, в котором также говорит о епископе Дамасе, третье – к Церкви траллийской, над которой предстоятельствовавал, по его словам, Поливий; кроме того, написано им послание и к Церкви римской, которым он упрашивает римских христиан не удерживать его от мученической смерти и не лишать возжеленной надежды... Находясь уже за Смирной, в Троаде, он беседовал письменно с филадельфийцами, с Церковью смирнской и отдельно с предстоятелем ее Поликарпом» (Hist. eccl. III, 36.5–6, 10). Но сборник посланий Игнатия в том объеме, какой указан Евсеем, не сохранился. Когда началось печатание и собирание патристических произведений, то под именем Игнатиевых прежде всего напечатаны были (в Париже в 1495 г.) такие послания, о которых совершенно нет упоминаний в

древности, а именно – два послания к ап. Иоанну и одно к Пресвятой Деве Марии вместе с Ее ответным посланием. Но так как эти послания совершенно неизвестны древним писателям, написаны на латинском языке и не обнаруживают никаких признаков перевода их с греческого языка, то скоро исследователи их пришли к согласному заключению, что они являются произведением средневекового латинского писателя. В конце XV же в. и до половины XVI найден и издан был сначала латинский, а затем и греческий текст двенадцати посланий Игнатия, а именно: 1) к траллийцам, 2) к магнезийцам, 3) к тарсянам, 4) к филиппийцам, 5) к филадельфийцам, 6) к смирнянам, 7) к Поликарпу, 8) к антиохийцам, 9) к диакону Ирону, 10) к эфесянам, 11) к римлянам, 12) к Марии Кассобольской (Кастабольской? в Киликии), написанное в ответ на послание Марии К. к Игнатию. Таким образом, по сравнению с перечнем у Евсевия, прибавлено пять посланий. Одни признавали все опубликованные послания подлинными (преимущественно римско-католические богословы), другие (протестантские богословы) оспаривали подлинность или всех, или по крайней мере тех посланий, о которых нет упоминания у Евсевия; раздавались голоса, что спорные послания действительно написаны Игнатием, но не двенадцать, а только семь, перечисленных у Евсевия, и что найденный текст и этих посланий включает в себе позднейшие вставки.

Около середины XVII в. сделаны были новые весьма важные текстуальные находки. Англиканский архиепископ J. Ussher нашел два манускрипта: а) Cod. Caiensis в кембриджской библиотеке (ок. 1440 г.) и б) Cod. Montacutianus из частной библиотеки Rich. Montacutius'a, которые заключали латинский текст посланий Игнатия, отличный от известного в печати (в настоящее время сохранился только Cod. Caiensis). J. Ussher опубликовал найденный перевод (Oxford, 1644) и высказал надежду, что найден будет или греческий текст в флорентийской библиотеке, или сирийский перевод в римской библиотеке, соответствующий этому латинскому тексту. И в этом случае надежда не обманула его. Уже в 1646 г. I. Vossius на основании Флорентийской рукописи – Codex MediceoLaurentianus (XI в.)

опубликовал греческий текст посланий Игнатия, отличный от прежде изданного. В этом кодексе сначала помещены послания, названные у Евсевия, в таком порядке: 1) к смирнянам, 2) к Поликарпу, 3) к эфесянам, 4) к магнезийцам, 5) к филладельфийцам, 6) к траллийцам, – текст их представляет оригинал латинского перевода, найденного Ussher'ом, и короче прежде известного греческого, – затем следуют послания: 7) Марии Кассобольской к Игнатию, 8) ответ Игнатия Марии, 9) к тарсянам. После этого потеряно несколько листов, – вероятно, в рукописи были еще послания: 10) к антиохийцам и 11) к Ирону. А в *Martyrium Colbertinum* оказалось вставленным Послание к римлянам, тоже в неизвестном дотоле виде. Обнародование этого смешанного собрания окончательно установило объем и вид текста краткой греческой редакции в отличие от прежней пространной. Громадное большинство исследователей признало краткий текст семи посланий, поименованных у Евсевия, древнейшим, а остальные пять посланий пространной редакции – неподлинными. Но оставалось еще решить очень важный вопрос: семь посланий в краткой редакции представляют ли подлинное произведение Игнатия, или же и этот вид текста должно признать не изначальным, а позднейшей переработкой неизвестного оригинала? Большинство ученых признали подлинность краткой редакции, тогда как некоторые из протестантских исследователей продолжали искать первоначальный текст. И действительно, около середины XIX в. ожидания их как будто получили блестящее подтверждение: в сирийском монастыре Нитрии найдены были рукописи сирийского перевода трех посланий Игнатия – к Поликарпу, к эфесянам и к римлянам (VI–VIII вв.). Этот перевод значительно короче не только пространной, но и краткой греческой редакции. В 1845 г. этот текст с английским переводом был обнародован (Cureton'ом), причем издателем высказано убеждение, что этот текст представляет собой перевод подлинного произведения Игнатия и что краткая греческая редакция интерполирована в IV в. с целью обосновать древнейшими свидетельствами церковное учение о божестве Иисуса Христа и установившийся строй

церковной организации. Немало богословов увлеклось мыслью, что в XIX в. закончена работа, начатая на исходе XV в. изданием четырех посланий Игнатия, существующих только в латинском переводе: отправившись от позднейшего и не имеющего никакой цены и переходя ко все более древнему и подлинному материалу, наука, наконец, достигла самого начального пункта предания. Но критические исследования сирийского текста (Chr. Wordsworth, K. Hefele, Th. Zahn, Lightfoot) решительно доказали, что он представляет только извлечение из древнего полного сирийского перевода всех посланий. Цитаты и фрагменты ясно показывают, что раньше, чем возник краткий сирийский текст, существовал уже сирийский перевод краткой греческой редакции; с другой стороны, сам краткий сирийский текст в каждом из трех посланий более или менее ясно обнаруживает признаки извлечения. Отсутствие извлечений из остальных четырех посланий не заставляет непременно предполагать, что составитель этих извлечений не знал об их существовании. Доказательства этого рода были настолько неотразимы, что многие из прежних защитников первоначальности краткого сирийского текста отказались от своих положений.

Таким образом, в настоящее время послания св. Игнатия существуют в трех собраниях и в трех различных формах:

1) небольшое собрание, заключающее в себе в очень сокращенной форме только три послания – к Поликарпу, к ефесянам и римлянам в сирийском переводе;

2) собрание среднее, заключающее в форме более пространной три предыдущие послания и четыре других, а всего семь: к ефесянам, магнезийцам, траллийцам, римлянам, филиладельфийцам, смирнянам и к Поликарпу; это – так называемая *краткая греческая редакция*;

3) большое собрание, обнимающее в еще более пространной форме семь названных посланий и шесть других: послание Марии Кассобольской к Игнатию и послания Игнатия к Марии, к тарсянам, к антиохийцам, к Ирону и к филиппийцам; это – так называемая *пространная греческая редакция*.

Подлинность семи посланий св. Игнатия в краткой греческой редакции

Подлинность посланий св. Игнатия в краткой греческой редакции, как они даны в Cod. Mediceo-Laurentianus, после некоторых временных колебаний, вызванных опубликованием сирийского перевода, в настоящее время признается громадным большинством исследователей и утверждается на прочных основаниях.

Уже указано было свидетельство св. Поликарпа в его Послании к филиппийцам (13.2), из которого не только видно, что св. Игнатием написано было несколько посланий, но ясно намечены и прочные основания для верного сохранения и передачи их от одной Церкви другой и из поколения в поколение: св. Поликарп по собственному почину собирает послания св. Игнатия, филиппийская Церковь желает иметь у себя собрание всех посланий Игнатия и получает их от Поликарпа. Естественно предположить, что Поликарп собрал все послания, каких у него не было, и дополнительно отправил к филиппийцам; не менее естественно и то, что филиппийцы со своим желанием иметь послания св. Игнатия не были исключением среди других Церквей, может быть, также стремившихся иметь у себя послания, которые «содержат в себе веру, терпение и всякое назидание в Господе нашем» и из которых все христиане могли получить «великую пользу». Свидетельство Поликарпа настолько решительно, что противники подлинности посланий Игнатия вынуждены были отвергнуть послание Поликарпа как сплошную подделку или объявить его интерполированным в той части, которая дает свидетельство о посланиях Игнатия. Св. Иринея указывает на одно место из Послания к римлянам (4.1) в таких выражениях: «Так некто из наших, за свидетельство о Боге осужденный на съедение зверям, сказал: «Я пшеница Христова и буду измолот зубами зверей, чтобы мне оказаться чистым хлебом Божиим"» (Adv. haer. V, 28.4). Никто не оспаривает, что св. Иринея имеет в виду Игнатия. Ориген приводит места из Послания к римлянам

7.2 (Comment, in Cant. Cant. Prol.[, 2.36]) и из Послания к эфесянам [19.1] (Homil. in Luc. VI ²⁵⁴). Автором посланий он называет второго епископа Антиохии после Петра – Игнатия, который боролся против зверей в Риме во время преследований. Евсевий определенно утверждает, что, находясь в Смирне и в Троаде, Игнатий написал семь посланий, а из выписок, какие делает Евсевий из посланий к римлянам (сар. 5) и к смирнянам (3.1–2), видно, что он пользовался тем текстом, какой дан в краткой греческой редакции (Hist. eccl. III, 36.4 sq.). Таким образом, Евсевий имел семь посланий Игнатия в краткой греческой редакции как законченное целое; он ничего не знает и не слышал о других посланиях Игнатия, но в то же время не обнаруживает ни малейшего сомнения в подлинности названных им посланий. На его свидетельство должно смотреть как на вывод из истории предания относительно посланий Игнатия за весь предшествующий период.

После Евсевия места из посланий Игнатия приводят многие писатели: Афанасий Александрийский, Василий Великий, Ефрем Сирин, Иоанн Златоуст, Иероним, Феодорит Кирский, Геласий Римский, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Анастасий Синаит, Максим Исповедник, Андрей Критский, Иоанн Дамаскин и др. Но у всех этих писателей нельзя определить состава сборника посланий, которым они пользовались, и история его со времени Евсевия остается неизвестной, пока находки в XV-XVIII вв. не открыли, какая судьба в это время постигла послания.

Исключительная сила внешних доказательств не оспаривается, и против предания древности о происхождении посланий от Игнатия Антиохийского исследователи, отрицающие подлинность их, выставляют преимущественно так называемые внутренние основания, которые могут быть сведены к следующим положениям 1) Представляются невероятными обстоятельства мученичества св. Игнатия – его осуждения ad bestias при Траяне, отправления в Рим и путешествия туда:;) епископ, заключенный под стражу и осужденный на смерть, принимает друзей, свободно беседует с ними, отсутствующим пишет послания и направляется в Рим через Смирну, Троаду, Неаполь, Филиппы, Эпидамн – столь

длинным путем, при существовании кратчайшего – морем. 2) Отражающийся в посланиях образ антиохийского мученика обнаруживает неестественные, непонятные и недостоверные черты («аффектированное смирение», «ложный героизм мученичества»), так что в предполагаемом авторе посланий легко видеть вымышленную личность. 3) Планомерность в составлении посланий и их литературные особенности заставляют видеть в них произведение фальсификатора. 4) Во дни Игнатия ересь еще не имела такого значения и не достигла такого развития, какое предполагается посланиями. 5) Церковная организация на основании посланий предполагается на такой высоте развития, какой она достигла значительно позднее. Цель фальсификации указывается в намерении утвердить в малоазийских Церквах достоинство монархического епископата, а *terminus ad quem* – время Иринея, т. е. эпоха, когда католическое понятие о епископате можно видеть осуществленным во всех Церквах.

В связи с этим, как сказано, признается подложным и послание Поликарпа, в котором видят как бы препроводительное послание, предназначенное для облегчения приема фальсифицированных посланий Игнатия.

Но, во-первых, ни одно христианское произведение II в. (и мало других произведений древности) не засвидетельствовано так твердо, как послания Игнатия. В этом отношении исключительно выдающееся значение принадлежит посланию Поликарпа. 2) Главное возражение против послания Поликарпа основывается на том, что оно обязывает к признанию подлинности посланий Игнатия. 3) Послание Поликарпа непререкаемо засвидетельствовано учеником его Иринеем. 4) Все попытки представить послание Поликарпа как подлог неудачны и не достигают цели. 5) При такой силе исторического свидетельства только решительно неопровержимые внутренние основания могут поколебать уверенность в подлинности посланий. 6) Между тем все предполагаемые анахронизмы устраняются при свете беспристрастной критики. Наши знания о развитии церковной организации и церковного учения в эту раннюю эпоху истории Церкви не настолько подробны и

основательны, чтобы можно было сделать какие-нибудь решительные выводы относительно них чуть не по десятилетиям, и единственно правильным научным методом при таком положении дела может быть признан только тот, когда суждения о состоянии церковного учения и церковной организации извлекаются из первоисточников; между тем, здесь к наперед установленной схеме подгоняются литературные памятники. Без сомнения, в посланиях Игнатия монархическая организация христианских Церквей представляется всюду как факт, и с примечательной определенностью оттеняются три степени церковной иерархии. Но для половины II в. епископат засвидетельствован всюду как учреждение вполне установившееся, без признаков предшествующего развития в его сущности. И из содержания посланий Игнатия нельзя извлечь никаких указаний на препятствия или затруднения, на которые могло наталкиваться развитие епископата, на какую-нибудь борьбу, которая должна была предшествовать утверждению власти епископов над пресвитерами: епископат мыслится в посланиях как признанный и давний институт; его правомерность не подлежит никакому сомнению и не нуждается ни в каком обосновании или освещении.

Не может быть признана основательной отрицательной инстанцией против подлинности посланий Игнатия и борьба в них с еретиками. Послания опровергают иудаизм и докетизм. Этих ересей нельзя возвести к определенным именам и доказать степень развития их во время Игнатия из других ересеологических известий древности; но нельзя на этом основании доказывать и утверждать, что во дни Игнатия не существовало ересей в таком виде, как их предполагает полемика посланий, – это значило бы совершенно забывать о существенных пробелах в наших сведениях относительно древнейших ересей вообще и в особенности ранних стадий развития гностицизма. В посланиях нет следов полемики против сформировавшихся гностических систем маркионитов и валентиниан, и при непредубежденном исследовании опровергаемые в посланиях ереси легко могут быть поняты как

одна из промежуточных степеней между лжеучениями апостольского времени и ересями II в.

7) Что при Траяне христиане умирали мученической смертью – это исторический факт; не может вызывать никаких сомнений и то обстоятельство, что Игнатий осужден наместником в Антиохии *ad bestias*, так как такие осуждения засвидетельствованы уже Ермой (Vis. III, 2), а немного позднее встречаются даже многочисленные примеры их. Закон, запрещающий наместникам посылать осужденных *ex provincia in provincias*, был издан позднее. Для этой посылки тогда не требовалось и одобрения императора; а у врагов Игнатия могли быть специальные побуждения не допустить мученичества Игнатия в Антиохии и отправить его в Рим. Что касается обстоятельств путешествия, как они представляются на основании посланий, то прежде всего получает значение тот факт, что ц во второй половине II в., когда, по мнению противников подлинности посланий, подделка нашла прием у христиан, общие основания жизни в римском государстве не изменились радикально, и, однако, в это время такие обстоятельства уже не казались невероятными. Против такого рода возражений достаточно вспомнить, что ап. Павел в узах проповедовал Христа (Деян. 28: 16 [слл.], 30, 31), что весьма часто христиане имели доступ к мученикам и заключенным в темницах (cf. *Passio Perpetuae et Felicitatis* 3; 5; 16; Cyprian., *Epist.* 5, cap. 2; *Epist.* 15, cap. 1), что мученики в узах писали и получали послания (Cyprian., *Epist.* 10; *Epist.* 15; *Epist.* 17, cap. 3; Euseb., *Hist. eccl.* V, 3.4; VI, 11.5). Что касается пути, который совершил Игнатий, то несомненно, что можно было достигнуть Рима более прямой и краткой дорогой; но почему не предположить, что Игнатий прошел обычным военным путем римлян через Македонию, в особенности если не было случая отправить узника в Италию морем. Положение, которое предполагает Послание к римлянам, именно боязнь Игнатия, чтобы римские христиане не предприняли каких-либо шагов для освобождения его, объясняется предоставленным римскими законами правом подачи апелляции другими, даже против воли

осужденного; римские христиане могли воспользоваться этим законом по отношению к Игнатию, когда он еще был в пути.

8) Впечатления, получаемые от личности св. Игнатия, как она отражается в посланиях, – слишком ненадежный аргумент против подлинности посланий, так каку различных критиков они весьма различны: где одни видят признаки фальсификации, там другие находят печать подлинности и выражение истинной индивидуальности автора. Если находят неестественным чрезмерное возбуждение мученика и невероятной столь сильную жажду смерти, то не придают должного значения тому психологическому моменту, что нельзя вполне понять мыслей и чувств мученика, если не иметь его веры и надежды. Жажду мученического венца обнаруживают многие христиане его времени. Послание смирнской Церкви о мученической кончине Поликарпа прославляет тех, которые, выслушав смертный приговор языческих судей, с радостью и воодушевлением шли на смерть (Martyr. Polyc. 2), восхваляет Германика, который нарочно разъярил диких зверей, чтобы скорее умереть (сар. 3). Вообще же весь ход мученичества Игнатия, насколько он отразился в его посланиях, не противоречит законам и обычаям того времени.

9) Чрезвычайность положения, в котором находился Игнатий, должна была отразиться на тоне, языке и всем характере его посланий. Мы имеем в них непосредственное излияние его души, быструю смену чувств и мыслей и не должны требовать спокойного и последовательного развития одной определенной темы: недостаток времени, стремление в немногих словах сказать многое, возбуждение духа вследствие сознания близкой смерти – все это сообщало языку посланий Особый отпечаток. Но ввиду этого все особенности стиля, которые действительно многочисленны, могут быть правильно поняты и изъяснены только предположением подлинности посланий.

Большинство исследователей ставило вопрос о подлинности или неподлинности целого собрания семи посланий Игнатия, признавая этим самую тесную и неразрывную связь между ними. Но в последние десятилетия

XIX в. произведены новые опыты в решении вопроса о посланиях Игнатия путем отделения Послания к римлянам от остальных посланий. С одной стороны ²⁵⁵, считают подлинным только Послание к римлянам; с другой ²⁵⁶ – только Послание к римлянам признают подложным, а остальные шесть подлинными или, правильнее, более древними, написанными около 140–155 гг. при указанных в них обстоятельствах, но не епископом Игнатием, а Перегрином Протеем ²⁵⁷, прежде христианином, а потом киником, под именем Игнатия. Впрочем, допускается и действительная подлинность шести посланий ²⁵⁸. Вопрос заключается в том, есть ли действительные и достаточные основания настолько отделять Послание к римлянам от остальных посланий, чтобы искать для них различных авторов. Несомненно, что Послание к римлянам по содержанию резко отличается от всех прочих посланий: в нем нет речи ни об учении, ни о церковной организации, – св. Игнатий здесь всецело занят мыслью о предстоящем мученичестве. И это вполне понятно: с Церквями Малой Азии он или вошел в личное общение, или знаком был с состоянием их через уполномоченных от них, и потому он имел и поводы, и возможность говорить по вопросам внутренней жизни этих Церквей. С римскими христианами ему только предстояло еще видаться при заключении его жизненной драмы, которое скоро должно было совершиться в римском амфитеатре. Он или получил известие, или предполагал, что римская Церковь сделает попытку (посредством апелляции к императору) спасти его. Послание и написано им с целью предотвратить этот шаг. Но общий характер Послания к римлянам и язык его, вместе со свидетельствами о происхождении его от Игнатия, вполне оправдывают его историческую связь с собранием остальных посланий. Поэтому может быть речь только о подлинности или неподлинности всех семи посланий, известных Евсевию, а приведенные выше свидетельства и соображения дают несомненное право видеть в них подлинные произведения антиохийского епископа Игнатия и в высшей степени важное свидетельство о состоянии церковного учения и управления в первые годы II в.

Что касается пространной греческой редакции, то в настоящее время всеми признано, что в ней семь посланий интерполированы, а шесть – совершенно подложны. По мнению одних исследователей, полу-ариане, а по мнению других – аполлинаристы к концу IV в. составили последние в богословских интересах, чтобы, приписав их св. Игнатию, дать своим собственным доктринам авторитет великого имени. В то же время, когда они фабриковали пять псевдо-Игнатиевых посланий и послание Марии Кассобольской, они обильно интерполировали семь других посланий: автор шести подложных посланий один и тот же, что и интерполятор подлинных посланий св. Игнатия.

Манускрипты и переводы посланий св. Игнатия

Греческий текст семи подлинных посланий св. Игнатия сохранился только в двух рукописях: один – знаменитый флорентийский Codex Mediceo-Laurentianus XI в. содержит шесть посланий, написанных к малоазийским Церквам и к Поликарпу; другой – парижский (Национальной библиотеки), тоже XI в.²⁵⁹, включает мученические акты св. Игнатия – Martyrium Colbertinum, в которые вставлено Послание Игнатия к римлянам. Есть еще два манускрипта в Риме – Casatanensis и Barberinus, но они представляют собой позднейшие (XV в.) копии кодекса Mediceo-Laurentianus и потому не имеют самостоятельного значения. Таким образом, ни одно из семи посланий не дошло до нас хотя бы в двух манускриптах: для каждого послания мы имеем в своем распоряжении только один греческий манускрипт²⁶⁰.

Кроме сирийского перевода в сокращенной форме, сохранились несколько кратких фрагментов сирийского перевода (IV в.) краткой греческой редакции, а Послание к римлянам вставлено в сирийский перевод мученических актов св. Игнатия. Существует армянский перевод, может быть, V в., сделанный с сирийского; он напечатан был впервые в Константинополе в 1783 г., а потом воспроизведен Petermann'ом в его издании посланий Игнатия в 1849 г. Сохранился также латинский перевод, сделанный в Англии около половины XIII в., открытый Ussher'ом и опубликованный им в Оксфорде в 1644 г. Этот перевод, очень буквальный и благодаря этому весьма важный для критики, сделан был по греческому тексту, значительно отличающемуся от текста обоих существующих манускриптов. Отметим, наконец, коптский перевод Послания к смирнянам.

Естественно, что при таком состоянии рукописных данных текст посланий св. Игнатия далеко еще не установлен в окончательном виде; чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить новейшие научные издания Th. Zahn'a, Funk'a, Lightfoot'a, Hilgenfeld'a.

Содержание посланий св. Игнатия

Послание к эфесянам. Среди многочисленных депутаций, которые Церкви Малой Азии послали к св. Игнатию, была и эфесская, состоящая из епископа Онисима и нескольких клириков. Св. Игнатий в своем послании благодарит эфесян за «родственное дело» в отношении к нему, говорит, что в лице Онисима и прочих мужей он принял их самих и желает, чтобы они были утверждены в одном духе и в одних мыслях и повиновались епископу и пресвитерству (сар. 1–2). К такому увещанию он побуждается только любовью, а не каким-либо сознанием своегазначения (сар. 3). Их знаменитое и достойное Бога пресвитерство так согласно с епископом, как струны в цитре; и они должны составить из себя все до одного хор, чтобы согласно, настроенные в единомыслии, дружно начав песнь Богу, единогласно петь ее Отцу через Иисуса Христа (сар. 4). Кто не внутри жертвенника, тот лишает себя хлеба Божия; если молитва двоих имеет великую силу, то сколько сильнее молитва епископа и целой Церкви? Поэтому кто не ходит в общее собрание, тот уже возгордился и сам осудил себя (сар. 5). На епископа должно смотреть как на Самого Господа. Впрочем, сам Онисим чрезвычайно хвалит благочинное поведение эфесян, что все они живут сообразно с истиной и что среди них нет никакой ереси (сар. 6). Св. Игнатий увещает остерегаться обольщений еретиков, которых можно узнать по плодам их поведения (сар. 7–8). Он знает, что некоторые приходили к ним со злым учением, но что они не позволили им рассеивать его между ними, заградив слух свой. Игнатий восхваляет их за это и радуется, что удостоился письменно беседовать с ними (сар. 9). Он убеждает их непрестанно молиться за неверующих и заблуждающихся – есть еще надежда покаяния, и они могут прийти к Богу. «Дайте им научиться по крайней мере из дел ваших», – говорит он эфесянам и увещает их обнаруживать в отношении к ним кротость и смиренномудрие (сар. 10). Должно стыдиться и страшиться Божественного долготерпения, чтобы оно не послужило нам в осуждение, должно всеми силами

стремиться к тому, чтобы обрестись во Христе Иисусе для истинной жизни и чтобы без Него ничего не было у них (сар. 11). Св. Игнатий не забывает, в каких отношениях эфесяне стояли к апостолам, что они сотаинники Павла освященного (сар. 12). Эфесяне должны чаще сббцаться для Евхаристии, этим достигается победа над силами сатаны и единомыслием веры разрушаются его гибельные дела (сар. 13). Эфесяне сами знают, что это так, если имеют совершенную веру и любовь, которые суть начало и конец жизни; все прочее, относящееся к добродетели, происходит от них. Как дерево познается по своему плоду, так и те, кто исповедуют себя христианами, обнаруживаются по делам своим (сар. 14). Не словами только, но и молчанием можно исповедовать Бога: ничто не сокрыто от Господа (сар. 15). Еретики же будут наказаны огнем неугасимым, равно как и те, которые слушают их (сар. 16). Поэтому должно избегать учения князя века сего и не погибать безрассудно, не признавая того дара, который истинно послал Господь (сар. 17). Для верующих спасение и вечная жизнь в Кресте (сар. 18). От князя века сего сокрыты были таинства спасения, но они открылись миру, когда Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни, и с того времени стали разрываться все узы зла и неведения (сар. 19). Св. Игнатий обещает, если будет на то воля Божия, в другом послании раскрыть эфесянам только что начатое учение о домостроительстве относительно нового человека – Иисуса Христа (сар. 20); в заключение просит поминать его и молиться за сирийскую Церковь (сар. 21).

Послание к магнезийцам. Из Магнезии, на Меандре, прибыл в Смирну епископ Дамас с двумя пресвитерами и диаконом, чтобы приветствовать св. Игнатия от лица магнезийской Церкви. Через Дамаса Игнатий послал магнезийцам послание. В начале он хвалит любовь магнезийцев, отражение которой он видел в их епископе, пресвитерах и диаконе, благоговейном и повинующемся (сар. 1–2). Он убеждает магнезийцев не пренебрегать молодостью епископа и оказывать ему всякое уважение, следуя примеру пресвитеров, потому что честь менее относится к епископу

видимому, чем Невидимому (сар. 3). Не нужно уподобляться тем, которые на словах признают епископа, а делают все без него [(сар. 4)]. Как неверующие имеют на себе собственный образ – образ мира сего, так верующие в любви имеют образ Бога Отца через Иисуса Христа. Если мы через Него не готовы умереть по образу страдания Его, то жизни Его нет в нас (сар. 5)'. Этот внутренний образ внешне должен обнаруживаться в подчинении и единении с епископом: епископ председательствует на место Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, диаконам вверено служение Иисуса Христа. Поэтому все, вступив в сожителство с Богом, должны уважать друг друга, любить друг друга во Иисусе Христе, быть в единении с епископом и предстоящими (сар. 6). Как Господь без Отца, по Своему единению с Ним, ничего не делал ни Сам Собою, ни через апостолов, так и верующие не должны ничего делать без епископа и пресвитеров. Не может выйти ничего похвального, если будут делать сами по себе, без епископа: в общем собрании да будет одна молитва, одно прошение, один ум, одна надежда в любви и в радости непорочной. «Един Иисус Христос, и лучше Его нет ничего; поэтому все вы составляйте из себя как бы один храм Божий, как бы один жертвенник, как бы одного Иисуса Христа, Который исшел от единого Отца, и в Едином пребывает, и к Нему Единому отшел» (сар. 7). Св. Игнатий вслед за этим предостерегает магнезийцев против ереси иудействующих. Уже пророки Ветхого Завета жили верой в Иисуса Христа, Сына вечного Бога, и возлагали свою надежду на Него, а не на закон, – как же можно теперь, в Новом Завете, отказываться от Иисуса Христа, возродившего нас духовно, и жить по-иудейски (сар. 8–10)? Он пишет не для того, чтобы обличать их, но чтобы предостеречь тех, с которыми он недостоин быть сравниваемым (сар. 11–12). Послание заканчивается увещанием утвердиться в вере и единении и молиться за него и за сирийскую Церковь (сар. 13–15).

Послание к траллийцам. Епископ Тралл, в Лидии, Полйвий, также был в числе пришедших в Смирну ради св. Игнатия от лица своей Церкви. В послании, которое св. Игнатий вручил ему для его паствы, он хвалит дух единения и чистоты траллийцев

(сар. 1) и убеждает их ничего не делать без епископа, повиноваться пресвитерству как апостолам Иисуса Христа и всячески угождать диаконам, служителям таинств, ибо они не слуги яств и питий, но слуги Церкви Божией (сар. 2). Без них нет Церкви (сар. 3). Но св. Игнатий воздерживается от продолжения наставлений, во-первых, потому, что считает необходимым смиряться, чтобы не погибнуть от тщеславия (сар. 4); во-вторых, разумея много о Боге и имея возможность писать о небесном, он опасается, чтобы им, еще младенцам, не нанести вреда (сар. 5). Св. Игнатий убеждает траллийцев питаться только христианской пищей и отвращаться от ереси. К яду своего учения еретики примешивают Иисуса Христа, чем и приобретают к себе доверие, но они подают отраву в подслащенном вине; не знающий охотно принимает ее и вместе с пагубным удовольствием – смерть (сар. 6). Единственным противоядием против еретических обольщений является преданность Богу, Иисусу Христу, епископу и апостольским заповедям. «Кто внутри алтаря, тот чист, а кто вне его, тот нечист, т. е. кто делает что-нибудь без епископа, пресвитера и диакона, тот нечист совестью» (сар. 7). Св. Игнатий не знает ничего подобного у них, но предостерегает их (сар. 8). Траллийцы не должны внимать тем, которые не учат об истинно воплотившемся Иисусе Христе (сар. 9) и говорят, что Он пострадал призрачно. Если бы это было так, то были бы бесполезны Его узы, страдания и смерть, и единение, которое Бог установил между Собой и человеком через Иисуса Христа, было бы разрушено (сар. 10–11). Остальная часть содержит приветствие, увещание к единению и любви, к повиновению епископу и к молитве за сирийскую Церковь (сар. 12–13).

Послание к римлянам. Повод к написанию Послания к римлянам был совершенно иной, чем остальных посланий. Игнатий или получил какие-нибудь известия, или имел серьезные основания предполагать, что римские христиане, воодушевленные желанием сохранить жизнь его, примут меры для освобождения его от смерти. Он убеждает их не делать никаких попыток в этом направлении. Послание выражает горячее желание св. Игнатия быть соединенным со Христом и

пожертвованием своей жизни доказать всю силу любви к Спасителю. После приветствия св. Игнатий выражает радость, что увидит их; связанный за Христа, он надеется приветствовать их. «Боюсь, – продолжает он, – вашей любви, чтобы она не повредила мне, потому что вам легко то, что хотите сделать, а мне трудно достигнуть Бога, если вы пожалеете меня» (сар. 1). «Если вы будете молчать обо мне, я буду Божиим, если же окажете любовь плоти моей, то я должен буду снова вступить на попрание. Не делайте для меня ничего более, как чтобы я был заклан Богу теперь, когда жертвенник уже готов, и тогда составьте любовью хор и воспойте Отцу во Христе Иисусе, что Бог удостоил епископа Сирии призвать с Востока на Запад. Прекрасно мне закатиться от мира к Богу, чтобы в Нем мне воссиять» (сар. 2). Св. Игнатий просит молитв римских христиан о даровании ему сил для мученического подвига (сар. 3). И далее опять умоляет их не оказывать ему неблагоприятной любви. «Оставьте меня быть пищей зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измельют меня зубы зверей, чтобы я сделался чистым хлебом Христовым. Лучше приласкайте [(κοῦσθε)] ²⁶¹ этих зверей, чтобы они сделались гробом моим и ничего не оставили от моего тела, дабы по смерти не быть мне кому-либо в тягость. Тогда я буду поистине учеником Христа, когда даже тела моего мир не будет видеть. Молитесь обо мне Христу, чтобы я посредством этих орудий сделался жертвой Богу» (сар. 4). Уже на пути из Сирии до Рима, на суше и на море, ночью и днем он борется со зверями, будучи связан с десятью леопардами, т. е. воинами. «О, если бы не лишиться мне приготовленных для меня зверей. Молюсь, чтобы они с жадностью бросились на меня. Я заманю [(κοῦσθε)] их, чтобы они тотчас же пожрали меня, а не так, как они некоторых побоялись и не тронули. Если же добровольно не захотят, я их принужу... Ни видимое, ни невидимое – ничто не удержит меня прийти к Иисусу Христу. Огонь и крест, толпы зверей, рассечения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки диавола придут на меня – только бы достигнуть мне Христа» (сар. 5). «Никакой пользы не принесут мне

удовольствия мира, ни царства века сего. Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всей землей. Его ищу, за нас умершего, Его желаю, за нас воскресшего» (сар. 6); «Если бы даже лично стал я просить вас, не слушайте меня; верьте больше тому, о чем пишу вам. Живой пишу вам, горя желанием умереть. Моя любовь распялась и нет во мне огня, любящего вещество, но вода живая, говорящая во мне, вызывает мне изнутри: «иди к Отцу"» (сар. 7). В заключение св. Игнатий еще раз просит римских христиан молиться, чтобы исполнилось его желание, и поминать в своей молитве сирийскую Церковь, в которой вместо него пастырем Бог (сар. 8–9). Послание написано из Смирны и послано через эфесян за девять дней до сентябрьских календ (т. е. 23 августа) (сар. 10).

Послание к филадельфийцам. Во время пути из Смирны в Троаду Игнатий получил известие, что гонение в Антиохии прекратилось и мир в Церкви восстановлен. Под впечатлением этой радостной вести им написаны из Троады послания к филадельфийцам, смирнянам и Поликарпу.

В Послании к филадельфийцам св. Игнатий отмечает выдающиеся достоинства их епископа (сар. 1) и убеждает быть в единении с ним, избегать волков, пленяющих души идущих путем Божиим (сар. 2), остерегаться вводящих раскол (сар. 3), иметь одну Евхаристию (сар. 4), любить не только апостолов, но и пророков (сар. 5), и не слушать тех, которые проповедуют иудейство (сар. 6). Уже в то время, когда лично обращался к филадельфийцами, Игнатий увещал их, чтобы они повиновались епископу и избегали разделений, увещал по внушению Духа (сар. 7). Где разделение и гнев, там Бог не обитает; но кающимся Господь прощает, если они возвращаются к единению Божию и к собору епископа. Св. Игнатий умоляет ничего не делать по любопрению, а по учению Христову. Против требований подтверждать Евангелия писаниями Игнатий говорит: «Для меня древнее – Иисус Христос; непреложно древнее – Крест Его, Его смерть и воскресение, и вера через Него» (сар. 8). Ветхий Завет хорош, но Евангелие имеет нечто превосходнейшее: это пришествие Господа нашего Иисуса Христа, Его страдание и воскресение (сар. 9). В заключение св.

Игнатий просит послать к антиохийцам диакона, чтобы сорадоваться с ними по поводу прекращения гонений, и благодарит, что они хорошо приняли его спутников (сар. 10–11).

Послание к смирнянам. Оно является наиболее примечательным как по стилю, так и по содержанию. Во время своего пребывания в Смирне Игнатий хорошо узнал истинное положение этой Церкви и теперь пишет смирнянам послание, отвечающее их духовным нуждам. В начале он раскрывает православное учение о воплощении Сына Божия в противоположность докетическому. Он славит Господа за их совершенную веру в Него, Который истинно воплотился, пострадал и воскрес (сар. 1). Все это Он претерпел ради нас, чтобы мы спаслись, и пострадал истинно, как истинно и воскрес (сар. 2), и по воскресении был и есть во плоти (сар. 3). Св. Игнатий убеждает смирнян остерегаться еретиков и только молиться за них. Если же Господь совершил все призрачно, то призрачны и страдания самого Игнатия (сар. 4). Кто отвергает Христа, тот отвергнут и от Него и сам носит в себе смерть (сар. 5). Даже ангелы, если бы они не веровали в кровь Христову, подлежат суду. У еретиков же и в делах не обнаруживается верности христианскому учению: у них нет попечения о любви, ни о вдове, ни о сироте, ни о притесняемых, ни об узнике, ни об алчущем или жаждущем (сар. 6). Еретики удаляются от Евхаристии и молитвы – должно удаляться от них (сар. 7) и без епископа не делать ничего, относящегося к Церкви: «Только та Евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и католическая Церковь» (сар. 8). Прекрасное дело – знать Бога и епископа. Почитающий епископа почтен Богом, делающий что-нибудь без ведома епископа служит диаволу. За любовь, оказанную ему и спутникам его, св. Игнатий призывает на смирнян обильную благодать (сар. 9–10) и в заключение просит отправить посла в Антиохию приветствовать тамошнюю Церковь с восстановлением мира и передает приветствия от окружающих его в Троаде (сар. 11–13).

Послание к Поликарпу, епископу Смирнскому. Это послание было последним по времени посланием св. Игнатия. Он хотел написать еще и другим Церквам, но «по причине внезапного, по воле начальства, отплытия из Троады в Неаполь» не мог осуществить своего желания; поэтому он поручил Поликарпу, епископу Смирнскому, вместо него написать ближайшим Церквам (сар. 8). Первые главы послания (1–5) содержат советы и наставления Поликарпу относительно управления Церковью; к ним присоединено несколько наставлений к самой пастве (сар. 6). Затем он снова просит смирнян и епископа Поликарпа послать в Антиохию [кого-нибудь] с приветствием антиохийской Церкви по случаю восстановления мира (сар. 7). Наконец, просит Поликарпа, чтобы он посредством писем побудил к тому и ближайшие Церкви (сар. 8).

Анализ содержания посланий св. Игнатия

Семь посланий св. Игнатия представляют собой наиболее примечательный памятник из послеапостольского периода как по значению их свидетельств относительно состояния учения и дисциплины в малоазийских Церквах, так и по живому изображению в них поразительно сильной и оригинальной личности их автора. Стиль посланий не может быть назван простым, так как требуется значительное напряжение, прежде чем читатель получит уверенность, что он правильно постиг изложенные в них мысли. Вероятно, это зависит от того, что послания написаны в большой поспешности, может быть, на глазах нетерпеливых солдат; почему нераскрытые, незаконченные мысли, без надлежащего разнообразия как в содержании, так и в выражении, встречаются в каждом почти послании. Написанные во время путешествия и при неблагоприятных условиях, эти послания и по самому замыслу не имели в виду формулировать церковное учение и не представляют собой трактатов на определенные темы: автор их стремится в кратких выразительных чертах, в нескольких положениях обнять все, что по требованию обстоятельств религиозной жизни малоазийских христиан он считает необходимым на своем последнем пути напомнить им. Поэтому хотя бесспорно, что из всех мужей апостольских св. Игнатий в своих посланиях раскрывает наиболее глубокие воззрения, которые являются не простым отголоском того, во что веровали вокруг него, но обнаруживают следы личного размышления и рационально обоснованного убеждения, однако напрасно было бы искать у него полной богословской системы. Его послания – случайные произведения, содержание которых определялось положением, в каком он сам находился, состоянием Церквей, к которым обращался, характером тех заблуждений, против которых он боролся.

Фактическое состояние малоазийских Церквей внушало антиохийскому пастырю серьезные опасения насчет будущего благосостояния их; тревога вызывалась лжеучителями,

проникшими в эти Церкви и угрожавшими им печальными разделениями; поэтому полемика против лжеучителей в посланиях св. Игнатия выступает на первый план и составляет главный их интерес.

Носители лжеучения суть странствующие лжебратья, которые называют себя христианами, под этим именем находят доступ к Церкви и потом тайно всевают злое семя ереси. Из тех указаний, которые Игнатий дает относительно угрожающих от них обольщений, можно заключать, что частные собрания были обычным местом, где еретики, пользуясь искусством речи ([cf.] Ad Ephes. 15.1), приобретали приверженцев; вероятно, в этих собраниях лжеучители выступали с притязаниями на обладание Духом. О числе и успехах лжеучителей Игнатий не говорит ничего определенного. Но из посланий св. Игнатия достаточно ясно, что в Церквях, которые составились из очень подвижного населения малоазийских городов, проникшие лжеучители скоро нашли удобную для себя почву. Малоазийские христиане, которые от самого основания своих Церквей распадались на малые крути, не могли в своих собраниях оказать решительного противодействия наступающим на них еретикам, образовывали в некоторых местах отдельные общества, крестили и совершали Евхаристию, причем, конечно, не могло быть и речи о каком-нибудь контроле.

Полемика св. Игнатия ясно направляется против ложной христологии и против иудаизма. Материал для характеристики опровергаемой Игнатием христологии дают послания к эфесянам, траллийцам и смирнянам. По указаниям этих трех посланий христология лжеучителей оказывается настоящим докетизмом: они совершенно уничтожали человеческую природу Христа. По их учению, Христос имел только кажущееся тело. Он истинно не родился и не крестился, не проводил истинно земной жизни с ее телесными функциями, и прежде всего, Он истинно не страдал и истинно телесно не воскрес (см. особ. Ad Ephes. 18; Ad Trail. 9; 10; Ad Smyrn. 3).

Наряду с докетизмом Игнатий не менее ясно опровергает еретическое направление, которое возбуждало общество к принятию иудейства. Полемика против этого направления

заклучается в посланиях к магнезийцам (сар. 8–11) и филиладельфийцам (сар. 5–9). Опровергаемое учение Игнатий называет «иудейством» (Ad Magnes. 8.1; 10.3; Ad Philadelph. 6.1), определяя этим сущность и отличительный характер лжеучения. Представители и проповедники лжеучения хотят возложить христианам на выю иудейский закон, иудейский образ жизни, хотят навязать им старые бесполезные басни (Ad Magnes. 8.1) хотят убедить их субботствовать (Ad Magnes. 9.1). В собраниях они выступают со Священным Писанием в руках и на основании пользующихся большим уважением и у христиан свитков доказывают правильность и необходимость иудейского образа жизни. Из посланий неясно только, в какой собственно степени противники хотели возложить на христиан иго закона. Игнатий, по меньшей мере, предполагает (Ad Philadelph. 6.1), что иудаистическая проповедь могла исходить даже от необрезанных: следовательно, обрезание не было непременно условием для вступления в еретическое общество. Но тогда нельзя уже было ставить требования об исполнении всего закона, а только о принятии отдельных частей его. К сожалению, нет возможности определить, какой выбор делали лжеучители: послания не дают никакого материала для ответа на этот вопрос. Трудно также решить, в каком отношении стояли между собой докетическое и иудаистическое заблуждения – было ли здесь два различных лжеучения или только две стороны одной ереси. Но так как послания к эфесянам, траллийцам и смирнянам содержат только антидокетическую полемику, то, если даже признать доказанным, что антииудаистическая полемика посланий к магнезийцам и к филиладельфийцам соединяется с антидокетической полемикой и что, следовательно, иудаистическое заблуждение приняло своего рода докетический отпечаток, из этого нельзя делать бесспорного вывода, будто такое же двухстороннее лжеучение и одно только оно было и в других малоазийских городах – Эфесе, Траллах и Смирне.

Ввиду тревожного состояния малоазийских Церквей, св. Игнатий возвышает свой голос: он дает верующим теоретические наставления, чтобы они могли различать

лжеучителей и противодействовать им. Против пагубного лжеучения докетов и иудаистов, разрушающих истинную веру и Церковь, св. Игнатий ясно и настойчиво излагает начала истинного богопознания, которое для него дано в Лице исторического Христа.

Иисус Христос занимает центральное место в мыслях и чувствах антиохийского епископа. Все его желания сводятся к одному: «Его ищу, за нас умершего Его хочу, за нас воскресшего» (Ad Roman. 6 ¹). «Ни видимое, ни невидимое – ничто не удержит меня прийти к Иисусу Христу. Огонь и крест, толпы зверей, рассечения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки диавола придут на меня – только бы достигнуть мне Иисуса Христа» (Ad Roman. 5 ³). Со всей ревностью он восклицает против еретиков: «Какую пользу приносят мне те, которые меня хвалят, а Господа моего поносят?» [(Ad Smyrn. 5.2)]. Против всяких ссылок на «древнее» (ἀρχαῖα) Ветхого Завета у него один ответ: «Для меня древнее – Иисус Христос» (Ad Philadelph. 8 ²). Он наша жизнь – «Как можем мы жить без Него?» (Ad Magnes. 9.2). С точки зрения центрального значения исторической личности Господа должно рассматривать все изречения Игнатия, так как и для него самого отсюда вытекает все его христианское познание. Здесь имеет свой корень его священный гнев против лжеучителей и его жажда мученичества.

В кратких чертах учение Игнатия о Лице Иисуса Христа сводится к следующим положениям. Христос есть Бог – «Бог наш», «Бог мой» (Ad Ephes. Praescr.; 18.2; Ad Roman. Praescr.; 3.3; 6.3; Ad Polycarp. 8.3), единый Сын Отца (Ad Roman. Praescr.) и Господь (Ad Polycarp. 1.2). Прежде веков Он был у Отца (Ad Magnes. 6.1) и в конце дней явился во плоти как Откровение единого Бога Отца (Ad Magnes. 8.2; Ad Roman. 8.2). Все новозаветное спасение основывается на том, что Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни (Ad Ephes. 19.3). Воплотившийся – совершенный человек (Ad Smyrn. 4.2). Игнатий особенно усиленно выдвигает реальность всей земной деятельности Иисуса Христа и отдельных частей ее часто употребляемым термином «истинно» (ἀληθώς: Ad Smyrn. 1; 2;

Ad Trail. 9; [cf.] 10; [cf.] Ad Polycarp. 3.2). Совершив Свое земное дело, Он опять пребывает у Отца (Ad Roman. 3.3). Но и по Своем воскресении Он, хотя духовно соединен со Отцом, пребывает во плоти (Ad Smyrn. 3.1).

Этот двойной ряд изречений Игнатий соединяет вместе. Христос есть Бог и человек: «Един есть Врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный, во плоти явившийся Бог, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, прежде подверженный страданию, а потом не подверженный, Господь наш Иисус Христос» (Ad Ephes. 7.2; cf. 18.2; Ad Smyrn. 1.1). Таким образом, по одной стороне Он – нерожденный (ἀγέννητος), но по плоти Он произошел из рода Давидова, родившись по воле Божией от Девы Марии ([Ad Smyrn. 1.1; cf. Ad Trail. 9.1; Ad Ephes.] 19.1): по устройению Божию «зачат был Марией из семени Давида, но от Духа Святого» (Ad Ephes. 18.2). «Будучи Сыном Божиим по воле и силе Божией, Он истинно родился от Девы» (Ad Smyrn. 1.1), ел и пил, истинно был осужден при Понтии Пилате, истинно был распят и умер, истинно воскрес из мертвых (Ad Trail. 9). В силу двоякого происхождения Его исторического существования, Он – Сын человеческий и Сын Божий; поэтому Он – новый человек (Ad Ephes. 20).

Сын Божий соделался человеком, чтобы открыть людям Бога. Его явление само по себе есть Откровение Бога: Он есть вечное Слово Божие, происшедшее из прежнего молчания ²⁶² (Ad Magnes. 8.2), неложные уста, которыми истинно глаголал Отец (Ad Roman. 8.2), мысль Божия (του Πατρός ἡ γνώμη: Ad Ephes. 3.2), сделавшаяся познаваемой. Таким образом, в религиозном созерцании во плоти пришедший Сын Божий представляется в Его непосредственном единении с Отцом, причем св. Игнатий не боится употреблять даже такие выражения, как «кровь Бога» (Ad Ephes. 1.1) и «страдания Бога» (Ad Roman. 6.3). Сам по Себе бесстрастный, Он ради нас подвергся страданию. В воплощении и смерти Господа – разрушение смерти; в смерти Его воссияла наша жизнь, и через это таинство мы получили начало веры (Ad Magnes. 9.1–2). Вера в Его смерть избавляет от смерти (Ad Trail. 2.1). В смерти

и воскресении Христа концентрируется все дело спасения (Ad Philadelph. Praescr.). Следовательно, Его страдание имеет целью и производит наше спасение и мир (Ad Smyrn. 2; 7.1). Христос есть наша жизнь не потому только, что Он даровал нам бессмертие, но и потому, что Своим духом Он обитает в верующих как сила новой жизни (Ad Ephes. 15.3; Ad Magnes. 8[–9]; 14; Ad Roman. 6.3). Соответственно с этим христиане называются богоносцами, храмоносцами, христоносцами, святоносцами (Ad Ephes. 9.2); они суть храм, в котором обитают Бог и Христос (Ad Ephes. 15.3; Ad Philadelph. 7.2).

Но для св. Игнатия ясно было, что, по состоянию малоазийских Церквей, недостаточно изложить и утвердить важнейшие основы христианского учения – необходимо было указать средства для сохранения самой веры и обеспечения единства верующих против иудаизма и ереси, при нападках язычников извне и при сбытой склонности малоазийских христиан к разделению. Поэтому св. Игнатий почти с такой же настойчивостью, как и учение о Лице Иисуса Христа, раскрывает учение о христианской Церкви.

У св. Игнатия в первый раз употреблено выражение ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (Ad Smyrn. 8.2) в смысле вселенской Церкви в противоположность частным Церквам; в других местах он говорит просто об ἐκκλησία (Ad Smyrn. 1.2; Ad Polycarp. 7.1; Ad Philadelph. 5.1; 9.1; Ad Ephes. 17.1; 5.1). Эта католическая Церковь всюду там, где Иисус Христос (Ad Smyrn. 8.1²). Христос или Бог – ее епископ (Ad Roman. 9.1); Христос Сам обитает в составленном из верующих как между иудеями, так и язычниками едином теле Церкви Своей (Ad Smyrn. 1.2). Членами этой католической Церкви являются все христиане как члены Христа (Ad Trail. 11.2; Ad Ephes. 4.2). Всех их соединяет в католическую Церковь одна, исповедуемая всеми, вера, общее имя христиан, общая надежда (Ad Ephes. 1.2), единый Бог, явивший Себя через Иисуса Христа, Сына Своего (Ad Magnes. 8.2), единый Иисус Христос (Ad Magnes. 7.2), Крест Христа, как знамение, вокруг которого собираются в единое тело все святые и верные из иудеев и язычников (Ad Smyrn. 1.2), исторически совершившееся дело спасения, которое

продолжает жить в вере Церкви и в спасительных плодах для верующих, установления Христа и апостолов, которые всюду соблюдаются в Церкви, и прежде всего невидимое обитание Христа. Эта католическая Церковь, к которой принадлежат следующие друг за другом поколения христианства и даже ветхозаветные праведники (cf. Ad Philadelph. 9), по своему существу и существенным элементам невидима. Несмотря, однако, на это отсутствие внешнего выражения ее совокупности и единства, единство это существенно: глава и члены, Христос и Церковь неотделимы друг от друга, и Сам Бог обещает верующим единение (Ad Trail. 11). Единство Церкви и сама католическая Церковь находит видимое проявление в отдельных Церквях. В противоположность католической Церкви, не имеющей видимой организации, поместная Церковь с внешней стороны представляется земным человеческим обществом. Но она есть Церковь, и в ней обитает Христос; а если там, где Христос – католическая Церковь, то она отображается и в каждой поместной Церкви, невидимое – в видимом, вселенское – в частном.

Св. Игнатий не имел повода говорить подробно о правильных формах церковной организации, так как те же три степени – епископа, пресвитера и диакона, какие были в родной антиохийской Церкви, – он находил и в малоазийских Церквях; в них совершенно не было никакой оппозиции против какой-нибудь из этих степеней, не видно следов различия во мнениях относительно разграничения полномочий каждой степени, не было возражений и вообще против наличной церковной организации. Поэтому не было повода говорить о необходимости, Божественном праве или различных правах и обязанностях церковных должностей. Только практически организация местных Церквей не представляла такого единства вокруг естественного руководителя церковной жизни – епископа, какого требовало положение малоазийских Церквей ввиду угрожающей опасности от еретиков. Ввиду этого совершенно естественно, если св. Игнатий настойчиво внушает, что нет ничего лучше мира или единства (Ad Ephes. 13). Единение миа и любви – нормальное состояние, которое он желает видеть во

всех Церквах. Всякое нарушение единства препятствует действительному обитанию Бога в Церкви, в разделении – начало всяких зол (Ad Philadelph. 8; Ad Smyrn. 7). Поэтому св. Игнатий дает простое правило для практического поведения, предписание, которое каждый из верующих может исполнить: твердо держитесь епископа, пресвитеров и диаконов и ничего не делайте без епископа; они должны взять на себя отвращение опасностей от лжеучителей, и простой христианин не должен делать ничего больше, как держаться стоящих во главе Церкви авторитетов и прежде всего епископов. Игнатий неустанно старается запечатлеть в умах и сердцах верующих такого рода наставления: «Надлежит вам согласоваться с мыслью епископа, что вы и делаете. И ваше знаменитое, достойное Бога пресвитерство так согласно с епископом, как струны в цитре... Составляйте же из себя вы все до одного хор, чтобы, согласно настроенные в единомыслии, дружно начав песнь Богу, вы единогласно пели ее Отцу через Иисуса Христа» (Ad Ephes. 4.1–2; cf. 6.1; Ad Magnes. 6.1; Ad Trail. 3.1). «Чада света и истины, бегайте разделения и злых учений, но где пастырь, туда и вы, как овцы, идите» (Ad Philadelph. 2.1). «Все последуйте епископу, как Иисус Христос – Отцу, а пресвитерству, как апостолам; диаконов же почитайте как заповедь Божию. Без епископа никто не делай ничего, относящегося до Церкви» (Ad Smyrn. 8.1).

В частности, полномочия, которые принадлежат епископату, следующие: епископ прежде всего должен иметь попечение о душах верующих. В наставлениях, которые Игнатий дает Поликарпу, на первом месте ставится бодрствование и душепопечение.

Особенная забота епископа должна быть направлена на сохранение чистоты учения при опасном положении, в котором может оказаться вера Церкви от натиска ереси (Ad Polycarp. 3). В борьбе против ереси епископ должен стоять на первом месте; он должен постигать все замыслы противников. Естественно, что борьба со лжеучителями, людьми опытными, которые выдают себя за пневматиков, требует значительных сил и способностей. Епископ должен быть мудрым во всем, как змея, и незлобив, как голубь (Ad Polycarp. 2.2). Кроме того, епископ

должен иметь постоянный контроль над общими собраниями, которыми еретики пользовались для своих целей. Не должно быть собраний, на которых не присутствовал бы епископ или кто-либо из пресвитеров и диаконов, и религиозное назидаение верующих должно совершаться, насколько возможно, в общих собраниях, где общество верующих стоит согласно собранное вокруг епископа, пресвитериума и диаконов, и где, при единодушии собрания, противник не может найти удобного пункта для нападения. Этой мыслью проникнуты все послания Игнатия: в централизации собраний и их подчинении епископам и прочим иерархическим лицам он видит врачевство против всякой ереси (Ad Ephes. 5.2; Ad Magnes. 7.1; Ad Trail. 7.2; Ad Philadelph. 4; Ad Smyrn. 8.[I-]2).

Настойчивыми требованиями подчинения собраний епископу исчерпывается в существенных чертах то, что послания говорят о функциях епископа в отношении к целой Церкви, – конкретных подробностей Игнатий не сообщает. Он даже не говорит о форме поставления на эту иерархическую степень.

Рядом с епископами в посланиях Игнатия стоят пресвитеры или, как он чаще говорит, пресвитерство (πρεσβυτέριον). Но хотя Игнатий о пресвитерах и пресвитерстве упоминает довольно часто, однако полномочия лиц этой иерархической степени остаются неясными. Пресвитеры вместе с епископом и диаконами принадлежат к предстоятелям Церкви; поэтому Игнатий требует от общества верующих, чтобы они подчинялись пресвитерам: будьте послушны епископу и пресвитерству, не делайте ничего без епископа и пресвитеров, – увещает Игнатий верующих в целом ряде мест своих посланий (Ad Ephes. 2.2; 20.2; Ad Magnes. 7.1; 13.1; Ad Trail. 2.2; 3.1; 7.2; 13.2; Ad Philadelph. 4.1; Ad Smyrn. 8.1; Ad Polycarp. 6.1). Но сами пресвитеры, со своей стороны, должны быть в единении с епископом. Идеальное состояние Церкви наступает тогда, когда пресвитерство согласно с епископом, как струны в цитре (Ad Ephes. 4.1). Пресвитеры окружают епископа, как апостолы – Господа: эту параллель Игнатий проводит весьма часто (Ad Magnes. 6.1; Ad Trail. 2.2; Ad Smyrn. 8.1; cf. Ad Trail. 3.1; Ad

Philadelph. 5.1). В других местах он обозначает пресвитерство как синедрион или совет епископа (Ad Philadelph. 8.1 [συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου]; Ad Magnes. 6.1: συνέδριον τῶν ἀποστόλων; Ad Trail. 3.1: συνέδριον Θεοῦ).

Еще менее ясно, чем положение пресвитеров, очерчено в посланиях положение диаконов. И диаконы, как епископы и пресвитеры, возвышаются над обществом верующих. Во многих местах-посланий епископ, пресвитеры и диаконы стоят рядом (Ad Magnes. 6.1; 13.1; Ad Trail. 2.2–3; 7.2; Ad Philadelph. 4.1; 7.1; Ad Smyrn. 8.1; 12.2; Ad Polycarp. 6.1). Без епископа, пресвитеров и диаконов нет Церкви (Ad Trail. 3.1). Так как диаконы в отношении к обществу верующих поставлены вместе с епископом и пресвитерами, то верующим дается наставление почитать также и диаконов и в общении с ними совершать все, что касается церковной жизни. «Все должны почитать диаконов, как Иисуса Христа, как и епископа – образ Отца» (Ad Trail. 3.1)²⁶³. Диаконов должно почитать как заповедь Божию (Ad Smyrn. 8.1). О функциях диаконов Игнатий так говорит в Послании к траллийцам: «Должно, чтобы все и всячески угождали тем, которые суть диаконы таинств Иисуса Христа (τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ), ибо они не диаконы яств и питий (οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν δοῖν διακονοί), но служители Церкви Божией; поэтому им должно остерегаться нареканий, как огня» (2.3). Наименование диаконов βρωμάτων καὶ ποτῶν δίακονοι указывает на служение их при агапах, при собирании и распределении между бедными милостыни. Но этим, по словам Игнатия, не ограничивалась их деятельность: они суть «диаконы таинств Иисуса Христа», «служители Церкви Божией». На основании 1Тим. 3: [8–]9 («диаконы должны быть... хранящие таинство веры в чистой совести») можно полагать, что и здесь под μυστήριον Ἰησοῦ Χριστοῦ понимаются принесенные и открытые Христом тайны, учение веры, и, следовательно, диаконы принимали участие в духовном назидании верующих, в учении, увещании и охранении от еретиков. Поэтому диаконы с особым оттенком называются служителями Церкви Божией, и от них требуется безпорочное поведение. Но само собой понятно, что этим не только не исключается, но даже

предполагается их служение при строительстве тайн Божиих (ср. 1Кор. 4: 1) и, прежде всего, таинства Евхаристии.

Несомненно признанный факт, что в апостольское и послеапостольское время совершение Евхаристии было центром церковно-христианской жизни. Здесь, при получении таинства, как и при раздаянии даров, представлялись наилучшие поводы для проявления братского настроения и милосердного последования Господу; здесь яснее всего обнаруживалось единокровие христиан. В этом единении сходились разнообразные нити отдельных интересов. Здесь по необходимости должны были прежде всего отражаться всякие движения христианско-общественной жизни: Евхаристия становилась зеркалом жизни Церкви. Дыхание разделения должно было прежде всего потемнить ясность и чистоту таинства. Отсюда понятно весьма важное [и] выдающееся положение евхаристического вопроса у Игнатия: совершение Евхаристии в единении и общении с епископом, по его взгляду, является преимущественным средством для поддержания чистоты веры, утверждения любви и общения верующих и наилучшей защитой против всяких нападений духовных и земных врагов, в особенности лжеучителей; и он непрестанно увещает к возможно частому совершению таинства Евхаристии. «Старайтесь чаще собираться для Евхаристии Божией и для прославления Его; ибо если вы часто собираетесь для этого [(ἐπι το αὐτό)], то низлагаются силы сатаны и гибельное дело его разрушается единомыслием вашей веры» (Ad Ephes. 13.1). Евхаристия есть «врачевство бессмертия и противоядие, чтобы не умирать, но жить [вечно] ²⁶⁴ в Иисусе Христе» (Ad Ephes. 20.2). «Старайтесь пользоваться одной Евхаристией; ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение крови Его, один жертвенник, как и один епископ, вместе с пресвитерством и диаконами, сослужителями моими» (Ad Philadelph. 4). Так как докеты отвергали телесность Христа, то они отрицали также и реальное присутствие плоти и крови Иисуса Христа в таинстве Евхаристии. Но вместе с этим они становятся в прямое противоречие с верой и практикой Церкви: «Они (т. е. еретики) удаляются от Евхаристии и молитвы,

потому что они не исповедуют, что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, пострадавшая за наши грехи, которую по благодати Отец воскресил». Отвергая дар Божий, они умирают в своей любви к прениям. Им надлежало бы держаться (вечери) любви, чтобы воскреснуть (Ad Smyrn. 7.1). Таким образом, Евхаристия есть плоть Христа, которая пострадала на Кресте и воскресла из мертвых.

По своей духовной силе, по выдающимся чертам содержания послания Игнатия составляют достойное продолжение новозаветных посланий. Пылкое благочестие Игнатия, чистота и непоколебимая твердость веры, непритворное смирение, энтузиазм в служении Господу, конечно, общи у него с некоторыми другим писателями этого периода. Но особенная энергия и выразительность его языка, в чисто восточной форме, не чуждого некоторого рода преувеличений, однако совершенно свободного от риторической искусственности, придают его речи исключительно очаровательную силу; в то же время спокойная сила его убеждения, возвышенность его идеала и твердое сознание, что Дух Святой с ним, придают торжественное величие его свидетельству о Христе, которое чувствуется с возрастающей силой при каждом новом прочтении посланий.

Св. Поликарп Смирнский и его Послание к филиппийцам ²⁶⁵

Сведения о жизни св. Поликарпа

Среди учеников ап. Иоанна и других самовидцев Господа в Малой Азии был и Поликарп, впоследствии смирнский епископ. Об этом свидетельствует ученик Поликарпа Иринея Лионский, в юности слушавший проповеди престарелого смирнского епископа, который произвел на него такое сильное впечатление, что образ проповедника живо стоял перед умственным взором Иринея, когда последний сам состарился и проходил епископское служение в отдаленной Галлии (Epist. ad Florinum, apud Euseb., Hist. eccl. V, 20.6[-7]). Мы не знаем ничего определенного относительно времени рождения Поликарпа и обстоятельств ранней жизни его. Житие Поликарпа, написанное к концу IV в. Псевдо-Пионием, совершенно легендарно и бесполезно в историческом отношении. Во время судебного процесса утром, в день своей мученической кончины, Поликарп заявил, что он 86 лет служит Христу (Martyr. Polyc. 9.3). Казалось бы, что эти слова должны привести к точной дате рождения Поликарпа, но, к сожалению, этого нет: с одной стороны, дата смерти св. Поликарпа не может быть определена с необходимой для этого точностью; с другой стороны, неизвестно, от какого пункта нужно считать 86 лет – от рождения ли, или от обращения в христианство, если он родился в языческой семье. Если в словах св. Поликарпа видеть указание на все время его жизни и если признать доказанным, что мученическая кончина его последовала в 155 г., то рождение его можно отнести к 69 г. Если же признать более вероятным другое мнение (например, Th. Zahn'a), по которому 86 лет служения Христу считают от обращения Поликарпа в христианство в раннем возрасте, – тогда время его рождения необходимо было бы отодвинуть лет на 10–12 к началу христианской эры. Во всяком случае должно признать совершенно достоверным свидетельство Иринея, что Поликарп не только был наставлен апостолами и обращался со многими видевшими Христа, но и апостолами был поставлен во епископа смирнской Церкви (Adv. haer. III, 3.4; cf. Euseb., Hist.

ессл. III, 36[.1]). Трудно установить, когда Поликарп был поставлен во епископа. Некоторые предполагают, что он был тот Ангел смирнской Церкви, о котором упоминается в Апок. 2:8–11; но этого предположения невозможно обосновать, хотя в нем нет ничего невероятного, в особенности если согласиться с мнением тех, которые относят время рождения Поликарпа к пятидесятым годам I в., а написание Апокалипсиса – к последним годам царствования Домитиана. Он стоял во главе смирнской Церкви, когда Игнатий по пути в Рим посетил Смирну; следовательно, поставление Поликарпа во епископа Смирнского должно было совершиться в первые годы II в. или последние годы I. С Игнатием он познакомился, по-видимому, только во время его путешествия в Рим. Проницательный взор Игнатия сразу же открыл в Поликарпе родственный ему дух, и хотя Поликарп был еще молодым епископом, Игнатий увидел в нем мужа, наиболее способного стать на страже здравого учения после его отшествия.

В своей непоколебимой приверженности к учению, которое он получил от апостолов, Поликарп был надежным оплотом против опасностей, угрожавших Церкви с разных сторон. «Он всегда учил тому, что узнал от апостолов, что передает и Церковь и что одно только истинно», почему он «достовернейший и надежнейший свидетель истины», – так говорит о нем св. Иринея (*Adv. haer.* III, 3.4). Этим объясняется сильное влияние Поликарпа на малоазийские Церкви. Противники обвиняли его, что он – учитель Азии, отец христиан, разрушитель богов, научающий многих не приносить жертв и не поклоняться богам (*Martyr. Polyc.* 12.2). Он сам был окружен учениками, которые почитали его так, как сам он некогда почитал учителя-апостола (см. интересные подробности в *Martyr. Polyc.* 13[.2]); из них наиболее известны Иринея, Мелитон Сардийский, Клавдий Аполлинарий и Поликрат.

Более полные сведения мы имеем относительно последних лет жизни св. Поликарпа. В конце своей жизни он посетил Рим, когда на римской кафедре был Аникита (154/155 – 166/167 гг.). Иринея в послании к Виктору свидетельствует, что Поликарп и Аникита имели беседу о многих церковных вопросах

современной жизни, в особенности же о волновавшем тогда Церковь вопросе относительно времени празднования Пасхи. Аникита стоял за западную, Поликарп – за восточную практику ап. Иоанна и других апостолов, и согласие не было достигнуто, «потому что ни Аникита не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что он всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа нашего, и обращаясь с другими апостолами, ни Поликарп не убедил Аникиту соблюдать, ибо Аникита говорил, что он обязан сохранять обычаи предшествовавших ему пресвитеров. Несмотря на такое состояние дела, они, однако, находились во взаимном общении, так что Аникита, по уважению к Поликарпу, дозволил ему совершить (в своей Церкви) Евхаристию, и оба они расстались в мире» (у Евсевия, Hist. eccl. V, 24.16–17). Тот же Иринея передает (Adv. haer. III, 3.4), что Поликарп в Риме обратился к Церкви Божией многих валентиниан, маркионитов и других еретиков; здесь же он встретил и самого Маркиона, и когда последний спросил его: «Узнаешь ли ты меня?» (ἐπίγινώσκῃς ἡμᾶς ²⁶⁶) – отвечал: «Узнаю перворожденного сатаны» (ἐπίγινώσκω τὸν πρῶτότοκον τοῦ σατανᾶ). Последнее сообщение Иринея рисует характер Поликарпа с другой стороны: если он готов был снисходительно смотреть на обрядовые разности, как время и образ празднования Пасхи, то в вопросе об основных положениях христианского вероучения он не склонен был идти ни на какие компромиссы. Дата этого путешествия в Рим неизвестна; но, по сопоставлению с почти общепринятым решением вопроса о мученической кончине Поликарпа и началом епископства Аникиты, его можно полагать только в 154 г.

Престарелому смирнскому епископу не суждено было окончить свою долгую и: исполненную энергичной и плодотворной деятельности жизнь в мире. Он умер мучеником во время разразившегося в Смирне гонения на христиан. До настоящего времени не найдено твердых оснований для точного определения года мученической смерти Поликарпа, несмотря на то что громадное большинство довольно многочисленных исследований о Поликарпе в течение последнего полувека занимается почти исключительно

вопросом о времени его кончины. Евсевий относит мученичество Поликарпа к царствованию Марка Аврелия, но точно не указывает года и при этом ясно дает понять, что относительно обстоятельств этого мученичества он не имел других сведений, кроме послания смирнской Церкви к Церкви филломелийской (Martyrium S. Polycarpi), из которого он далее делает большие заимствования. В самом же Martyrium'e, в хронологическом послесловии (ср. 21), сказано, что «блаженный Поликарп пострадал в начале месяца Ксанфика во второй день, за семь дней до мартовских календ, в великую субботу, в восьмом часу; он взят был Иродом, при асиархе Филиппе Траллийском, в проконсульство Статия Кодрата». Но Евсевий в «Церковной истории» не поместил этого хронологического приложения. На основании приведенного указания в новейших исследованиях устанавливается, что днем смерти Поликарпа было 23 февраля. Но так как, далее, по Martyrium'у Поликарп пострадал в субботу, то к рассмотрению как возможные годы смерти Поликарпа могут быть привлечены только 149, 155, 166, 172 и 177 гг., так как только в эти годы 23 февраля падало на субботу ²⁶⁷. Но из этих пяти лет прежде всего должны быть исключены последние два года как слишком поздние, ибо в случае смерти в эти годы Поликарп не мог обращаться с апостолами и самовидцами Слова жизни и быть ими поставлен во епископа, в особенности если считать, что вся жизнь его исчислялась 86 годами. Исключается и 149 г., так как, по несомненному свидетельству Ириней, Поликарп посетил Рим при епископе Аниките, а последний вступил на кафедру в 154/155 г. Таким образом, остается место для двух мнений, что Поликарп пострадал 23 февраля или 155, или 166 г., и если иметь в виду не авторитет исследователей, отстаивающих то или другое мнение, а основательность аргументации и силу приводимых данных, то весьма трудно решительно склониться в пользу того или другого года. Необходимо только заметить, что сообщаемые Иринеем сведения о Поликарпе, его обращении с апостолами и самовидцами Слова более возможны при предположении смерти его в 155 г. По свидетельству св. Ириней, Поликарп сам говорил, что он «обращался с Иоанном и

прочими видевшими Господа»; сам Ириней пишет, что Поликарп не только был учеником апостолов и обращался со многими видевшими Христа, но и от апостолов поставлен в Асию епископом в смирнской Церкви (Adv. haer. III, 3.4). Если Поликарп пострадал в 155 г., то он родился в 69 г. (155 – 86) и около 100 г. мог быть поставлен апостолами в Смирне. Еще более это возможно, если он в 69 г. обратился в христианство. Но если он пострадал в 166 г., то принял христианство, а может быть, только родился в 80 г. и лишь около 110 г. стал епископом. Мог ли он в это время быть поставлен апостолами и мог ли, родившись в 80 г., обращаться со многими видевшими Господа?

Необходимо еще заметить, что и самый день кончины св. Поликарпа – 23 февраля – оспаривается: проф. В. В. Болотов считает возможным, что св. Поликарп пострадал 2 апреля (15 нисана) 155 г.; хотя тотчас же признает, что это – одна из возможностей и что хронологический вопрос о дне кончины св. Поликарпа пока следует считать научно неразрешенным и неразрешимым ²⁶⁸.

Таким образом, на основании приведенных данных и соображений с большей вероятностью можно полагать, что св. Поликарп пострадал или в 155 г., или около этого времени.

История мученичества св. Поликарпа изложена в послании смирнской Церкви, которое надписывается так: «Церковь Божия в Смирне Церкви Божией в Филомелии и всем повсюду парикиям святой [и] кафолической Церкви». Оно послано было смирнянами в ответ на просьбу филомелийцев сообщить подробные сведения о мученической кончине Поликарпа и написано в скором времени после этого события, вероятно, в 155 или 156 г. Послание представляет собой древнейшие подлинные мученические акты. Подлинность его и неповрежденность текста (сар. 1–21) отрицалась только мимоходом и совершенно безрезультатно. Мысль о подлоге совершенно исключается непосредственностью, свежестью и теплотой изложения, и Евсевий большую часть послания (8–19.1) внес в свою «Церковную историю» (Hist. eccl. IV, 15). Сообщая обстоятельные сведения о мученичестве св. Поликарпа, послание возвышается над специально

биографическими интересами и является драгоценным памятником древнехристианской веры и жизни.

В этом послании обстоятельства мученической кончины св. Поликарпа представляются в таком виде. В Смирне были народные игры, во время которых на христиан воздвигнуто было жестокое гонение; схваченные христиане подвергались всевозможным пыткам, обнаруживая при этом поразительную стойкость. Сами язычники изумлялись терпению мучеников, мужественно переносивших самые невероятные истязания. После самых разнообразных пыток страдальцев отдавали на растерзание зверям. Среди христиан особенно выделился мужественный юноша Германик. Когда проконсул, желая поколебать его, указывал ему на его юный возраст и убеждал пожалеть о своей слишком ранней и цветущей молодости, он смело привлек к себе зверя, раздражал его, чтобы скорее претерпеть смерть. Кровожадные инстинкты толпы еще более были раздражены этим геройством мученика и вообще доблестью христиан, и она неистово закричала: «Долой безбожников, разыскать Поликарпа!» Поликарп не был смущен поднявшимся гонением и хотел было оставаться в городе, но потом, уступая убеждениям друзей, удалился в подгородное селение. За три дня до смерти, во время молитвы ночью он видел в видении, что изголовье постели его объято пламенем и сгорело. Тогда же он объяснил это явление находившимся при нем в том смысле, что он сожжен будет живым. Между тем сыщики прилагали все усилия, чтобы отыскать Поликарпа, почему он вынужден был перейти в другую деревню. Раб мальчик под пытками выдал Поликарпа, и сыщики открыли место убежища его. Поликарп предложил воинам угощение и испросил себе только один час, чтобы спокойно помолиться. Воодушевленная молитва продолжалась больше двух часов, воины взяли его, посадили на осла и повезли в город; был рассвет Великой Субботы (может быть, кроме субботы, был праздник Пурим, а может быть, была пасхальная суббота). Поликарп приведен был к проконсулу, и начался формальный судебный допрос. Проконсул спросил Поликарпа: «Ты ли Поликарп?» Получив утвердительный ответ, он начал

располагать епископа к отречению и похулить Христа. Поликарп ответил: «86 лет служу Ему, и Он ничем не обидел меня; как же могу поносить Царя моего, спасшего меня?» Проконсул стоял на своем, убеждая поклясться гением кесаря. Тогда Поликарп решительно сказал ему: «Если ты ищешь тщетной славы в том, чтобы я поклялся, как ты говоришь, гением кесаря, а притворяешься, будто не знаешь, кто я, то открыто выслушай: я – христианин». Проконсул послал глашатая три раза возгласить на стадию, что Поликарп объявил себя христианином. В ответ на это вся толпа язычников и иудеев с неукротимой яростью закричала: «Он – учитель Азии, отец христиан, истребитель наших богов, научивший многих не приносить жертв и не поклоняться богам!» Толпа требовала от асиарха Филиппа выпустить льва на Поликарпа, но Филипп ответил, что он не может сделать этого, так как бой со зверями уже кончился. Тогда толпа единодушно закричала: «Сжечь Поликарпа живым!» Немедленно приготовлен был костер, чему с особенным усердием способствовали иудеи. Поликарп сам разделся и взошел на костер. Под костер подложен был огонь; однако пламя щадило мученика и окружая тело его подобно корабельному парусу, надутому ветром. Тогда приблизился палач и умертвил Поликарпа ударом меча в грудь; тело, по настоянию иудеев, было сожжено, а прах собран верными друзьями мученика и положен в сохранном месте. Смирняне тогда же установили праздновать день мученического рождения его «в память уже совершивших свой подвиг и в научение и утверждение будущих подвижников» (сар. 18). Со смертью Поликарпа страдания христиан на время прекратились – своим мученичеством он как бы наложил печать на вспыхнувшее преследование их в Смирне.

Послание св. Поликарпа к филиппийцам, древние свидетельства о нем; подлинность послания

Св. Ириней в письме к Флорину говорит о *посланиях* Поликарпа, написанных частью к отдельным братьям с целью преподать им увещание и наставление (Epist. ad Florinum, apud Euseb., Hist. eccl. V, 20.8). Когда Ириней писал свое письмо к Флорину, послания Поликарпа еще существовали. Между этими посланиями Ириней особенно отмечает Послание к филиппийцам: «Есть, – говорит он, – весьма дельное послание Поликарпа, написанное к филиппийцам, из которого желающие и заботящиеся о своем спасении могут узнать и характер веры его, и проповедь истины» (Adv. haer. III, 3.4). Насколько эта краткая и общая характеристика послания, какую дает Ириней, позволяет делать определенные выводы, она подтверждается содержанием известного Послания Поликарпа к филиппийцам. Евсевий упоминает Поликарпа как писателя наряду с Игнатием и Климентом, приводит из Послания его к филиппийцам два значительных отрывка – 9 и 13 главы, в которых идет речь об Игнатии и его посланиях (Hist. eccl. III, 36.13–15). О других посланиях Поликарпа Евсевий не упоминает. Блж. Иероним говорит также только о Послании к филиппийцам, присоединяя одну важную подробность (De vir. ill. 17), что послание Поликарпа в Малой Азии иногда прочитывалось при богослужебных собраниях. В настоящее время известно только одно послание Поликарпа – к филиппийцам; другие послания, о которых так ясно свидетельствует Ириней, потеряны.

Что касается Послания к филиппийцам, то подлинность его удостоверена так основательно, как только возможно; тем не менее и в отношении к нему сделаны были попытки оспорить или подлинность всего послания, или единство и неповрежденность. Послание к филиппийцам как в греческих, так и в латинских рукописях стоит в связи с интерполированной рецензией посланий Игнатия. Отсюда возникло подозрение, что и самое происхождение послания Поликарпа стоит в зависимости от этой интерполяции. Определенное же

направление исследованию этого вопроса сообщил тот факт, что послание Поликарпа, как указано было, представляет самое решительное свидетельство о подлинности посланий Игнатия. Противники подлинности этих посланий не могли пройти молчанием свидетельство послания Поликарпа: необходимо было или совершенно устранить его, или ослабить. По одним, составитель подложных посланий Игнатия для прикрытия этой подделки сочинил и послание Поликарпа, которое оказывается не чем иным, как предисловием или рекомендательным посланием к посланиям Игнатия, измышленным в интересах обоснования или укрепления епископской власти. По другим, фальсификатор посланий Игнатия воспользовался для своих целей подлинным посланием Поликарпа, расширил его прибавками и вставил отрывки, относящиеся к Игнатию и его посланиям.

Что послание Поликарпа написано тем же лицом, которое будто бы составило послания Игнатия,— это совершенно невероятное предположение: в действительности различие стиля и отразившихся в посланиях интересов слишком велико, чтобы такая гипотеза могла быть признана сколько-нибудь основательной. Несостоятельность ее становится еще более очевидной, когда при этом самую цель фальсификации видят в желании фальсификатора снабдить подложные послания Игнатия «введением» или рекомендательным посланием: если подделкой посланий Игнатия имелось в виду утвердить монархическую епископскую власть против пресвитерской коллегии, то можно ли искать предисловия к этим посланиям в таком произведении, в котором ясно выражено требование подчиняться пресвитерам и диаконам (5.3) и самое слово «епископ» (ἐπίσκοπος) не встречается. Но и предположение интерполяции устраняется тем наблюдением, что различить подлинный текст и позднейшие прибавки, вследствие очевидного единства стиля, совершенно невозможно, так что отмечаемые в качестве вставленных места только насильно могут быть выделены из связи речи.

Текст послания засвидетельствован весьма недостаточно. Подлинного греческого текста всего послания не существует.

Восемь позднейших рукописей греческого текста послания являются копиями древнейшего не сохранившегося до нас образца, по-видимому, невысокого достоинства, и все отличаются той печальной особенностью, что прерываются на словах 9.2: καὶ δι' ἡμᾶς υπό., после чего непосредственно следуют 5.7: **τον λαον τον καινον ἐτοιμάζων** Послания Варнавы. Полный текст послания содержит только латинский перевод, который имеет достоинство глубокой древности, но основывается на плохом оригинале, и, кроме того, в самом переводе допущены значительные вольности, делающие его в текстуально-критическом отношении малоценным. Впрочем, весьма важные главы – 9 и 13 – сохранены Евсевием в подлиннике. Таким образом, последняя треть послания – с 9.2 по 14 главу, кроме 9 и 13, – на греческом языке существует только в обратных переводах с латинского. Лучшие переводы принадлежат Zahn'у, Lightfoot'у и Funk'у.

Анализ содержания послания

Послание Поликарпа к филиппийцам представляет ответ на не дошедшее до нас послание филиппийцев к Поликарпу. Филиппы лежали на пути Игнатия в Рим. Св. мученик был радушно принят местной Церковью и просил филиппийцев послать антиохийской Церкви приветствие по случаю прекращения гонений. Филиппийцы исполнили просьбу св. Игнатия и свое послание отправили к смирнскому епископу при другом послании на его имя; в последнем они просили Поликарпа направить их послание в Антиохию, сообщали о пребывании у них Игнатия и о событиях внутренней жизни филиппийской Церкви, в частности о любостязании и лживости пресвитера Валента и его жены, причинивших Церкви много неприятностей, просили у Поликарпа слова научения и увещания и, наконец, просили прислать им послания Игнатия, какие известны ему.

Поликарп ответил филиппийцам от своего имени и от имени пресвитеров смирнской Церкви. Автор выражает радость, что филиппийцы приняли с такой любовью «образцы истинной любви» – Игнатия и его спутников, и что «твердый корень» их «веры, известный с древних времен, пребывает и доныне и приносит плоды, достойные Господа ²⁶⁹ [нашего] ²⁷⁰ Иисуса Христа» (сар. 1). Он может только увещать их и далее пребывать в этой вере, служить Господу в страхе и истине и поступать по Его заповедям и исполнять Его волю (сар. 2). Впрочем, он пишет им это не по собственному притязанию, но потому, что они сами вызвали его на то. Их несравненный наставник – Павел, который лично возвестил им слово истины и потом, удалившись от них, писал им послания; вникая в них, они могут получить назидание (сар. 3). Все должны вооружиться оружием правды и сперва учить самих себя, а потом жен, чтобы пребывали в данной вере, любви и чистоте, любили мужей со всей искренностью и детей воспитывали в страхе Божиим; учить вдов, чтобы они удалялись от всякой клеветы, злоречия, лжесвидетельства, сребролюбия и всякого порока и знали, что

они – жертвенник Божий (сар. 4). Даются особые наставления диаконам, юношам и девам: все должны быть непорочны во всем; юноши должны покоряться пресвитерам и диаконам, а девы должны жить с непорочною и чистою совестью (сар. 5). Пресвитеры должны тщательно совершать свое служение. Все должны ревностно исполнять свои обязанности и избегать лжебратий и ложного учения (сар. 6–7), пребывая в надежде на Иисуса Христа, Который пострадал за нас и дал образец терпения (сар. 8), и имея перед глазами славных мучеников (сар. 9). Должно быть твердыми и непоколебимыми в вере, неустанными в деятельной любви (сар. 10). Автор с сердечным участием останавливается на случае с пресвитером Валентом, который забыл свой сан и предался любостяжанию. Все должны избегать любостяжания и других пороков, а Валента и его жену не почитать за врагов, но стараться исправить их, как членов страждущих и заблудших (сар. 11). Больше писать им он не имеет нужды, так как они сами хорошо изучили Священное Писание. Сам Бог да утвердит их в вере и истине и во всех добродетелях. Они же должны молиться за всех христиан, за царей, за власти и князей, за преследующих и ненавидящих и за врагов Креста (сар. 12). Затем Поликарп обещает доставить их послание в Антиохию или сам, или через нарочитого посла. Послания Игнатия, сколько их оказалось у него, он приложил к своему посланию и просит филиппийцев сообщить ему достоверные сведения об Игнатии и его спутниках (сар. 13). В заключение [(сар. 14)] Поликарп просит принять с честью Крескента, через которого передано послание, и его сестру.

Послание Поликарпа не отличается литературными достоинствами: ему недостает отчетливого, расчлененного и упорядоченного развития мыслей; в своем содержании оно не отличается богатством и новизной идей и не возвышается над уровнем общих мест, а в аргументации или увещаниях послания не обнаруживается ничего, что говорило бы о выдающихся интеллектуальных силах автора. Послание богато цитатами из Евангелий, посланий ап. Павла, первого Послания Иоанна и в особенности первого Послания Петра. В качестве образца Поликарп имел первое Послание Климента Римского, к

которому часто примыкает почти буквально. Тем не менее краткое послание Поликарпа имело многих и внимательных читателей и через чтение в богослужебных собраниях малоазийских Церквей получило церковное одобрение. Основание этого заключается в том, что послание принадлежит апостольскому мужу из школы возлюбленного ученика Господня, поставившему своей задачей верное охранение и воспроизведение апостольского Предания (пасхальный вопрос); и в послании ясно проводится мысль, что христианское учение есть нечто объективно данное, основывающееся на апостольском авторитете; почему он так часто и говорит словами апостолов. Особенной сердечностью и настойчивостью отличаются нравственные наставления, кратко излагающие обязанности всех верующих, соответственно их церковно-общественному положению, и извлеченные из апостольских посланий.

Подобно посланиям Игнатия, послание Поликарпа также дает краткие указания относительно лжеучения, от которого угрожала опасность филиппийцам, и относительно иерархической организации Церкви. Опасное заблуждение еретиков состояло прежде всего в том, что они извратили христологию: они не исповедовали, что Иисус Христос пришел во плоти, и отвергали свидетельство Креста (6.3; 7. [1-]2). Это – те же докеты, которых опровергал Игнатий и которые выступали именно в смирнской Церкви, епископом которой был Поликарп; они говорили, что Иисус Христос не пришел во плоти, т. е. они не признавали действительности плоти Его; они отвергали свидетельство Креста, т. е. не признавали свидетельства, которое давали страдания Христа относительно истинной Его телесности, – они учили только о призрачной смерти Богочеловека.

Кроме докетизма, Поликарп обличает еретиков и в другом тяжком заблуждении: они перетолковывают слова Господа по собственным похотям и говорят, что нет ни воскресения, ни суда. Вероятно, и это обвинение направлено против тех же лжеучителей, против которых выставлено и обвинение в докетизме. Таким образом, Поликарп к образу лжеучителей,

которые известны из посланий Игнатия, присоединяет новую черту. Но какой смысл этого обвинения? Лжеучители, очевидно, отрицали христианскую эсхатологию: общее воскресение душ с телами и всеобщий суд; с чем, несомненно, соединялось свободное отношение к плотским порокам как не имеющим значения для нравственной жизни.

Относительно церковной организации послание Поликарпа не сообщает ничего нового по сравнению с посланиями Игнатия. Исследователи послания обращают внимание только на тот факт, что в нем совершенно нет упоминания о епископе. Это обстоятельство дает повод к разного рода предположениям, из которых существенное заключается в том, что в послании находят очевидное доказательство первоначального тождества епископов и пресвитеров (Ritsehl, Rud. Knopf и другие). В Филиппах, – говорят, – еще не было епископа во главе церковной общины, потому что в то время в малых Церквях епископская единоличная власть еще не была так развита, как в больших, где автономия церковных общин рано была подавлена. Но это весьма неясное доказательство в ряду таких же, допускающих иные толкования, не может иметь решающего значения тем более, что нам неизвестно точно и в подробностях, что, собственно, филиппийцы писали Поликарпу и почему последний нашел необходимым написать такие наставления пресвитерам и диаконам филиппийской Церкви. Поэтому открывается возможность для других предположений: может быть, Поликарп знал, что в Филиппах временно не было епископа, избрание которого было задержано какими-нибудь обстоятельствами, например, делом пресвитера Валента. Кроме того, в начале послания Поликарп пишет: «Поликарп и сущие с ним – пресвитеры Церкви Божией, пребывающей в Филиппах». Поликарп здесь является как епископ, рядом с которым ставится коллегия пресвитеров; он – ἐπίσκοπος τῆς ἐν

Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας, как называет его послание смирнской Церкви ²⁷¹ (ср. 16). Поликарп с пресвитерством как законные представители своей Церкви пишут послание Церкви филиппийской, чем само собой вызывается основательное предположение, что и последняя имела такую же организацию,

как и смирнская Церковь. Далее, обязанности пресвитеров, перечисленные в послании Поликарпа, совершенно не обнимают богослужебных и административных полномочий, чем открывается место для такой степени, которая обладала ими. Наконец, если бы Поликарп имел в виду в Филиппах такую иерархическую организацию, которая основывалась на тождестве епископов и пресвитеров, то, при своем уважении к ап. Павлу и его посланиям, он назвал бы не пресвитеров и диаконов, а епископов и диаконов, как ап. Павел в послании к тем же филиппийцам (1: 1), и едва ли этому могла воспрепятствовать иная организация смирнской Церкви, при которой епископ обозначал одно лицо, стоящее во главе Церкви.

Время написания послания

Послание написано скоро после смерти Игнатия, так как оно предполагает, что он достиг уже подобающего ему места у Господа (9.2); но вместе с тем Поликарп просит сообщить достоверные сведения об Игнатии (13.2); следовательно, подробности мученической кончины Игнатия еще не были известны в Смирне.

Благоговейное почтение христиан к Поликарпу, каким он пользовался всегда, начиная с близких к нему лиц и современников вообще, основывается на его отношении к апостолам, почтенном возрасте, личной святости и непоколебимом мужестве в виду разъяренной толпы, настойчиво требовавшей его смерти; бесстрашная мученическая кончина завершила славную жизнь апостольского мужа. Его друзья и ученики соревновали в желании развязать его сандалий или оказать малейшее внимание, которое поставило бы их близко к нему. Язычники смотрели на него как на «отца христиан», разрушителя богов, научившего многих не приносить жертв и не поклоняться богам (Martyr. Polyc. 12). В частности, верующие видели проявление в нем исключительного дара пророчества; убеждены были, что все, что он сказал, исполнилось или исполнится (Martyr. Polyc. 16). Но для Церкви гораздо больше значения имели его воспоминания о прошлом. По своим личным качествам он был наиболее способен исполнить выпавшую на его долю задачу – быть хранителем неповрежденного апостольского Предания. Стойкость, непреклонность, приверженность к урокам юности, неослабное соблюдение «слова, полученного вначале» [(cf. Ad Philipp. 7.2)] – вот характерные черты Поликарпа, как они выясняются на основании собственных его выражений и замечаний, о нем других. Его «благочестивое расположение», как говорит Игнатий, утверждено было как бы на неподвижном камне (Ad Polycarp. 1). Он не обладал искусством ложных

учителей и против них мог только «стоять твердо, как наковальня, на которой бьют» (Ad Polycarp. 3).

Пока было свежим устное предание о жизни Господа и учении апостолов, верующие последующих поколений естественно обращались к этому преданию для утверждения против всяких искажений Евангелия. Авторитетными свидетелями предания были «пресвитеры»; на этих пресвитеров указывают Папий и Ириней. {Для Папия пресвитерами были лица, сами видевшие Господа, и самовидцы апостольской истории; у Ириния этот термин включает и лиц, которые, подобно Папию, были знакомы с этими самовидцами.} Среди этих {последних} пресвитеров Поликарп занимает первое место, и, таким образом, его значение в Церкви основывается не столько на том, что он был епископом, писателем и мучеником, сколько на том, что он был «пресвитером», который обращался с ап. Иоанном и другими самовидцами Господа.

Под именем Ермы дошло до нас в высшей степени интересное произведение «Пастырь» (Ποιμήν, Pastor), которое по объему равняется почти всем произведениям периода мужей апостольских, вместе взятым. По форме и содержанию «Пастырь» является особенным памятником церковной древности и резко отличается от рассмотренных. Последние представляют собой обычный тип религиозной литературы, между тем как автор «Пастыря» пишет на основании откровения по особому поручению как вдохновляемый Божественным Духом пророк. Таким образом, «Пастырь» принадлежит к апокалипсической литературе.

Памятник первоначально написан на греческом языке и в скором времени переведен был на латинский язык для употребления в римской Церкви. Греческий **текст** «Пастыря» стал известен только в начале второй половины XIX в., и в настоящее время еще не найдено полной рукописи греческого подлинника. Оригинальный текст содержат следующие рукописи:

1) Файюмский, теперь Берлинский папирус, написанный, может быть, около 400 г., включает в себе два отрывка – Simil. II, 7–10 и IV, 2–5.

2) Знаменитый Синайский кодекс (Cod. Sinaiticus, IV в.) – в нем в приложении к Новому Завету, после послания Варнавы, нашел место и «Пастырь», но текст прерывается на Mand. IV, 3.6.

3) Афонская рукопись XIV или начала XV в., найденная в монастыре св. Григория на Афоне (в 1855 г.). Рукопись заключала в себе десять листов, из которых последний потерян, так что в ней недостает конца «Пастыря» с Simil. IX, 30.3.

4) Целый ряд фрагментов в рукописях разных веков, опубликованных в последние годы.

Этими текстуальными данными начало «Пастыря» засвидетельствовано в двух греческих рукописях, а для конца

(Simil. IX, 30.3 – X, 4.5) нет ни одного текстуального свидетеля ²⁷³.

В продолжение целых столетий, предшествовавших открытию греческого текста, «Пастырь» известен был только в латинском переводе, который дошел во многих рукописях и напечатан был в начале XVI в. (в 1513 г.). Этот перевод известен под именем *Versio vulgata*. В 1857 г. Dressel опубликовал, на основании найденного им *Cod. Palatinus* (теперь *Vaticanus*), XIV в., второй латинский перевод, названный *Versio Palatina*. Эти переводы близко соприкасаются и, во всяком случае, в своем происхождении зависят друг от друга; однако отношение текста не во всех частях одинаково, и признается несомненным, что мы имеем перед собой два отдельных перевода. Оба перевода принадлежат церковной древности: по общепринятому мнению, *Versio vulgata* относится ко II в., а *Versio Palatina* произошел не раньше конца IV в., при пользовании *Versio vulgata*.

Существует еще очень древний (может быть, из VI в.) эфиопский перевод «Пастыря», сделанный с греческого оригинала. Список его, как и все эфиопские кодексы, относительно поздний, опубликован в 1860 г. И переводчик допускал пропуски и соединения сродного материала, и найденная рукопись не вполне удовлетворительна. Наконец, известно несколько фрагментов коптского перевода.

При таком состоянии рукописного материала важное значение для восстановления текста получают многочисленные цитаты у греческих церковных писателей, которые особенно обширны у Климента Александрийского, у ПсевдоАфанасия (*Doctrina ad Antiochum ducem* – Уили VI в.) и в гомилиях Антиоха, монаха монастыря св. Саввы возле Иерусалима (VII в.).

Отношение к «Пастырю» в древней Церкви

С древнейших времен «Пастырь» пользовался высоким уважением в восточной и западной Церкви. Многие церковные писатели смотрели на автора его как на богодухновенного пророка. Иринеи приводит цитаты из «Пастыря» с достойной замечания формулой: εἶπεν ²⁷⁴ ἡ γραφή [сказало Писание] (Adv. haer. IV, 20.2; cf. Euseb., Hist. eccl. V, 8.7), и в «Доказательстве апостольской проповеди» (cap. 4) он делает выписку из Mand. I, не называя имени автора. Во всяком случае, он смотрел на «Пастыря» как на важную инстанцию в своих доказательствах. Климент Александрийский часто ссылается на «Пастыря» как на Священное Писание (Strom. I, 29.181; II, 1.3; VI, 15.131) и делает из него заимствования, свидетельствующие о большом уважении его к этой книге. Тертуллиан (De oratione 16) называет произведение Scriptum, хотя, сделавшись монтанистом, решительно изменил свое суждение о нем. Из формы цитаций у Тертуллиана можно заключать, что в Карфагене читали «Пастыря» в латинском переводе и его свидетельству придавали важное значение при суждении о христианских обычаях. Ориген (Comment, in Rom. X, 31 [ad 16.14]) считает «Пастыря» богодухновенным произведением, хотя, видимо, сознавал, что в этом случае он следует частному мнению: «Это произведение мне кажется очень полезным, и, как думаю, оно богодухновенно» ²⁷⁵. В Псевдо-Киприановском произведении Adversus aleatores «Пастырь» также называется divina Scriptum (cap. 2).

Но рядом с таким почтительными отзывами о «Пастыре» с самого начала раздавались и иные суждения. Ориген отмечает, что его взгляд на книгу не разделяется многими, так как «Пастырь» не всеми признается каноническим писанием – γραφή θεῖα (Comment, in Matth. XIV, 21); некоторые относятся к ней даже с презрением (De princip. IV, 11 [2.4] ²⁷⁶). Поэтому цитаты из «Пастыря» он постоянно сопровождает оговорками: si cui tamen scriptura illa recipienda videtur ²⁷⁷; si cui tamen libellus [ille] recipiendus videtur ²⁷⁸; si cui placeat etiam illum legere librum

[если кто, впрочем, считает это писание (книгу) признанным; если кому угодно читать эту книгу] и подобн. ²⁷⁹ И действительно, еще раньше Оригена автор Мураториева канона (ок. 200 г.) решительно опровергал мнение о [бого-] вдохновенном характере «Пастыря», давая положительные указания относительно происхождения книги: «Пастырь» очень недавно, в наши времена, написал в городе Риме Ерма, когда на кафедре Церкви города Рима сидел епископ Пий, его брат; следовательно, читать его (частным образом), конечно, должно, но нельзя возглашать его в церковных собраниях ни среди пророков, число которых уже закончено, ни среди апостолов» ²⁸⁰. Ясно, что автор фрагмента не хочет ставить «Пастыря» на одну линию с писаниями апостолов и пророков и, следовательно, не причисляет его к библейскому канону, и именно потому, что «Пастырь» недавнего происхождения, будучи написан во время епископства в Риме Пия I (139/141 – 154/156 гг.) его братом. Однако самый тон отрывка и его цель свидетельствуют о существовании противоположного взгляда на «Пастыря»: некоторые (а может быть, и многие) почитали его вместе с писаниями апостолов и пророков и признавали возможным читать в церковных собраниях, и сам автор считает его полезным для частного употребления и восстает только против причисления к канону. Тертуллиан, сделавшись монтанистом, в своем возражении на эдикт папы Каллиста (217–222 гг.), в котором, вероятно, была ссылка на «Пастыря», пишет: «Я уступил бы тебе, если бы произведение «Пастырь», которое любит одних только прелюбодеев, заслуживало быть внесенным в божественный канон, и если бы решением всех Церквей, даже ваших, оно не признано было апокрифическим и ложным» ²⁸¹ (De pudicit. 10; cf. 20). Несомненно, что Тертуллиан высказал слишком преувеличенное суждение; однако очевидно, что к началу III в. в западных Церквях был широко распространен тот взгляд, что «Пастырь» не может притязать на каноническое достоинство.

Ввиду таких данных Евсевий замечает, что против книги «Пастырь» «некоторые спорили и не причисляли ее к признанным (ὁμολογούμενα), между тем как другие почитали ее

сочинением весьма необходимым, особенно для людей, приступающих к начальному познанию веры. Поэтому она, – продолжает Евсевий, – как мы знаем, была читаема в Церквах всенародно, и предание говорит, что ей пользовались самые древние писатели» (Hist. eccl. III, 3.6); в другом месте [(Hist. eccl. III, 25.4)] он причисляет «Пастыря» к νόθοις [подложным]. Афанасий Александрийский также говорит о пригодности книги для оглашаемых (Epist. Paschal. 39). Отсюда становится понятным, что книга «Пастырь» иногда переписывалась вместе с новозаветными писаниями, как это видно из Синайского кодекса. Вообще же с IV в. авторитет книги быстро падает как на Востоке, так и на Западе. Иероним говорит, что у латинян эта книга почти неизвестна (De vir. ill. 10: apud Latinos paene ignotus est). Впрочем, как показывают многочисленные списки латинского перевода, «Пастырь» и на Западе не скоро вышел из употребления.

Содержание книги «Пастырь»

Книга «Пастырь» обнимает пять видений (ὁράσεις, visiones), двенадцать заповедей (ἐντολαί, mandata) и десять притчей ²⁸² (ποφάβολαί, similitudines). Соответственно с этим прежние издатели обыкновенно делили произведение на три книги, причем пятое видение относили ко второй книге в качестве предисловия. Но сам автор, или говорящий к нему ангел в пятом и последнем видении (V, 5; cf. Simil. IX, 1.1; X, 1.1), различает две части: а) первые четыре видения (I–IV), которые показала Церковь в образе знатной женщины, и б) последующие заповеди и притчи (I–IX), которые сообщил ему ангел покаяния в образе пастыря; пятое видение составляет как бы предисловие ко второй части, а десятая притча – эпилог. Все откровения, которые получил Ерма, содержат увещания к покаянию, направленные ближайшим образом к первому получателю их и его семейству, затем к римской Церкви и ко всему христианству.

Первые четыре видения Ерма получает на своем поле, на берегу Тибра, через пожилую почтенную женщину, которая потом оказалась Церковью. Она сообщила ему наставления и увещания с поручением возвестить виденное и слышанное избранным и ввиду предстоящих бедствий убедить их покаяться и исправиться.

В первом видении пожилая женщина в блестящей одежде с книгой в руке возвестила Ерме, что Господь гневается на дом его, который впал в нечестие; сам же он, любя детей, не вразумлял своего семейства, но допустил сыновей своих сильно развратиться. Она убеждает его настойчиво учить детей своих, и они покаются.

Во втором видении женщина принесла свою книгу и читала ее; смысла прочитанного Ерма не понял. Только чрез пятнадцать дней, в которые он постился и много молился, ему открыт был смысл написанного, именно, что сыновья его отступили от Господа, хулили Его, предали родителей, распутствовали, жена его грешит языком своим; но они получат

прощение прежних грехов, если покаются, точно так же и все христиане. Предстоятели Церкви должны совершать пути свои в правде, о чем Ерма должен сказать им. Во время сна явился Ерме юноша, который объяснил ему, что старуха, которую он видел, не Сивилла, как он думал, а Церковь Божия, явившаяся в образе пожилой женщины потому, что она сотворена прежде всего и для нее сотворен мир.

Третье видение. Ерма увидел поставленную скамью; на ней была льняная подушка и над ней простерта парусина; сюда явилась старуха с шестью юношами. Она посадила его по левую сторону, объяснив, что правая сторона принадлежит тем, которые уже угодили Богу и пострадали за имя Его, у Ермы же многого недостает, чтобы сидеть с ними. Она указала ему на совершавшуюся перед ними постройку великой башни на водах из блестящих квадратных камней. Строили башню те шесть юношей, которые пришли со старухой. Многие тысячи других мужей приносили камни. Некоторые доставали камни из воды, другие из земли и подавали юношам; те принимали и строили. Камни, извлекаемые из воды, прямо полагали в здание, потому что они были гладки и так прилаживались друг к другу, что нельзя было заметить их соединения, почему здание башни казалось построенным как будто из одного камня. Из прочих камней, приносимых из земли, одни отвергались, другие полагались в здание, а некоторые рассекались и отбрасывались далеко от башни. Камни, которые полагались около башни и не употреблялись для здания, одни были шероховаты, другие – с трещинами, иные – белые и круглые и не годились для здания. Камни же, которые отбрасывались, падали на дорогу и скатывались далее: одни – в пустынное место, другие попадали в огонь и горели, иные падали близ воды и не могли скатиться в воду, хотя и стремились попасть в нее. Старуха объясняла Ерме, что башня есть Церковь на земле; шесть юношей – шесть первоначальных ангелов, которым Господь вверил Свое творение; другие мужи – низшие ангелы. Башня строится на воде, чтобы показать, что жизнь через воду (т. е. таинство крещения) спасена и спасется. Затем Ерма стал спрашивать о различии камней и значении этого различия. Старуха объяснила ему, что

камни квадратные и белые, хорошо прилаживающиеся своими спайками, суть апостолы, епископы, учителя и диаконы, которые достойно проходили свое служение. Относительно остальных старуха подробно объяснила, что каждый сорт камней был эмблемой разных классов христиан, относительно которых суд производится соответственно с обращением с камнями в видении. Потом она показала ему семь женщин, стоящих вокруг башни и поддерживающих башню. Это – семь христианских добродетелей: вера, мать всех, воздержание, простота, невинность, скромность, знание, любовь. Постройка башни еще не доведена до конца, но скоро завершится, и тогда наступит конец. Ерма, прибавила старуха, должен объявить всем святым то, что она заповедует ему, именно, чтобы имели мир между собой, щедро раздавали нуждающимся.

Когда она перестала говорить, юноши отнесли его в башню. Ерма просил ее объяснить, что значит те три вида, в которых она являлась ему. В первом видении она явилась очень старой и сидящей на кафедре; во втором видении она имела лицо юное, но тело и волосы старческие, беседовала стоя и была веселее, чем прежде; в третьем же видении она вся была гораздо моложе и с прекрасным лицом, только волосы имела старческие, была вполне весела и сидела на скамейке. Старуха явилась ему во сне и велела поститься. Ерма постился один день, и в ту же ночь явился юноша и разъяснил ему то, о чем он просил. В первом видении явилась старуха, и притом сидящая на кафедре, потому что дух христиан обветшал и ослабел и не имеет силы от грехов и сомнений сердца; как старцы, которые не имеют надежды на обновление, ничего другого и не желают, кроме успокоения на ложе, так и они, обремененные житейскими делами, впали в беспечность; одряхлел смысл их и состарились они в печалих своих. Явление женщины во втором видении, стоящей, с помолодевшим лицом и более веселой, но со старческим телом и волосами, обозначает, что Господь сжалился над христианами и обновил их дух, – они отложили свои немощи, пришло к ним мужество, они укрепились в вере, и Господь, видя их крепость, возрадовался. В третьем видении женщина еще моложе, прекрасна, весела, и лицо ее светло,

потому что христиане получили обновление душ; а то, что она сидела на скамейке, означает твердое положение, так как скамейка имеет четыре ножки и стоит твердо, и мир поддерживается четырьмя стихиями.

Четвертое видение было через двадцать дней после третьего, в уединенном месте вблизи кампанской дороги. Ерма увидел облако пыли, как бы поднимаемое большим стадом скота; когда проглянуло солнце, Ерма увидел огромного зверя, из уст которого выходила огненная саранча. Подкрепляемый мыслью о явленных ему Богом великих делах, Ерма смело пошел к зверю; зверь же, рыкая, наступал с такой силой, что при нападении мог бы разрушить город. Ерма приблизился к нему, и столь огромное животное растянулось на земле; оно не шевелилось во все время, пока Ерма прошел мимо него. Этот зверь имел на голове четыре цвета: черный, потом красный или кровавый, далее золотистый и, наконец, белый. Отойдя от зверя, Ерма встретил деву, как бы выходящую из брачного чертога, в белых башмаках, покрытую белыми одеждами до самого чела; покрывалом ей служила митра, волосы были белые. По прежним видениям он догадался, что это – Церковь. Она разъяснила ему, что зверь есть образ грядущей великой опасности; чтобы избежать ее, необходимо покаяться. Из четырех цветов на голове зверя черный означает мир ²⁸³ ; огненный и кровавый – то, что этому миру должно погибнуть посредством крови и огня; золотистая часть – христиане, которые избегают этого мира и, подобно золоту, испытываются и очищаются; белая же часть означает будущий век, в котором будут жить избранники Божии, непорочные и чистые.

Пятое видение представляет введение к заповедям и притчам. К Ерме, в его собственном доме, пришел человек почтенного вида, в пастушеской одежде. Ерма узнал в нем ангела покаяния, которому он поручен как руководителю. Пастырь велел Ерме записать заповеди и притчи и по временам читать. Заповеди простым языком, без всяких поэтических покровов, излагают христианское нравственное учение.

Первая заповедь представляет формулировку центральной истины богословия и может быть принята как

основание всего последующего учения: «Прежде всего веруй, что един есть Бог, все сотворивший и совершивший, приведший все из ничего в бытие; Он все объемлет, Сам будучи необъятен... Итак, веруй в Него и бойся Его, боясь же, воздерживайся». **Вторая заповедь** предписывает жить в простоте и незлобии, избегать злословия, творить милостыню. **Третья заповедь** – о любви к истине и необходимости избегать лжи. **Четвертая заповедь** говорит о целомудрии, о разводе и о втором браке. **Пятая заповедь** учит о необходимости проявлять долготерпение и воздерживаться от гнева. **Шестая заповедь** описывает два пути – правды и неправды, находящиеся под действием двух ангелов – доброго и злого; должно следовать доброму и удаляться от злого. В **седьмой заповеди** пастырь наставляет бояться Бога и не бояться диавола, но бояться дел диавола, потому что они злы. **Восьмая заповедь** – о воздержании от зла и делании добра, причем подробно перечисляются злые и добрые дела. **Девятая заповедь** повелевает очистить сердце от сомнений, облечься в веру, просить чего-либо у Господа без колебаний и с упованием, – тогда все прошения будут исполнены. В **десятой заповеди** пастырь повелевает удалять от себя печаль, уныние и облечься в радость; печаль – сестра сомнения и гнева, а радующийся делает доброе и помышляет о добром. **Одиннадцатая заповедь** подробно описывает признаки истинных и ложных пророков и убеждает строго различать их. **Двенадцатая заповедь** говорит о добрых и злых пожеланиях; необходимо удалить от себя всякую злую похоть и облечься в хотение правды, доброе и святое; описываются проявления злой похоти.

Окончив изложение заповедей, пастырь повелел Ерма самому поступать по ним и других убеждать к тому же. Ерма выразил надежду, что при помощи Божией он соблюдет заповеди, которые ангел преподал ему. После этого пастырь перешел к изложению **десяти притчей**.

Первая из них основана на хорошо известном уподоблении христиан гражданам небесного града. Если же этот мир для рабов Божиих не является отечеством, то не должно заботиться

о приобретении полей, домов и иных подобных вещей, но искупать души от нужд, богатства и все стяжания употреблять на помощь нуждающимся.

Вторая притча уподобляет отношение между богатым и бедным отношению между вязом и виноградной лозой. Вяз – дерево бесплодное, а виноградная лоза имеет плод; но виноградная лоза не может приносить обильного плода, если не будет опираться на вяз. Если же виноградная лоза висит на вязе, то дает плод и за себя, и за вяз. Точно так же и богатый беден перед Господом, молитва его – слабая и не имеет силы; если же он помогает бедному, то бедный молит Господа за богатого, и таким образом оба являются участниками доброго дела.

Третья притча. Как во время зимы все деревья с опавшими листьями похожи друг на друга и не видно, которые из них действительно засохли и которые свежи, так и в этом мире нельзя распознать праведных и грешных: одни походят на других. Настоящий век – зима для праведных.

Четвертая притча. Будущий век – лето для праведных и зима для грешных. Как во время лета обнаруживается плод всякого дерева и бывает видно, каково оно, так точно обнаружится и будет видим и плод праведных.

Пятая притча. Пастырь научает Ерму, что совершенный и угодный Богу пост состоит в воздержании от греха.

Шестая притча разъясняет значение испытаний и покаяния.

В седьмой притче пастырь указывает Ерме, что [Ерма] подвергается бедствиям и скорбям по повелению славного ангела, за грехи своего дома; но страдания его не будут продолжительны, если он, дети его и дом будут повиноваться Господу от чистого сердца.

В восьмой притче пастырь показал Ерме иву, покрывавшую поля и горы, под тень которой пришли все призванные в имени Господа. Славный ангел (Михаил) большим серпом отрезал с ивы ветви и раздавал народу, который стоял под тенью ивы. Через некоторое время ангел, раздававший, потребовал их обратно; ветки возвращены были в различной

степени свежести или засыхания. Мужи, имевшие совершенно зеленые ветки, некоторые с отпрысками и плодами, украшенные венцами и в белых одеждах были отправлены в башню; остальные, разделенные на разряды, поручены были ангелу покаяния. Последний взял ветви, посадил их в хорошую почву и обильно полил водой. Различные результаты этого опыта описаны и разъяснены потом с большими подробностями в приложении к постепенной лестнице характеров, от самой чистой святости до безнадежного состояния отверженных, и применительно к приговору, данному Судьей в каждом случае.

Девятая притча, наиболее богатая содержанием и самая обширная по объему, принадлежит, собственно говоря, к категории видений. Ерма перенесен был в Аркадию на высокую гору, с вершины которой пастырь показал ему обширное поле, окруженное двенадцатью горами; каждая из этих гор имела различный вид и различную растительность. В середине поля стоял огромный белый камень, квадратный, выше гор, окружающих равнину. Он был древний, имел высеченную дверь, недавно сделанную, которая сияла светлее солнца; охраняли ее двенадцать дев, одетых в полотняные туники, с обнаженными правыми плечами, как будто они намерены были нести что-нибудь тяжелое. Затем явились шесть мужей почтенного вида, сопровождаемые множеством других мужей. Они приказали доставать камни из глубины и приносить их для строения башни, а девы должны были принимать эти камни, нести через дверь и передавать строителям башни. Таким образом на камне возведено было основание обширной башни. Потом, по приказанию шести мужей, стали приносить камни с двенадцати гор, разной величины и цвета; девы проносили их через дверь и подавали строителям башни. Строение башни не было окончено. Через несколько дней явился в сопровождении великого множества мужей высочайший муж – господин башни. Он испытал каждый камень в постройке, ударяя по каждому тростью, и те из них, которые не выдержали испытания (изменили цвет и поверхность), были заменены другими и переданы пастырю, чтобы он очистил их и годные положил в башню. Ерма подробно описывает различные дефекты в

изъятых из башни камнях, отвечающие различным недостаткам характеров в их человеческих параллелях. Значительная часть этих камней были обтесаны и подчищены и, положенные в стену здания, имели прекрасный вид. Место возле башни было очищено, и пастырь, обойдя вокруг нее, увидел, что она прекрасна: она была построена так хорошо, что всякий увидевший ее полюбовался бы, потому что она казалась сделанной как бы из одного камня – не было видно ни одной спайки. Ерма не хотел уходить от башни, не получив объяснения виденного. Пастырь поручил его двенадцати девам, которые были ласковы с ним, настаивали, чтобы он остался с ними и ночью, и даже лобызали его, но со всей скромностью, как могут сестры целовать своего брата.

По возвращении пастыря Ерма получил объяснение многочисленных подробностей видения. Камень и дверь обозначают Сына Божия: первый – Его предвечное бытие, последняя – Его дело в качестве посредника между Богом и людьми; Он явился в последние дни, сделался новой дверью для того, чтобы желающие спастись через нее вошли в Царствие Божие. Господин башни – также Сын Божий; шесть мужей, наблюдающих за постройкой – шесть высших ангелов, двенадцать дев – двенадцать добродетелей, возлюбленных верующими душами и противоположных другим двенадцати женщинам, которые с радостью относили отвергнутые камни на их прежнее место и являются образами плотских похотений, которые обольщают неустойчивые души к их гибели. Двенадцать добродетелей следующие: вера, воздержание, сила (лат. [potestas] ²⁸⁴), долготерпение, простота, невинность, целомудрие, радость, правдивость, разумение, согласие, любовь. Имена двенадцати злых женщин следующие: вероломство ²⁸⁵, неумеренность, неповиновение, сластолюбие ²⁸⁶, печаль, лукавство, похоть, гнев, ложь, неразумие, злоречие, ненависть. Различные разряды избранных камней – типы разных классов праведников, именно – патриархов, пророков, апостолов и последующих учителей благовестия. Глубина, из которой берутся камни – крещение; даже патриархи и пророки предполагаются причастными ему через сообщенные свыше

дары Св. Духа. Двенадцать гор – двенадцать племен человеческого рода, каждое со своим особенным нравственным обликом { («мысль и внутреннее настроение народов» [IX, 17.2])}. Башня есть Церковь, а восстановление отвергнутых камней – дисциплина покаяния. Изъяснения перемешиваются с увещаниями в необходимости покаяния и страха перед грядущим гневом.

Десятая притча представляет собой заключение всей книги. Когда Ерма написал эту книгу, пришел к нему ангел, который поручил его пастырю, убеждая соблюдать преподанные ему заповеди, сноваверя его попечению пастыря и дев, повелевая передать всем, чтобы исполняли заповеди и не переставали благотворить. «Не медлите, – заключает ангел, – чтобы не окончилось строение башни; ибо ради вас остановлено дело ее строения. Если не поспешите исправиться, окончится башня, и вы не попадете в нее».

Анализ содержания «Пастыря»

Начало обширной книги, называемой «Пастырем», переносит нас в обстановку церковной жизни столицы мира; и хотя апокалипсический характер ее увлекает автора к созерцанию будущих судеб Церкви, однако несомненно, что условия жизни христианской общины в Риме составляют основание тех видений и увещаний, которые Ерма должен сообщить верующим. Как показывает содержание «Пастыря», все изложенные в книге видения и их разъяснения имеют своей целью призвать Ерму и через него всю Церковь к немедленному и решительному покаянию, почему рассуждения ближайшим и главным образом вращаются около вопроса о возможности прощения грехов, в особенности преступления против брака и отпадения от веры. Поэтому покаяние – главный предмет произведения; другие стороны христианского учения излагаются только случайно и часто в образах и притчах, без достаточной ясности. Когда Ерма составлял свою книгу, уже свирепствовали гонения на христиан, и рядом с мучениками, доблестно исповедавшими свою веру, оказывались отступники, которые не только отрекались, но и богохульствовали, – были даже случаи предательства братьев. Некоторые отступали просто из-за выгод, вследствие слишком большой привязанности к земным благам. Кроме того, явились учителя лжи, лицемеры, учившие заблуждению. Богатые и сильные, не отрекаясь от своих верований, проводили среди язычников совершенно языческую жизнь. Всякого рода пороки встречаются не только у рядовых христиан, но даже и у руководящих членов Церкви. Все эти недостатки автор «Пастыря» объясняет «двоедушием», колебаниями, разделением души между двумя верованиями, двумя направлениями в поведении, отсутствием прочных убеждений. Таким образом, в Церкви есть грешники, оказались и отступники; могут ли они покаяться, и есть ли для них прощение? Сущность учения о покаянии Ерма изложил в Mand. IV, 3. Пастырь увещает снова принимать покаявшуюся после прелюбодеяния жену, «но не много раз, ибо для рабов Божиих

покаяние одно» (Mand. IV, 1.8). Ерма по этому поводу замечает, что он слышал от некоторых учителей, что нет другого покаяния кроме того, когда сходим в воду и получаем отпущение прежних грехов (Mand. IV, 3.1). Ангел покаяния разъясняет, что это действительно так, ибо кто получил отпущение грехов, тот не должен более грешить, но жить в чистоте. Те, которые только что уверовали или имеют уверовать, не имеют покаяния во грехах, но имеют отпущение прежних своих грехов; но тем, которые призваны прежде этих дней, Господь по Своему милосердию положил покаяние. По истечении этого периода благодати грешник имеет только одно покаяние, и если он будет далее согрешать, то покаяние не принесет ему пользы, ибо он с трудом достигнет жизни в Боге.

Таким образом, автору известны два взгляда на покаяние – более строгий и более умеренный. Ерма хочет занять в этом вопросе середину. Он находит провозглашение единственного покаяния в данный момент опасным для спасения своего и ближних; поэтому, не отрицая более строгого взгляда принципиально, он откладывает приложение его на некоторое время: покаяние одно и именно только в крещении, но так будет только тогда, когда закончится постройка башни; теперь же, когда, по милосердию Божию, эта постройка временно приостановлена, люди могут еще каяться: «Для того и сделана остановка в строении, чтобы они покаяться и вошли в здание башни» (Simil. IX, 14.2). Но время покаяния ограничено: «Покаяние праведных имеет конец, и определены дни покаяния для всех святых» (Vis. II, 2.5).

В чем состоит покаяние? Ерма не распространяется по этому вопросу. Сущность покаяния – в истинном изменении настроения, μετάνοια, в сердечном раскаянии в злых делах и искреннем намерении творить добро, в последовании заповедям Христа, словом, во втором обращении (Mand. IV, 2.2; XII, 6.2). При этом Ерма ясно указывает на существование в его время известного рода покаянной дисциплины. «Думаешь ли ты, что тотчас отпускаются грехи кающимся? Нет; но кающийся должен помучить свою душу, смириться во всяком деле своем и перенести многие и различные скорби, и когда

перенесет все, что ему назначено , тогда, конечно, Тот, Который все сотворил и утвердил, подвигнется к нему Своей милостью и даст спасительное врачевство, и то уже тогда, когда увидит, что сердце кающегося чисто от всякого злого дела» (Simil. VII, 4–5). Время мирского наслаждения и обольщения очень кратко, а время наказания и мучения очень велико: один час удовольствия требует тридцать дней покаяния, а день наслаждения искупается целым годом мучений (Simil. VI, 4). Руководящая мысль у Ермы та, что человек, совершающий покаяние, освежает в себе умирающую жизнь, как засохшие ветви ивы оживляются водой.

В тесной связи с учением о покаянии у Ермы состоит учение о Церкви. Церковь покоится на Христе, древнем камне с новой дверью (Simil. IX, 2.2; cf. 12.2–3), т. е. на сущем от вечности Сыне Божиим, Который, явившись в последние дни, сделался новой дверью для того, чтобы желающие спастись через нее вошли в Царство Божие. Она устроена на водах крещения (Vis. III, 3.5; Simil. IX, 16.2) и распространяется проповедью о Христе (Simil. VIII, 3.2). Церковь – град Божий со своими собственными законами (Simil. I, 1.3–9). Не все, получившие ветви от великого ивового дерева, или слово о Христе, сохраняют их [(Simil. VIII)], и не все, вошедшие в башню, останутся в ней при испытании Христом (Simil. IX, 6). Таким образом, между существом Церкви и ее явлением в мире обнаруживается противоположность. Задача проповеди Ермы заключается в очищении Церкви (Simil. IX, 18.3). В строении Церкви наступил перерыв, чтобы грешники очистились и могли быть снова положены в башню (Simil. IX, 7.4; X, 4.4). К покаянию необходимо обращаться возможно скорее, так как строение башни скоро будет завершено, а вместе с тем наступит и кончина мира (Vis. III, 8.9; Simil. IX, 9.4; 26.6; X, 4.4). Покаяние должно уничтожить противоположность между существом Церкви и ее обнаружением в мире: «Когда Церковь очистится и будут изринуты из нее злые, лицемеры, богохульники, двоедушные и все делающие различные виды неправды, она будет одно тело, один разум, один дух, одна вера и одна любовь, и тогда Сын Божий будет торжествовать между ними и радоваться, приняв Свой народ чистым» (Simil.

IX, 18.4). Ерма не скрывает от себя, что это состояние на земле никогда не будет достигнуто. «Как зимой все деревья с опавшими листьями похожи друг на друга и не видно, которые из них действительно засохли и которые свежи, так в настоящем веке нельзя распознать праведных и грешников, но все похожи одни на других» (Simil. III, 3). Только грядущий век сделает различие очевидным (Simil. IV, 1–2).

Догматическое учение занимает в «Пастыре» очень мало места. В последнее время привлекает особенное внимание христология Ермы, и именно своей неопределенностью, которая вызывает много разъяснений и разноречивых суждений. По учению Ермы, Христос есть древний камень, на котором созидается башня Церкви, и новая дверь, которая ведет в башню (Simil. IX, 12.1 sq.); Он – «Сын Божий», проповеданный апостолами (Simil. IX, 17.1); Сын Божий есть самый Божественный закон, возвещенный всему миру [(Simil. VIII, 3.2)], т. е. Откровение Бога человечеству. Ерма не употребляет наименования «Слово» и «Иисус Христос», а «Сын Божий» (Υἱός τοῦ Θεοῦ) и «Господь» (Κύριος). Обычно Ерму обвиняют в том, что он Сына Божия отождествляет с Духом Святым.

Основания для этого находят в пятой притче. Господин поручил своему рабу виноградник, чтобы он в его отсутствие огородил его, но раб делает больше: он вскопал сад и очистил его от сорных трав. Возвратившийся господин остался доволен поступком раба, призвал «своего возлюбленного сына», друзей и советников. С согласия сына он решил сделать раба сонаследником своего сына. Во время пира господин посылает рабу от стола много яств, а он разделил их между сорабами своими. После этого решение сделать его сонаследником сына еще более укрепилось (Simil. V, 2.2–11). В объяснении притчи ангел покаяния говорит: господин виноградника – Творец, Который все совершил и утвердил; сын есть «Дух Святой», раб – «Сын Божий»; виноградник означает народ, который насадил Господь; пища – заповеди, «которые Бог дал Своему народу через Своего Сына»; друзья – «первозданные ангелы» (Simil. V, 5.2–3). Ерма спрашивает: «Почему Сын Божий в этой притче представляется под образом раба?» [(V, 5.5)]. В объяснение

этого ангел покаяния между прочим говорит: «Бог поселил Духа Святого, прежде сущего, создавшего всю тварь, в плоть, каковую Он восхотел. И эта плоть, в которую вселился Дух Святой, хорошо послужила Духу, ходя в чистоте и святости и ничем не осквернив Духа. Посему, так как она жила непорочно и подвизалась вместе с Духом и мужественно содействовала Ему во всяком деле, то Бог принял ее в общение... Он призвал в совет Сына и добрых ангелов, чтобы и эта плоть, непорочно послужившая Духу, получила место успокоения, дабы не оказалась без награды непорочная и чистая плоть, в которой поселился Святой Дух» (V, 6.5–7). В Simil. IX, 1.1 ангел покаяния говорит Ерма: «Я хочу показать тебе все, что показал тебе Дух Святой, Который беседовал с тобой в образе Церкви: Дух Тот есть Сын Божий». Отсюда выводят следующие заключения: 1) Ерма признает Сына Божия в Его до-мирном бытии тождественным со Святым Духом и утверждает между Богом и Духом Святым отношения Отца и Сына; 2) по его системе, Дух Святой принял плоть или обитал во плоти, и, таким образом, явился Спаситель, Иисус Христос; 3) Иисус Христос для Ермы простой человек, в котором обитал Дух Божий и который, после испытания, сделан был причастником Божественной славы; 4) для Ермы троичность Лиц в Боге есть результат прославления плоти, которая делалась причастной Духу Святому и наследию Божию (Engelhardt, Harnack, Loofs и др.).

Но против таких заключений указывают (например, Tixeront), что: 1) в основе притчи лежит различие трех действующих Божественных Лиц; 2) «раб» с самого начала понимается как Сын, и дела, которые он совершает, – Божественные дела; раб, или Сын Божий, есть не только плоть, но он есть Бог и Божественный: «Сын Божий поставляется ²⁸⁷ в рабском положении, но имеет великое могущество и власть... Бог насадил виноградник, т. е. создал народ и поручил Сыну Своему; Сын же приставил ангелов для сохранения каждого из людей и Сам весьма много потрудился и весьма много пострадал, чтобы очистить грехи их... Очистив грехи народа Своего, Он показал им путь жизни и дал им закон, принятый Им от Отца [Своего]... Он есть Господь народа со всей властью,

полученной от Отца [Своего]» (Simil. V, 6.1–3); 3) Дух (Христос) и Его плоть *вместе* трудились (συνκοπιᾶσαν, συνεργήσαν), т. е. подвиги «раба» суть также и подвиги «Сына Божия» или «Духа»; 4) соответственно с этим суд Господа и «Сына» должен относиться не только к плоти, а и к «Духу», но невозможно, чтобы последний производил суд над Самим Собой, что необходимо было бы, если бы «Сын» и «Дух» были тождественны.

Кроме того, нельзя оставлять без внимания и того, что Ерма часто говорит о крещении и что поэтому формула крещения и исповедуемый при этом символ точно определяет его учение о Святой Троице; а в таком случае можно говорить скорее о недостатке точности в языке Ермы, а не об уклонении его от апостольского учения, и тогда получает значительную степень вероятности то мнение, что существующего от вечности Сына Божия Ерма не отождествляет с Духом Святым, а только называет Его духовным существом, отмечая Его Божественную природу. С этой точки зрения получает иной смысл и выражение Ермы в Simil. IX, 1.1: «Дух Святой, Который беседовал с тобой в образе Церкви: Дух Тот есть Сын Божий»; здесь «Дух Святой» точнее определяется прибавкой как особенный Дух, Который не тождествен со Св. Духом в специфическом смысле ²⁸⁸. Но неясности и даже спутанности в учении Ермы о Сыне Божиим отрицать нельзя.

Иерархический строй современной Церкви слабо отразился в «Пастыре». Автор его называет апостолов, епископов, учителей и диаконов (Vis. III, 5.1; Simil. IX, 26.2; 27.2) и этим напоминает «Учение 12-ти апостолов» (ср. 11[; 13; 15]), с которым он сходится и в указании отличительных признаков истинных и ложных пророков (Mand. XI, 7–21). Но он употребляет также и имя пресвитеров (Vis. II, 4.2–3; III, 1.8), которые называются «предстоятелями Церкви» (οἱ προϋούμενοι [τῆς ἐκκλησίας]: Vis. II, 2.6; προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας: Vis. II, 4.3). Но невозможно выяснить ни функций этих служений, ни взаимного отношения их между собой.

Вопрос об авторе «Пастыря» и времени происхождения книги

По вопросу об авторе «Пастыря» и времени его написания взгляды исследователей значительно расходятся. Загадка его происхождения заключается в том, что, с одной стороны, имеется точное известие, что «Пастырь» составлен во время римского епископа Пия (139/141 – 154/156 гг.) его братом, – следовательно, около 140 г.; с другой стороны, в самой книге есть указания на более раннее ее происхождение. Как уже было сказано, автор Мураториева канона утверждает, что «Пастырь» написан «очень недавно, в наше время» (*nuperrime temporibus nostris*), в городе Риме Ермой, когда на кафедре римской Церкви сидел епископ Пий, его брат; «поэтому, – продолжает автор канона, – ее должно читать (частным образом), но не в Церкви народу – ни между пророками, уже совершенными в числе, ни между апостолами». В самом «Пастыре» читаем такие слова: «Ты напишешь две книги и одну отдашь Клименту, а другую Грапте. Климент отошлет во внешние города, ибо ему это предоставлено; Грапта же будет назидать вдов и сирот; а ты прочтешь ее в этом городе вместе с пресвитерами, предстоятелями Церкви» (*Vis. II, 4.3*). В упоминаемом здесь Клименте большинство исследователей согласно видит знаменитого римского епископа Климента; Грапта же была, вероятно, диакониссой в римской Церкви. Смотря по тому, какое из этих данных полагается в основание рассуждений, одни считают Ерму современником Климента и написание «Пастыря» относят к концу I или первым годам II в., другие же признают Ерму братом епископа римского Пия и происхождение книги отодвигают к середине II в. (обычно к 140–150 гг.). Должно сказать, что есть защитники и высказанного Оригеном мнения, который в авторе «Пастыря» видел друга апостола Павла, упоминаемого им в Послании к римлянам (16:14) [(*Comment, in Rom. X, 31*)], хотя в пользу этого можно указать единственно только на созвучие имен.

Против первого мнения настойчиво выдвигается свидетельство Мураториева канона, которое рассматривается в качестве непоколебимого аргумента. Сам автор фрагмента и по времени, и по месту стоит близко к автору «Пастыря», и в существенном содержание его слов подтверждается позднейшими западными писателями – Тертуллианом и Иеронимом. С другой стороны, и в содержании «Пастыря» находят признаки позднейшего происхождения его. Церковь уже потеряла свою первоначальную свежесть, она сделалась старой, как она и представлена в образе пожилой женщины, многие отпали от нее, в ней есть предатели и любодее, проникла страсть к наслаждениям, любовь охладела, Церковь нуждается в покаянии. Из особенной настойчивости, с какой автор говорит по вопросу о прощении грехов, заключают, что он знает и имеет в виду по крайней мере первые начала монтанистического движения. Находят в «Пастыре» и опровержение гностицизма (Vis. III, 7.1; Simil. VIII, 6.5; IX, 22.1).

Но и второе мнение имеет против себя сильные возражения. Прежде всего защитникам его трудно объяснить упоминание Климента. Невозможно доказать, что Ерма понимает не известного римского епископа, а какого-то другого Климента; а в таком случае необходимо допустить, что упоминание Климента – фикция, рассчитанная на то, чтобы придать книге больший авторитет. Но такое предположение решительно устраняется характером этого упоминания: оно слишком бегло, чтобы за ним усмотреть скрытые цели. Кроме того, трудно объяснить, каким образом книга могла достичь такого уважения в Церкви, каким она пользовалась, если бы она возникла только около половины II в.: она долго почиталась как составная часть Священного Писания.

Понятно, что при таком положении дела приобретает все больше приверженцев тот взгляд, что книга произошла не в один раз, а постепенно в течение многих лет; но и в этом отношении между исследователями нет согласия. Одни приписывали разные части книги различным авторам, жившим в разное время (например, de Champagny, Hilgenfeld и прежде Ad. Harnack); другие считают автором произведения одно лицо,

которое писало и перерабатывало ее в течение нескольких десятилетий (например, в последнее время Ad. Harnack). Но гипотеза разделения книги между разными авторами на основании солидных исследований (Th. Zahn, Funk, Baumgärtner) отвергается: единство стиля, лексикона, связь отдельных частей произведения между собой, проходящая через все произведение одна цель, указание в самом «Пастыре» относительно плана – все это ясно говорит о происхождении от одного автора. Поэтому вместо споров о единстве автора открылись прения по вопросу о единстве произведения и способе происхождения. Предположения разных редакций его, предварительных ступеней его развития, последовательных переделок прежде окончательного опубликования не имеют под собой почвы, так как внешних свидетельств о таком постепенном образовании произведения совершенно нет: с самого древнего времени книга известна только в том объеме и виде, как и в настоящее время. Что такая обширная книга не могла быть написана в один раз таким малообразованным автором, каким был Ерма, это может быть принято без всяких колебаний; на это ясно указывают и определенные выражения автора при изложении отдельных видений, которые говорят о более или менее продолжительных промежутках между ними (особенно см. Vis. II, 1.1: «Когда я отправлялся в Кумы, *около того же времени, как и в прошлом году ...*»). Если иметь в виду, с одной стороны, подобные хронологические указания, рассеянные в книге, с другой стороны, предполагаемое содержанием книги состояние церковной жизни, которое не позволяет помещать книгу ни слишком рано, ни слишком поздно во II в., и, наконец, необходимость примирить два хронологические свидетельства, из которых ни одно не может быть отвергнуто без явных натяжек и произвола, то более приемлемой окажется гипотеза, по которой древнейшая часть «Пастыря» написана еще при жизни Климента, а целая книга в ее нынешнем виде – только около 130–140 г.

Автор «Пастыря» несколько раз называет себя Ермой (Vis. I, 1.4; 2.2; 4.3; II, 2.2 et al.), а из рассеянных в книге указаний на

обстоятельства его личной жизни можно заключать, что он был рабом (может быть, родом из Аркадии – Simil. IX, I ²⁸⁹), еще в юных летах своим господином был продан в Рим некоей Роде, которая отпустила его на свободу (Vis. I, 1.1 ²⁹⁰); он женился и с успехом занимался торговлей (Vis. I, 3.1; II, 3.1; III, 6.7). Но богатство, приобретенное не совсем честным путем, оказало вредное влияние на него и его семью. Его жена была не без порока – грешила языком; дети во время преследования даже отrekliсь от веры и явились обвинителями собственных родителей (Vis. II, 2.2). За все это Ерму постигло Божественное наказание: он быстро потерял все приобретенное достояние и жил потом довольно скромно в Риме, где вблизи города обрабатывал поле (Vis. III, 1.2 ²⁹¹; IV, 1.2); на этом поле, которое лежало при дороге из Рима в Кумы, он получил откровение. Он сам и дети его раскаялись в прежних грехах и получили надежду на спасение. Вот те немногие данные об авторе произведения, какие можно извлечь из самой книги; но и эти сведения нельзя считать совершенно прочными ввиду особенного характера книги. Хотя и без прочных оснований, но выдвигается иное толкование приведенных биографических данных, которое видит в них простую фикцию: мнимый мирянин, торговец и земледелец на самом деле был выдающимся членом римской Церкви, и рассеянные в книге выражения автора о самом себе едва ли можно согласить с тем представлением о личности его, какое получается о ней на основании всего произведения. Они по всей видимости измышлены автором сообразно с тенденцией книги: Ерма и его дом – это типы недостатков современного христианства, почему и призыв к покаянию обращен прежде всего к Ерме и его дому ²⁹². Так как предание не сообщает о Ерме ничего, что могло бы разрешить загадку его личности, то невозможно установить и его отношения к апостолам. На основании Мураториева канона можно только сказать, что он был братом римского епископа Пия.

Произведение всем своим характером говорит, что автор его не был блестящим талантом и не получил достаточного

образования: он пишет растянуто, монотонно и безыскусственно, и только некоторые места отличаются яркостью красок, а в наставлениях и увещаниях он обнаруживает захватывающую силу. Латинские термины и вообще латинизмы указывают, что «Пастырь» написан в такой стране, где наряду с греческим употреблялся в разговоре латинский язык. Но вместе с тем язык произведения носит на себе неотрицаемый гебраистический колорит, который указывает на иудейское происхождение или на иудейское воспитание автора.

Папий, епископ Иерапольский ²⁹³

Древние известия о личности Папия

Из малоазийской школы непосредственных учеников ап. Иоанна, кроме Поликарпа Смирнского, вышел и другой писатель изучаемого нами периода – Папий, епископ Иерапольский, имя которого хорошо известно всякому, кто знаком с новейшей литературой по вопросу о новозаветном каноне. О личных отношениях его и о значении сохранившихся от него свидетельств спорят очень много и горячо, но туман, окутывающий этого писателя и его произведение, от которого сохранилось только несколько отрывков, не рассеивается, и если, по счастливой случайности, оно не сохранилось где-нибудь или если не будет открыт какой-либо другой древний памятник, освещающий его содержание и характер, то нет оснований надеяться на разрешение связанных с именем Папия вопросов: придется довольствоваться нескончаемыми перепевами давно известных мотивов.

О внешних обстоятельствах жизни Папия мы имеем очень мало сведений. Евсевий, уделивший значительное внимание произведению Папия, называет его епископом Иерапольским (Hist. eccl. II, 15.2; III, 36.2; Chron. ad an. Abrah. [2114] ²⁹⁴ = 98 по Р. Х.). Ввиду того, что имя его часто связывается с именем смирнского епископа Поликарпа, что Иринеи упоминает его в качестве свидетеля предания, идущего от ап. Иоанна, наряду с «пресвитерами в Азии», и что им самим удостоверяются близкие отношения его к умершему в Иераполе Филиппу и его дочерям, совершенно бесспорно, что он был епископом фригийского Иераполя, соседнего с Лаодикией и расположенного в долине Лика, в юго-восточном углу малоазийской провинции. Иераполь был одним из первых мест распространения христианства в этой области (Кол. 4: 13). Имя «Папий», довольно обычное во Фригии, говорит о том, что он был местным уроженцем. В то время как историческое положение Поликарпа определяется на основании даты его смерти и сделанного им во время допроса указания на число лет служения его Христу, относительно времени жизни Папия

нет никаких известий. Сообщения позднейших хронистов, что Папий умер мученической смертью около времени кончины Поликарпа (*Chronicon paschale*, PG 92. Col. 628 [C] ²⁹⁵), основываются на неправильном чтении древних источников (предполагается замена со стороны переписчиков упомянутого Евсевием (*Hist. eccl.* IV, 15.48) Πάπυλος именем Παπίας или Παππίας). Около 165 г. и далее иерапольским епископом был Клавдий Аполлинарий. Неизвестно, с какого времени он занял епископскую кафедру Иераполя и кто был его предшественником. Но во всяком случае очевидно, что Папий умер раньше 165 г. Между всеми пресвитерами в Азии, включая и самого Поликарпа, Иринея только одного Папия называ́ют «древним мужем» (*Adv. haer.* V, 33.4: ἀρχαῖος ἀνὴρ). Поэтому справедливо время рождения его относят к 60–70 гг. I в. ²⁹⁶; тогда и конец его жизни падает приблизительно на 135–150 гг.

Такое датирование времени рождения Папия вполне согласуется со свидетельством Иринея, что «Папий был слушателем Иоанна и другом Поликарпа» (*Adv. haer.* V, 33.4: Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου βε ἑταῖρος). Под Иоанном Иринея бесспорно понимает апостола Иоанна, а термином ἑταῖρος отличает в Папии соученика Поликарпа, а следовательно, и возраст их должен быть приблизительно одинаковым. Из положения, какое занимает Папий в «Истории» Евсевия по сравнению с Поликарпом (о Папии Евсевий говорит в III, 39, а о Поликарпе – в IV, 14), можно заключать, что он был даже несколько старше Поликарпа или, по крайней мере, умер раньше его. Вслед за Иринеем и Иероним называет Папия Joannis auditor (*De vir. ill.* 18) и auditor evangelistae Joannis (*Epist.* 75, ad Theodoram, cap. 3). И сам Евсевий в своей «Хронике» (ad an. Abrah. 2114]) называет Папия слушателем (ἀκουστής) богослова и апостола Иоанна; но в своей «Церковной истории» (III, 39) он решительно возражает против Иринея, утверждая, что сам Папий, судя по предисловию к его книгам, совершенно не показывает себя слушателем и самовидцем святых апостолов, а сообщает, что принял учение веры от учеников апостольских (παρά τῶν ἐκίνοις γινώριμων – «знавших их»). В

доказательство этого он приводит следующий отрывок из предисловия к произведению Папия:

«Я не уклонюсь присоединить к толкованиям и все то, что некогда хорошо изучил от пресвитеров [и прекрасно запомнил] ²⁹⁷, утверждая на этом истину.

Ибо я радовался не тем, которые говорят многое, как (это делают) многие, но тем, которые научают истине, и не тем, которые припоминают чужие заповеди, но тем, которые учат заповедям, данным для веры Самим Господом и происходящим от самой истины. Если же [куда-то] ²⁹⁸ приходил кто-либо, обращавшийся с пресвитерами, я расспрашивал о словах пресвитеров: что Андрей или что Петр сказал, [или что Филипп,] ²⁹⁹ или что Фома или Иаков, или что Иоанн или Матфей, или кто другой из учеников Господа, и что говорят Аристион и пресвитер Иоанн, ученики Господа. Ибо я полагал, что мне не столько принесет пользы заимствованное из книг, сколько от живого и пребывающего голоса».

К этим словам Папия Евсевий дает такой комментарий:

«Здесь следует обратить внимание на то, что он два раза исчисляет имя Иоанна; первого из них (Иоанна) он ставит вместе с Петром и Иаковом и Матфеем [и прочими апостолами] ³⁰⁰, ясно указывая на Евангелиста, другого же Иоанна, разделив речь, ставит в ряд с иными от составляющих число апостолов, поставив впереди него Аристиона, и прямо называет его пресвитером. Так что и этим доказывается истинная история о двух (мужах) в Азии, как говорят, носивших одно имя, и что в Эфесе было две гробницы, из которых каждая еще и теперь называется Иоанновой. На что необходимо обратить внимание, ибо Апокалипсис, носящий имя Иоанна, видел второй, если кто не хочет приписать его первому. Таким образом, Папий, о котором у нас идет речь, заявляет, что учение апостолов он принял от сопровождавших их, но говорит, что сам он был слушателем Аристиона и пресвитера Иоанна. Действительно, часто упоминая их поименно, он в своих сочинениях помещает их предания».

Сохраненный Евсевием отрывок из произведения Папия, в связи с толкованием Евсевия, вызвал обширную литературу.

Темнота и сбивчивость, составлявшие, по-видимому, постоянный недостаток языка Папия, предоставили широкий простор самым разнообразным и часто даже совершенно противоположным мнениям о подробностях его содержания с самыми смелыми выводами относительно ранней истории христианства. Многочисленность этих мнений и толкований успела затемнить в этом отрывке и то, что в нем просто и ясно. Причина этого заключается преимущественно в том предубеждении, с каким большей частью приступают к разбору Папиева отрывка, так как с этим свидетельством Папия связывают решение вопроса о происхождении целого отдела новозаветных писаний, носящих имя апостола Иоанна: в открытом Евсевием у Папия «пресвитере» Иоанне, отличном от апостола Иоанна, исследователи отрицательного направления видят действительного автора иоанновской письменности. Таким образом, в приведенных словах Папия получает начало и почву в высшей степени важный богословский вопрос; но мы не будем вдаваться в изложение и разбор мнений и толкований – это относится к специальной области новозаветной исагогики – и обратим внимание на, то, что имеет ближайшее отношение к нашей задаче. Итак, прав ли Евсевий в своей критике свидетельства Иринея, что Папий был слушателем апостола Иоанна?

В своих выводах Евсевий несомненно основывался только на приведенных им словах Папия и не имел ни одного прямого доказательства высказанных им соображений; в противном случае, вводя такую новость, как отрицание знакомства Папия с апостолом Иоанном, он привел бы более решительные отрывки из сочинений Папия, если бы таковые отыскились. Анализ же самого отрывка из произведения Папия показывает, что есть вполне достаточные основания признать комментарий Евсевия неправильным, явно основанным на предубеждении.

Сам Папий совершенно ясно говорит о личном общении и наставлении «пресвитеров» (δσα' ποτέ παρά τῶν πρεσβυτέρων... φαθον [что некогда изучил от пресвитеров]), которое он противопоставляет учению пресвитеров, дошедшему до него при посредстве учеников пресвитеров. Под «пресвитерами» Папий

разумеет именно апостолов; с этим согласен и сам Евсевий, так как в своем комментарии он вместо термина «пресвитеры» ставит наименование «апостолы». Поэтому и в Иоанне, называемом в первом случае, и Евсевий видит *апостола* Иоанна; а если так, то у самого Папия мы находим определенное указание на личные отношения его к апостолу Иоанну, независимо от того, согласимся ли мы с Евсевием, что во втором случае под именем «пресвитера» Иоанна скрывается ученик Господа, отличный от апостола Иоанна, или нет. С другой стороны, нет оснований отдавать предпочтение Евсевию перед Иринеем: последний также читал произведение Папия и имел личные воспоминания и известия о круге пресвитеров в Азии, к которым он причисляет и Папия, и, однако, решительно утверждает противоположное Евсевию.

В своем опровержении свидетельства Иринея об отношении Папия к апостолу Иоанну Евсевий не нашел поддержки у современных ему и последующих писателей. Даже многие из тех авторов, которые в зависимости от Евсевия признали открытого им пресвитера Иоанна, отличного от апостола Иоанна, и которые несомненно знакомы были с сочинением Папия, твердо стоят на том, что Папий был учеником *апостола*

Иоанна. Так, упомянутый уже Иероним, с полным доверием принявший доводы Евсевия относительно пресвитера Иоанна, вопреки ему утверждает, что Папий был слушателем апостола Иоанна. Аполлинарий Лаодикийский (ум. ок. 390), цитируя четвертую книгу произведения Папия, называет его «учеником [апостола] Иоанна» (ο Ιωάννου [του ἀποστόλου] μαθητής) ³⁰¹, бесспорно разумея апостола Иоанна. В «Истории» Филиппа Сидского (Vb.) Папий называется слушателем Иоанна Богослова и другом Поликарпа, хотя далее, согласно с Евсевием, признается самостоятельное существование отдельной личности «пресвитера» Иоанна ³⁰². Андрей Кесарийский (ок. 500 ³⁰³) называет Папия διάδοχος του εὐαγγελιστοῦ Ιωάννου [преемник евангелиста Иоанна] ³⁰⁴. В связи с этим необходимо отметить известия, которые не только ставят Папия в очень близкие отношения к апостолу Иоанну, но

даже приписывают ему написание четвертого Евангелия под диктовку ап. Иоанна.

Но и соображения Евсевия относительно существования «пресвитера» Иоанна (отличного от апостола Иоанна), слушателем которого, по его мнению, был Папий, также неосновательны. Правда, имя Иоанна в отрывке названо два раза; но и в первый, и во второй раз он одинаково назван «пресвитером» Иоанном, и если в первом случае термин «пресвитер» указывает на апостола, то и во втором случае разумеется также апостол Иоанн. Было бы странным, если бы Папий, желая отличить второго Иоанна от названного прежде, дал ему тот же титул, какой раньше приписал первому, тем более что рядом с Иоанном он называет Аристиона не пресвитером, а только учеником Господним. Поэтому требуется только найти объяснение, почему Папий назвал апостола Иоанна два раза. Исходной точкой в решении этого вопроса служит различие временных форм εἶπεν [сказал] в первом случае и λέγουσι [говорят] – во втором. В сохранившемся отрывке Папий указывает на то, что в своих разысканиях истины он не остановился на личном научении от пресвитеров, которое относится к прошлому, невозможному в настоящем, но расспрашивал о словах пресвитеров у тех, которые следовали за ними и в то время, когда личные отношения Папия с ними прекратились: в позднейшее время пресвитеры, может быть, сообщили окружавшим их ученикам что-либо новое, неизвестное Папию. Таким образом, исследования Папия обнимали довольно продолжительный период, начало которого относится к давно протекшему времени; источником их был целый ряд лиц. В юности Папий учился у самих апостолов, а потом у следовавших за апостолами, которые, быв в близких отношениях с апостолами или еще в Иерусалиме, или же во время благовестнических путешествий их, могли сообщить ему такие сведения, которые он уже не мог получить непосредственно от самих апостолов, так как большинство их к тому времени уже умерли. Необходимо, впрочем, заметить, что форма εἶπεν не указывает, что тех лиц, к которым глагол относится, больше нет в живых: даже если бы все

поименованные в отрывке апостолы были живы к тому времени, о котором говорит Папий, то и тогда он мог употребить эту форму, имея в виду их выражения, идущие из прошлого времени; поэтому и об апостоле Иоанне он мог спрашивать: **τί εἶπεν** ο **Ἰωάννης**; [что сказал Иоанн?]. Но в то время, когда Папий собирал материал для своего произведения, были еще в живых его учитель апостол Иоанн и Аристион, с которым Папий, вероятно, имел личное общение. Сделавшись иерапольским епископом, Папий продолжал быть в живом общении с ними через их учеников, и если кто из них приходил из Эфеса в Иераполь, то он тщательно расспрашивал их о беседах апостола Иоанна и Аристиона; тогда вопросы его принимали форму: **τί λέγουσι**; [что говорят?]. Таким образом, оказываются достаточные основания для двукратного упоминания имени апостола Иоанна: «следовавшие за апостолами» принадлежали к различному времени; одни из них, старейшие, сообщали Папию выражения апостолов, в том числе и ап. Иоанна, за прежнее время, поэтому ап. Иоанн назван в числе тех, о которых они говорили: **εἶπον** [сказали]. Позднее, когда Папий был в Иераполе и, связанный своим служебным положением, не мог лично видаться и говорить с Иоанном и Аристионом, он получал от близких к ним лиц сообщения о том, что в то время еще они говорили; отсюда упоминание имени Иоанна во второй раз с предикатом **λέγουσι**.

Не имея оснований в тексте Папиева отрывка, теория Евсевия о «пресвитере» Иоанне не имеет и исторической почвы: ни один писатель первых трех веков не говорит о существовании «пресвитера» Иоанна, отличного от апостола Иоанна. Несомненно, что у Евсевия была субъективная причина двоить ап. Иоанна. Ее указывает сам Евсевий, когда здесь же говорит: «На это необходимо обратить внимание, потому что Апокалипсис, известный с именем Иоанна, вероятно, видел второй, если кому неужгодно приписать его первому». Евсевий не хотел признать Апокалипсис, на который опирались хилиасты, писанием ап. Иоанна и потому рад был представившейся возможности приписать эту книгу «пресвитеру» Иоанну. Таким образом, совершенно справедливо замечание, что библейский

критик в данном случае помрачил глаза историку. Для нас же оказывается совершенно несомненным, что «пресвитер» Иоанн тождествен с апостолом Иоанном и что Папий, согласно со свидетельством Ириней, был «слушателем» ап. Иоанна и оставался в живом общении с ним и тогда, когда сделался епископом Иерапольским.

Других каких-либо данных о жизни и деятельности Папия мы не имеем. Поставление его во епископа Иераполя может свидетельствовать, по крайней мере, о его твердости в вере. Суждения о его способностях различны. Евсевий называет его человеком весьма ограниченного ума (**σφόδρα γάρ τοι σμικρός ὢν τον νοον... φαίνεται**), основывая свое суждение на качествах его произведения. Но здесь же сам замечает, что на многих церковных писателей он оказывал такое влияние, что они усваивали некоторые неправильные взгляды его (например, хилиазм), и при этом указывает на Ириней (Euseb., Hist. eccl. III, 39.11–13). Противоположное суждение, будто бы высказанное Евсеем в другом месте (III, 36.2), что Папий обладал всесторонней ученостью и знанием Писания (**άνήρ τα πάντα δι μάλιστα λογιώτατος καί της γραφής ειδήμων**), давно уже признано позднейшей вставкой. Несомненно только, что Евсевий. прилагал к Папию более строгую мерку, чем к некоторым другим писателям. Но Ириней действительно цитирует Папия с большим уважением как православного писателя и истинного хранителя апостольского Предания. Эта благоприятная для Папия оценка усвоена была и позднейшими церковными писателями: имя Папия всегда пользовалось высоким почтением, несмотря на особенности некоторых его воззрений ³⁰⁵.

Литературная деятельность Папия

Приведенный Евсевием отрывок из предисловия к произведению Папия показывает в иерапольском епископе в высшей степени настойчивого человека, способного всецело проникаться поставленной перед собою задачей; он усердно предан выполнению своего замысла и ревностно в течение чуть не целой жизни исследует предание, идущее от «живого и пребывающего гласа», чтобы таким путем дойти до истины. Результатом этих продолжительных изысканий явилось обширное (в пяти книгах) произведение Папия Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις [Истолкование Господних изречений], на котором основывается особенное церковно-историческое значение личности Папия.

Оно написано им, вероятно, в последние годы его жизни, когда необходимый материал был собран в достаточной мере и когда с каждым годом ослабевали силы его, а с ними и надежды увеличить драгоценные сокровища предания. Произведением Папия пользовался Ириней (Adv. haer. V, 33.4) и, может быть, Ипполит; известно оно было Евсевию (Hist. eccl. III, 39.1), существовало еще и во дни Иеронима, который заглавие его переводит: *Explanatio sermonum Domini* (De vir. ill. 18). Как однозначный с ἐξηγήσις, сам Папий в предисловии к своему произведению употребляет термин **ἐρμηνεία** (Euseb., Hist. eccl. III, 39.3). Было предположение, что произведение Папия в латинском переводе существовало на Западе еще в XIV в. (указания на Папия в каталогах библиотек) ³⁰⁶. В настоящее время из него известно только несколько отрывков в форме цитат и рефератов у последующих писателей. Ириней приводит из него два места относительно тысячелетнего царства Христова на земле (Adv. haer. V, 33.3–4), но, по всей вероятности, пользуется им и в других местах своего труда. Евсевий посвящает Папию и его произведению 39 главу третьей книги своей «Церковной истории» и сообщает интересные подробности о содержании его книг. Иероним делает выборку из Евсевия и ясно дает понять, что самого произведения Папия он

не читал. Несколько небольших цитат найдено в дошедшей только в отрывках «Церковной истории» Филиппа Сидского (V в.). Эти скудные остатки от обширного произведения слишком недостаточны, чтобы можно было с уверенностью говорить о задачах и характере труда Папия; почему вопрос об этом, несмотря на весьма значительное число посвященных ему исследований, и в настоящее время не решен окончательно. По каким побуждениям Папий взялся за собирание материалов для своего произведения и какими средствами он пользовался для этого – мы знаем из приведенного Евсевием отрывка из предисловия к труду Папия. Он ясно показывает, что, стоя на рубеже I в., Папий ясно сознавал значение евангельского Предания, еще живого в Церкви. Он собирал и сохранял его с поразительной ревностью и тщательностью. Но что представляло из себя произведение Папия? Какое употребление сделано было им из собранного материала? Чтобы иметь почву для более или менее определенного суждения о произведении Папия, необходимо предварительно ознакомиться с содержанием сохранившихся у Ириней, Евсевия и других писателей отрывков его. 1) Изъяснив благословение Исаака Иакову, Ириней пишет:

«Вышеприведенное благословение бесспорно относится ко временам Царства, когда будут царствовать праведные, восстав из мертвых, когда и тварь обновленная и освобожденная будет плодоносить множество всякой пищи от росы небесной и от тука земного. Так и пресвитеры, видевшие Иоанна, ученика Господня, сказывали, что они слышали от него, как Господь учил о тех временах и говорил: «Придут дни, когда будут расти виноградные деревья, и на каждом будет по десяти тысяч лоз, на каждой лозе по десяти тысяч веток, на каждой ветке по десяти тысяч прутьев, на каждом пруте по десяти тысяч кистей, и на каждой кисти по десяти тысяч ягод, и каждая выжатая ягода даст по двадцати пяти метрет вина. И когда кто-либо из святых возьмется за кисть, то другая (кисть) возопиет: «Я – лучшая кисть, возьми меня; через меня благослови Господа». Подобным образом и зерно пшеничное родит десять тысяч колосьев, и каждый колос будет иметь по десяти тысяч

зерен, и каждое зерно даст по десяти фунтов чистой муки; и прочие плодовые деревья, семена и травы будут производить в соответственной сему мере, и все животные, пользуясь пищей, получаемой от земли, будут мирны и согласны между собой и в совершенной покорности людям». Об этом и Папий, ученик Иоанна и товарищ Поликарпа, муж древний, письменно свидетельствует в своей четвертой книге, ибо им составлено пять книг. Он прибавил следующее: «Это для верующих достойно веры. Когда же Иуда предатель не поверил сему и спросил, каким образом сотворится Господом такое изобилие произрастений, то Господь сказал: «Это увидят те, которые достигнут тех (времен)»» (Adv. haer. V, 33.3–4).

2) Евсевий сохранил очень важный отрывок из предисловия Папия к своему произведению, приведенный выше. После своего комментария на него он продолжает:

«К приведенным словам Папия можно присоединить другие отрывки его сочинений, в которых он рассказывает нечто чудесное, что будто бы дошло до него по преданию. Прежде было сказано, что апостол Филипп со своими дочерьми имел жительство в Иераполе; а теперь заметим, что Папий, живший в те же времена, упоминает о чудесном событии, о котором он слышал от дочерей Филипповых. Именно, он повествует, что в его время воскрешен мертвый, рассказывает и о другом чуде, которое случилось с Иустом, прозванным Варсавой, что он выпил смертоносный напиток и по благодати Господа не испытал ничего худого. Этого Иуста святые апостолы по вознесении Спасителя поставили вместе с Матфием и молились, да будет кто-либо них избран по жребию вместо Иуды предателя, для восполнения числа (двенадцати)... Тот же писатель рассказывает (много) и другого, что будто бы дошло до него по неписаному преданию, именно, передает некоторые неизвестные притчи и наставления Спасителя и нечто близкое к баснословию; например, говорит, что по воскресении мертвых наступит царство Христово на этой самой земле телесно и будет продолжаться тысячу лет. Такую мысль он вывел, думаю, из апостольских сказаний, не поняв чего-либо сказанного апостолами таинственно, в образах; потому что он был человек

ума, кажется, весьма ограниченного, сколько можно заключать из его сочинений, хотя в весьма многих последующих (писателях) церковных, имевших в виду древность мужа, мог возбудить подобное своему мнению, например, в Иринеи и других, державшихся того же образа мыслей. (Папий) приводит в своем сочинении и некоторые сказания вышеупомянутого Аристиона о беседах Господних и предания пресвитера Иоанна. Отсылая к ним любознательных, мы считаем нужным к выписанным словам Папия присоединить его предание о Марке, написавшем Евангелие. Оно излагается так: «Пресвитер говорит и то, что Марк, истолкователь Петра, с точностью записал все, что запомнил, хотя и не держался порядка слов и деяний Христовых, потому что сам не слушал Господа и не сопутствовал Ему. Впоследствии, правда, он был, как сказано, с Петром; но Петр излагал учение с целью удовлетворить нуждам (слушателей), а не с тем, чтобы беседы Господни передать по порядку. Посему Марк несколько не погрешил, описывая некоторые (события) так, как припоминал (их): он заботился только о том, как бы не пропустить чего-нибудь слышанного или не переиначить». Так Папий повествует о Марке; а о Матфее он говорит следующее: «Матфей записал беседы (Господа) на еврейском языке; а переводил их кто как мог». Вышеупомянутый писатель пользуется свидетельствами из первого послания Иоаннова и из первого Петрова. Он рассказывает также историю о жене, которую за многие преступления обвиняли перед Господом, о чем пишется и в Евангелии Евреев. Все это мы сочли нужным прибавить к вышеуказанному» (Hist, eccl. III, 39).

3) В других источниках также есть несколько незначительных отрывков. Так, встречаются несколько раз ссылки на свидетельство Папия о смерти Иуды предателя: «Как великий пример нечестия ходил Иуда в этом мире, с распухшим телом, веками и проч. ³⁰⁷ Его собственный участок земли, на котором он после многих мучений умер, вследствие зловония до сих пор остается ненаселенным, и до настоящего дня никто не может пройти мимо, не зажав носа» [(apud Apollinar. Laodic., Fragmenta in Matth.)]. В извлечениях из «Церковной истории»

Филиппа Сидского есть указание, что во второй книге Папия было загадочное сообщение, будто Иоанн Богослов и Иаков, брат его, были убиты иудеями. Там же находим указание и на то, что по свидетельству Папия, основанному на сообщении дочерей Филиппа, Варсава Иуст, выпив яда, остался невредимым, что мать Манаима воскрешена была из мертвых, что воскрешенные Христом жили до времен Адриана.

Вот те данные, на основании которых приходится судить о произведении Папия. Как видно, они крайне недостаточны, и остается пожалеть, что Евсевий посмотрел на труд Папия с нескрываемым предубеждением и пренебрежением и сделал сообщения о содержании его в таких выражениях и таком тоне, что в значительной степени затруднил решение вопроса о той задаче, какую поставил себе Папий. На почве недостаточности данных и неясности их создалась целая литература относительно содержания и характера произведения Папия. Мы здесь не станем излагать различных взглядов и ограничимся положительным решением проблемы.

Как показывает заглавие произведения Папия, целью его было изъяснить, а не собрать изречения Господа. Также и в приведенном Евсевием отрывке в качестве главного содержания произведения, которое не нуждается ни в каком оправдании, потому что оно отвечает самому заглавию и несомненно раскрыто было в предшествующих, не сохранившихся до нас словах предисловия, указаны изъяснения (ἐρμηναι). С этим главным предметом труда Папий хочет связать все то, что он получил: частью непосредственно из уст «пресвитеров», т. е. учеников Господа, частью через посредство других, которые, как и сам он, имели случай слышать учение и повествования от апостолов и других членов первого христианского поколения. Отсюда ясно, что сообщения из апостольских источников составляли второстепенный элемент Папиева произведения. Следовательно, это произведение по своему существенному содержанию и определенно выраженному намерению его автора так же мало было собранием устно еще обращающегося апостольского Предания и повествований, как и собранием изречений Самого

Господа, – оно не было новым Евангелием, составленным из всевозможных устных и письменных источников. Что книга по местам имела сходство с произведениями первого и второго рода, это вполне вероятно: древнецерковные истолкователи имели обыкновение вносить в свои комментарии изъясняемый текст или полностью, или же в значительных извлечениях (Климент Александрийский, Феодор, Феодорит). Поэтому Папий предлагал своим читателям изречения Иисуса, как они читались в Евангелиях, вместе со своими экзегетическими примечаниями. В эти примечания он вносил в качестве иллюстрации к своим изъяснениям все, что удавалось ему получить частью из первых, частью из вторых рук от членов первого поколения христиан; здесь были и слова Господа, и факты из времени Христа и апостолов. Судя по тому, что Папий пользовался всеми представлявшимися случаями для исследования предания и повествования и занимался этим усердно в течение продолжительного времени, собранный им материал должен быть очень богатым и разнообразным; но он весь поставлен был в связь с главным предметом труда и служил существенной цели его – изъяснению изречений Господа, которые составляли основу его произведения, а не вносились в него в первый раз. Под именем Господних словес, согласно словоупотреблению Папия, должно понимать не одни только изречения: Папий Евангелия Матфея и Марка обозначает как λόγια κυριακά, – из этого ясно, что у него λόγια включает также и дела Господа, почему и в его произведении речь шла как о беседах Спасителя, так и о делах Его. Эти λόγια в главной их массе Папий почерпал из тех Евангелий, которые ко времени составления им своего произведения в малоазийских Церквах признаны были главными источниками и достоверными свидетелями учения и истории земной жизни Господа. Цель Папия оказалась бы совершенно непонятной, если не предположить определенных и всем известных евангельских повествований, к которым необходимо было только присоединить возможные толкования и иллюстрации. Можно с уверенностью полагать, что прежде сохранных Евсевием слов из предисловия произведения Папия он говорил именно о Евангелиях как месте нахождения

изречений Господа, и из этой связи могли быть взяты Евсевием сведения о Евангелиях Матфея и Марка.

Самый способ толкований Папия на основании сохранившихся отрывков можно предположительно представить в таком виде. Для подтверждения и изъяснения таких выражений, как Мф. 11:5 («слепые прозревают... мертвые воскресают») или Иоанна [5:21] («как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет»), могло служить то, что Папий сообщает о воскрешенных Господом, живших до времен Адриана, равно как повествование о воскрешении мертвых в позднейшее апостольское время. Для Мк. 16: 18 («будут брать змей, и если что смертоносное выпьют, не повредит им») нельзя было найти лучшего подтверждения, как повествование об Иусте Варсаве.

Сведения Папия о двух первых Евангелиях пользуются большим вниманием библейских критиков: это древнейшие и важнейшие известия, какими мы располагаем относительно этих Евангелий. Но, как показывает новозаветная исагогика, и они подвергаются самой разнообразной оценке, служа основанием для противоположных выводов. В нашу задачу не входит разбор содержания отрывков из произведения Папия и тех мнений, какие возникли вследствие стремлений ученых различных направлений извлечь из них возможно больше данных для суждения о происхождении канонических Евангелий. Достаточно указать, что имя Папия занимает очень видное место в новозаветной исагогике, и в относящихся к этой области исследованиях не прекратятся сетования об утрате произведения Папия, какова бы ни была историческая ценность собранных им сведений. Даже если признать правильным взгляд Евсевия, что Папий был мужем «весьма ограниченного ума» и не обладал критическим талантом, почему принял на веру некоторые странные предания, то и в таком случае его повествования, основывающиеся на «живом голосе», имели бы для нас неоценимое значение. Несколько незначительных отрывков из произведения вызывают множество интересных вопросов из первоначальной истории христианства, – сколько же фактов, биографических и литературных, дало бы нам целое

произведение Папия, несомненно понимавшего все важное значение первоначального Предания, даже если и не сумевшего критически разобраться в той массе интересных сведений, какими он располагал.

Общие замечания об учении мужей апостольских

Рассмотренные произведения из времени мужей апостольских дают возможность бросить взгляд на христианские воззрения времени приблизительно от 70 до 140 г. Церкви на рубеже I и II вв. почерпают свою веру главным образом и прежде всего из устного предания и пользуются доступным тогда новозаветным канонам только в отдельных случаях и без системы. Устное предание ограничивалось основными религиозными мыслями и новой нравственностью. Объединенные одинаковыми нравственными стремлениями, христиане взаимно признавали себя братьями. Напротив, не доставало потребности в систематизации учения: христианин жил дорогими воспоминаниями о жизни и страданиях Христа, но не думал еще о том, чтобы постигнуть эти факты на основах разума.

Отличительный признак христианина – вера в единого Бога; Он – всемогущ и милосерд, Владыка и Отец; Он не часть этого мира, но невидим, неосязаем, ни в чем не нуждается, непостижим, нетленен, несоздан. Рядом с Отцом – Его Сын, Иисус Христос, не только существующий прежде мира, но и Бог. Известное сообщение в письме Плиния, что христиане поют гимн Христу *quasi Deo* [словно Богу], находит подтверждение во всех рассмотренных произведениях из периода мужей апостольских; только в спутанном богословии Ермы эта мысль затемнена. Наконец, апостольские мужи учат и о Св. Духе; но его божество не утверждается прямыми свидетельствами, и вообще учение о Нем не раскрыто.

О человеке в его естественном состоянии и о грехопадении его в произведениях этого периода мы не находим нарочитых речей, но зато ясно выражено сознание бедственного состояния человечества, всеобщности греха и смерти и необходимости искупления.

Искупление совершено Иисусом Христом, – преимущественно раскрывается значение смерти Христовой. Два естества в Нем определенно утверждаются, но единство

Лица скорее предполагается. Блага спасения, которые Бог дал через Христа, состоят в познании истины и в вечной жизни. Первое выражается преимущественно в истинном богопознании, в противоположность к политеистическому заблуждению: Христос, Откровение Бога, в Своем Лице есть это правое познание. Также и вечную жизнь Христос не только возвестил, но и сообщил нам. Иисус Христос – наш Первосвященник; Его смерть – жертва, Его кровь – искупление за нас. Но действие этого искупления научно не определено: самая главная идея – разрушение греха.

Оправдание представлено как внутреннее обновление: искупленный человек получает новое сердце. Хотя праведность человека возводится ко Христу, однако без собственных добрых дел она немыслима. Для тогдашнего поколения было несомненным, что необходимо преимущественно настаивать на добрых делах. Христос дал новый закон и силы для исполнения его; в благодарность за это должно следовать Его заповедям. Молитва, посты и милостыня – зерно добрых дел. Кто больше делает, тот приобретает большую славу у Бога.

Понятие о Церкви в общем то же, что и в апостольских писаниях. Церковь, вступающая на место древнего избранного народа, есть собрание святых, Тело Иисуса Христа. Она создана прежде солнца и луны и имеет своим назначением объять всех людей – она кафолическая. Ее члены соединены любовью, а также тождеством веры и надежды. Эта великая кафолическая Церковь состоит из частных Церквей, и в каждой из них различаются две части – тех, которые управляют верными, и верных, которыми управляют. Рядом со странствующими миссионерами – апостолами, пророками и учителями, чрезвычайными служениями слова, обреченными на постепенное исчезновение, которых, по-видимому, не знает Игнатий, – выступают постоянные служители, исполняющие богослужебные и административные обязанности: епископы, пресвитеры и диаконы, из которых два первые чина сначала более или менее смешиваются, потом ясно различаются в Сирии и Малой Азии.

Членами Церкви делаются посредством крещения, совершаемого во имя Св. Троицы и для отпущения грехов. Оно – печать, с которой сообщается Св. Дух, и с Ним – новая жизнь веры и надежды во Христа. Литургическое служение обнимает молитву и приношение, причащение в Евхаристии; последняя есть Тело и Кровь Иисуса Христа, врачевство бессмертия. Совершение ее имеет еще характер действительной вечери.

Обязанности членов Церкви состоят в братском взаимоотношении, послушании руководителям, в добровольном подчинении учению и тем спасительным средствам, которые предлагает Церковь, и в соблюдении нравственных предписаний, которые в некоторых произведениях точно сформулированы.

Характерно для произведений этого периода чувство пришествия Христова и суда Божия. Убеждение в совершенной близости этого явления с течением времени ослабевает, но во многих оно является еще очень живым. Папий и Варнава – явные хилиасты; есть намек на это верование и в эсхатологии «Учения 12-ти апостолов». Другие, по-видимому, чужды такого понимания Царства Божия. Но все выражают веру в воскресение плоти, будущий суд через Иисуса Христа, вечные мучения для грешников как наказание за злые дела и вечную жизнь для праведных как заслуженное воздаяние за добрые дела. Высший и последний плод искупления представляется под формой **ἀθανασία** [бессмертия] и **ζωή αἰώνιος** [жизни вечной].

Само собой понятно, что известные нам произведения из периода мужей апостольских не могут выражать всей полноты содержания веры христиан послеапостольского века: для этого они и малочисленны, и случайны. Но и они в достаточной степени знакомят с общим характером христианской веры и жизни первых поколений апостольских учеников.

Второй период. Возникновение научной христианской письменности

Общие замечания об условиях происхождения литературы этого периода и ее видах

Древнецерковная письменность первого периода – времени мужей апостольских – вызвана была внутренними потребностями юных христианских Церквей в Палестине, Сирии, Малой Азии и Риме и, отличаясь литературной простотой, сосредоточивалась на интересах исключительно внутренне-христианской жизни; характерная черта ее – совершенное отсутствие какого-либо соприкосновения с влиянием эллинской и греко-римской культуры, только в послании Климента Римского это соприкосновение находит некоторые мало уловимые отзвуки. Но как Церковь не могла оставаться долго в состоянии первоначальной непосредственной простоты и почти полной обособленности от окружающего культурного мира, так и древнецерковная литература, отражающая в себе жизнь Церкви, не могла ограничиться теми вопросами и теми формами изложения их, какими можно было довольствоваться в конце I и в самом начале II в. Важнейшим фактором в изменении характера церковной жизни и церковной письменности было постепенное знакомство с христианством в культурных кругах общества и проистекающее из этого соприкосновения взаимное влияние. Это было результатом усиленной миссионерской деятельности, которая велась почти исключительно на языческой почве. Живое соприкосновение с языческим миром имело три важных следствия для христианства:

а) враждебное положение, какое заняли по отношению к христианству римская государственная власть, образованное общество и народная масса, вынудило приверженцев христианства к самоутверждению и к самозащите;

б) к этому первому противнику скоро присоединился второй, более могущественный, из тех кругов, которых привлекало содержание христианского учения и которые стремились воспользоваться им в интересах господствующей религиозной философии, – таким образом явился гностицизм, и

с ним выступили первые великие противоположности в раскрытии христианства;

в) третьим противником оказался монтанизм (в половине II в.) – внутренняя реакция против общения христианства с миром и попытка сохранить религиозное настроение (энтузиазм) и эсхатологические чаяния апостольского века.

Разнообразные соприкосновения с миром и необходимость определить положение христианства вызвали церковную литературу, которая не только служила целям назидания, но имела и научный характер. Эта литература вытекала из внутренней необходимости исторического положения, а не из чисто литературных побуждений, и отвечала назревшим потребностям церковной жизни в разных направлениях. Самозащита христианства против римского государства и языческого общества свое раннейшее литературное выражение нашла в апологетической письменности II в. Здесь необходимо было выяснить языческому обществу сущность и истину христианства не для обращения его в христианство, но для обеспечения справедливого отношения к христианам. Для внутреннего развития христианства гораздо опаснее был второй противник – гностицизм. Эта опасность, как и первая, в существенном была преоблуждена живым противодействием христианства путем исторического осуществления кафолической мысли, которая в идее с самого начала была присуща христианской Церкви как носительнице христианской мировой религии и только особенно отчетливо была проведена в борьбе с гностицизмом. Параллельно с этой церковной борьбой развивалась и литературная, которая в этом отношении была тем более уместна, что дело шло об идеях и о духовном понимании христианства. Антигностическая литература ставила своей задачей утвердить правильность церковного учения против реформаторских тенденций гностиков. Наконец, монтанизм вызвал подобную литературную противоположность в монтанистической и антимонтанистической литературе.

Три отмеченные литературные области и характеризуют собой второй период древнецерковной письменности, в котором

выдающимся моментом является образование церковной и антицерковной литературы. Разнообразие тенденций в этой литературе дает возможность обнаружиться в ней различным течениям во внутренней жизни Церкви: языческому государству и обществу христианство противопоставляет себя как разумную религию и нравственность, философии и культуре того времени – как мудрость, которая выше всякой мудрости; гностицизму и монтанизму – как церковный традиционализм. Кроме того, Евсевий знал, что апологеты Иустин, Аполлинарий, Феофил и особенно Мелитон Сардийский писали произведения, которые с немногими дошедшими до нас остатками образуют особую группу литературных памятников этого периода – внутренне-церковную литературу, имеющую своим предметом внутренне-церковные и богословские вопросы. В этих произведениях должно видеть начало целого ряда разветвлений богословской литературы, которые в позднейшие стадии развития образовали формальные дисциплины богословия в широком смысле слова. Вся литература этого рода или совершенно утрачена, или дошла до нас только в отрывках; но достаточно обратить внимание на заглавия этих произведений, чтобы видеть в них обширную область богословской письменности, которая касалась многих важных проблем внутренне-богословской и внутренне-церковной жизни.

Следовательно, необходимо признать, что церковная литература II в. была не только обширна, но и многостороння: она одновременно удовлетворяла разнообразным потребностям времени – и защите христианства против языческого государства и общества, и борьбе с гностицизмом и монтанизмом, и назревавшим вопросам внутренне-богословской и внутренне-церковной жизни. С другой стороны, несомненно, что, несмотря на это многообразие в характере и темах произведений II в., литература этого времени все-таки более обрисовывается со своей апологетической стороны, потому что самое положение Церкви было таково, что вызывало ее на энергичную защиту: она подвергалась ужесточенным нападениям с разных сторон – от населения римской империи, проникнутого ложными взглядами на христианство и

ненавистью к нему, от правительства, от греческой философии и от иудеев; причем на стороне нападающих было видимое превосходство, в то время как представители христианской идеи внешне казались более слабыми и по необходимости все свои силы должны были сконцентрировать на защите; будучи плодом и средством отражения повторяющихся враждебных нападений, литература сама принимает преимущественно апологетический характер. Кроме того, памятники апологетической литературы начинают появляться раньше произведений других литературных групп, хотя впоследствии развиваются параллельно с ними, и сохранились до нашего времени в несравненно большем количестве. Поэтому апологетическая литература и рассматривается как первая ветвь, характеризующая собой второй период древнецерковной письменности.

I. Произведения апологетов II века

В своем последнем основании апологетическая литература возникла из внутренней противоположности, в которой христианство с самого начала стояло по отношению к язычеству во всех направлениях – в учении, культе, частной и общественной жизни; эта противоположность во II в. выступала все более резко и вовне. Но конкретно и исторически поводом к развитию апологетической литературы служила не эта всеобщая отвлеченная противоположность между христианством и язычеством, а развившаяся мало-помалу противоположность между римским государством (и иудейством) и древнехристианской Церковью. Отсюда вытекает безусловная необходимость при изучении апологетической литературы всегда иметь в виду те отношения, какие установились между христианством, с одной стороны, и язычеством и иудейством – с другой, чтобы знать почву, на которой возникла и развивалась эта литература.

Обстоятельства, среди которых христианская Церковь должна была осуществлять свое назначение, были в высшей степени сложны. Это вполне зависело от разнообразия и сложности отношений в греко-римской империи, в обширных пределах которой она прежде всего должна была завоевать себе положение и право свободного распространения. Под внешним однообразием, обязанным сильной власти Рима, империя представляла весьма пестрое сочетание разнообразных народностей, имевших некогда более или менее развитую государственность, свой особый строй нравственно-религиозной жизни, свои верования, предрассудки и отношения к иным верованиям. Но, разделенные глубокой взаимной антипатией, все эти силы соединились, когда обстоятельства потребовали вступить в борьбу, которая по самому характеру врага и его стремлению исключала возможность какого бы то ни было компромисса. Никогда во всем течении мировой истории не сталкивались более резкие противоположности, чем какими являются христианство и античная культура, христианская

Церковь и римское государство. Между ними должна была произойти борьба о господстве над миром – такая борьба должна была закончиться только полной победой одного из противников. В нашу задачу не входит подробное изложение этой борьбы и исследование причин такого или иного направления ее, средств, результатов и т. д. Для нас важно отметить только те существенные черты ее, которые нашли отображение в произведениях апологетов; поэтому в дальнейшем изложении мы всюду предполагаем дополнительные сведения из общей церковной истории, ограничиваясь констатированием отрицательных для интересов Церкви условий и имея в виду установить, какие действительные проблемы представлялись апологетами – этим пионерам христианской цивилизации.

Отношение к христианству со стороны иудейства

«Иудеи враждуют против христиан, и эллины преследуют их», – такими словами автор «Послания к Диогнету» характеризует положение христиан среди враждебного им мира (5.17). Иудейство было старым и хорошо известным врагом христианства. Между христианством и иудейством было слишком много точек соприкосновения, чтобы на самых же первых порах не заметить и той глубокой пропасти, какая разделяла их по самым коренным вопросам; в этом же соприкосновении находит объяснение и та упорная ненависть, с какой иудейство относилось к новым отщепенцам, и именно в то время, когда на иудейской почве и без того выступило много разнообразных течений, которые были с решительностью отвергнуты руководившими народ раввинами. Вопрос об отношении между христианством и иудейством не потерял своей остроты и во II в. Неужели иудеи допустили роковую ошибку, не признав в Иисусе из Назарета истинного Мессию? Неужели закон Моисеев не имеет вечного и для всех обязательного значения? По какому праву христиане называют себя истинным Израилем, отказывая в этом чадам Авраама? По какому праву они считают их священные книги, дорогое наследие и достояние их истории, своей собственностью и на основании их доказывают неразумие и осуждение избранного народа?

Но разногласия в богословских вопросах тесно переплетались с вопросами национального характера, так как и мессианские чаяния иудеев насквозь проникнуты были национальными стремлениями. Если христиане признали в Иисусе из Назарета, позорно казненном, того Мессию, о Котором предвозвещали пророки и Который давал смысл всей их предшествовавшей истории, и мессианское достоинство Его почитали необходимым условием спасения на грядущем суде, если они отвергали вечное и абсолютное значение иудейского закона, в понимании его становились на почву аллегорического

истолкования не по указаниям раввинов и не считали необходимым восстановление иудейского культа в храме небесного Иерусалима, то они отступают от преданий отцов и являются изменниками народному делу. Иудеев и христиан разделяло нечто большее, чем богословские разности: образовалась пропасть в чувствах, которая исключала возможность взаимного понимания. Следует только представить в крайней степени повышенное национальное возбуждение иудейского народа, которое и после страшной катастрофы 70 г. было достаточно сильным, чтобы вызвать новое восстание Бар-Кохбы, и ту глубину озлобленности, которая была естественным следствием постигшей неудачи и национального унижения и разгрома, и тогда понятна будет жестокая ненависть к христианам, этим предателям, которые в бедствиях иудейского народа увидели карающую руку Божию, грозный суд над народом, отвергшим своего Мессию: то, что приводило иудеев в ужас и отчаяние, вызывало в христианах радость и удовлетворение. Коренящаяся в такой глубокой почве ненависть обострялась постоянными враждебными столкновениями между христианами и иудеями, которые были следствием их соседства по месту жительства. В большинстве городов, где возникли христианские общины, издавна были и иудеи, и именно важнейшие опорные пункты христианской миссии – большие гавани и порты на Востоке, Рим на Западе – были также и центрами жизни иудеев в рассеянии. Это сожительство давало постоянные поводы к неудовольствиям. Враждебность иудеев по отношению к христианам сделалась в высшей степени страстной и вследствие ревности, которая вызывалась у иудеев распространением христианства. Миссия христиан обращалась к тем же кругам, на которые доселе рассчитывала иудейская пропаганда, т. е. к душам тех, которые искали монотеизма, уверенности в вечной жизни, безгрешности и нравственной чистоты и которые в этом стремлении не находили удовлетворения в философии. В этих кругах христианская пропаганда поражала иудейскую. Привлекательная сила иудейства после 70 г., а в особенности после восстаний при Траяне и Адриане, должна была

значительно понизиться; кроме того, христианство предлагало те же блага, какие делали привлекательным и иудейство, но в форме, гораздо более приемлемой для греков, и сообщение которых обеспечивалось недавним пришествием с неба Сына Божия и совершением таинств. Христианство, далее, выступало за узкие пределы национальных рамок. Кто примыкал к христианству, тот находил, что там нет никакого различия между иудеем и эллином. В Церквах на первых местах стояли, например, природные греки, здесь не полагали никакой разницы между полноправными и прозелитами, которые в иудейских общинах рассматривались только как члены второго и третьего ранга. Это были главнейшие основания, по которым христианская миссия побеждала иудейскую. Христианские писатели сами при случае с торжеством указывают на этот факт. При изъяснении Исаии 54: 1 «у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа», автор «Второго Послания Климента» говорит: «Наш народ кажется оставленным Богом, но теперь нас, верующих, больше, чем тех, которые думают, что они имеют Бога» (2.3). Автор Послания Варнавы с особенной выразительностью подчеркивает пророчество о двух народах в утробе Ревекки и благословение Иаковом Ефрема и Манассии: в них он видит указание на отношение между новейшим народом христиан и древнейшим иудейским [(Barnab. 13)].

При таком положении вещей понятно, что иудейские общины вели борьбу против христианства всеми имеющимися в их распоряжении средствами. Около 100 г. в ежедневную синагогальную молитву (Schmone Esre) включены были такие слова: «И еретикам да не будет никакой надежды, и все, кто делает зло, да погибнут скоро, и все немедленно да будут истреблены; и порази и сокруши и низринь и смири скоро, немедленно, в наши дни. Благословен Ты, Господи, сокрушающий врагов и смиряющий надменных»³⁰⁸. Введением этой формулы достигалось ежедневное проклятие еретиков. Эта мера должна была исключить еретиков от общения с правоверными иудеями в синагоге (так как если еретик отваживался произносить эту молитву, то сам проклинал себя),

а с другой стороны – удержать правоверных от уклонения в ересь. Кроме проклятия христиан в этой общей формуле проклятия еретиков, против них направлены были и нарочитые проклятия. Св. Иустин неоднократно упрекает иудеев в том, что они в синагогах проклинаят тех, которые веруют, что распятый ими есть Христос, и стараются доказать, что Он распят как враг Божий и проклятый; они проклинаят Его и верующих в Него (Dial. 16; 47; 93; 95; 96; 108; 117; 137).

Иудеи, конечно, готовы были подвергнуть христиан и кровавым преследованиям: это доказывают события из времени восстания под предводительством Бар-Кохбы. Св. Иустин говорит: «(Иудеи) почитают нас врагами и противниками и подобно вам (язычникам) убивают нас и мучат, когда только могут; в этом сами можете удостовериться. Да и в бывшей последней иудейской войне Бар-Кохба, предводитель иудейского возмущения, велел одних только христиан предавать ужасным мучениям, если они не отрекутся от Иисуса Христа и не будут хулить Его» (Apol. I, 31.5–6). Но, не имея права и возможности подвергать христиан прямым преследованиям, иудеи тем с большим усердием выступали в качестве обвинителей христиан перед римским правительством, как это было в процессе внуков Иуды и Симеона, сына Клеопы³⁰⁹, или же возбуждали против них население, как об этом свидетельствует, например, *Martyrium S. Polycarpi*. Оно включает в себе несомненно подлинные известия о событии, которое описывает. Когда Поликарп остался твердым перед проконсулом и герольд среди стадия громко возвестил об этом, то язычники *и иудеи*, которые жили в Смирне, с неукротимым неистовством и громким криком потребовали его смерти (12.1–2). Когда Поликарп был осужден на сожжение на костре, то народные массы стали тащить дрова и хворост, причем особенно усердными оказались *иудеи, как это было обычно*, по замечанию автора, *и в других случаях* (13.1). Когда, наконец, христиане добивались получить тело мученика, то в этом главными противниками были иудеи (17.2; 18.1). Такое враждебное отношение к христианам со стороны смирнских иудеев засвидетельствовано в позднейшее время: сведения из

Martyrium Пиония, пострадавшего в гонение Декия, говорят о значительном участии иудеев в преследовании христиан (сар. 3; 4; 13; 14). Кроме того, всякого рода подозрения и клеветы относительно христиан, распространенные в языческом мире, большей частью своим источником имели иудеев и ими питались. Христианские писатели прямо выставляют против них это конкретное обвинение. Св. Иустин пишет: «Другие народы не столько, как вы, виноваты в этой несправедливости, которая оказывается в отношении к нам и ко Христу; ибо вы виновники их худого предубеждения против Праведника и против нас, Его последователей. Когда вы распяли Его, единого непорочного и праведного человека, язвами Которого исцеляются все приходящие через Него к Отцу, и когда вы узнали, что Он воскрес из мертвых и восшел на небо, как предвозвещено в пророчествах, то вы не только не раскаялись в своих злодеяниях, но еще послали избранных людей из Иерусалима во всю землю разглашать, что явилась безбожная ересь христианская, и распространять клеветы против нас, которые все не знающие нас обыкновенно повторяют. Таким образом, вы – причина несправедливости не только вашей собственной, но и всех других людей» (Dial. 17.1; cf. 108; 117). Это же характерное обвинение иудеев в том, что они были виновниками тех дурных слухов, которые распространены были в кругах язычников, повторяется и у позднейших писателей: Тертуллиан называет иудейский народ рассадником (*seminarium*) злословия против христиан (Ad nationes I, 14) и в иудеях указывает источник клеветы против них (Adv. Judaeos 13). Ориген говорит, что слухи об эдиповских кровосмешениях и тиестовских вечерах христиан были пущены именно иудеями (Contra Celsum VI, 27), и определенно свидетельствует, что опровергаемый им Цельс знал и пользовался произведениями иудеев против христиан.

Таким образом, иудейство всюду было ожесточенным врагом христианства; и что иудеи могли делать во вред христианству, то они делали с большим усердием.

Отношение к христианам со стороны языческого населения

Языческое население в массе встретило исповедников новой религии с недоверием и даже с ненавистью. Враждебное отношение его к христианам проявлялось в городах и провинциях почти всякий раз, как только узнавали о появлении в городе христианской общины. Это – совершенно достоверный факт, подтверждаемый как светскими, так и церковными источниками. Даже и римское правительство осуждало христиан большей частью по обвинениям со стороны народа. Часто правительственные чиновники готовы были освобождать христиан, но настроение народа побуждало их произносить смертные приговоры против них. Каковы же были мотивы этой ненависти, которая приводила христиан в изумление? Существовал целый ряд оснований, которые делают понятным, каким образом общественное мнение приняло столь враждебное направление по отношению к христианам.

На первом месте необходимо поставить своеобразный склад религиозной жизни языческого общества. Мы так привыкли составлять свое мнение о религиозной жизни населения греко-римской империи на основании великих классических писателей, что незаметно отождествляем их отношение к народной религии с отношением к ней самого народа; а между тем трудно представить более ошибочное заключение, чем это. Но если мы желаем правильно понять и оценить проявления религиозной веры в греко-римской истории, мы должны раз навсегда исключить из рассмотрения великих аристократов мысли и обратить внимание на писателей, стоящих на более подлинном народном уровне. Что народ крепко держался политеистических верований и при надобности способен был защищать их с крайним изуверством, это безусловно верно. Смерть Сократа служит достаточным доказательством этого. Правда, это произошло в V в. ³¹⁰ до Р. Х. Последующее время отмечено непрерывным интеллектуальным прогрессом с преобладающим скептическим

направлением, вследствие чего трудно ожидать найти то же общее господство искренней веры через шесть веков. В продолжение этого длинного периода поэты и философы продолжали разрушать и осмеивать народную мифологию. Они обращались ко все более расширяющемуся кругу слушателей; они прямо указывали на факт, что немногие из занимающих видное положение исповедовали религиозную веру; они с поразительным эффектом доказывали бессилие богов – отсюда следовало с логичностью то заключение, что религия, исповедующая таких богов, должна быть признана ложью. Однако несомненно, что народом такое, по-видимому, естественное заключение не было сделано. Скептическая философия не могла удовлетворить исканий даже образованных классов и никогда, за редкими исключениями, не касалась низших классов общества. Масса людей никогда не была без веры в сверхъестественное. Что в языческом народе продолжало господствовать искреннее убеждение в истинности языческой религии до позднейшего времени, об этом свидетельствуют, например, Тертуллиан и Августин; в противном случае эти писатели не боролись бы с ней так энергично. Основания этого явления лежат во всеобщем влечении человеческого духа к религиозной вере. При недостатке здоровой веры сохранялась привязанность к часто отвергаемым сказаниям мифологии как единственному следу, оставленному чем-то, стоящим выше грубой реальности видимого мира, как единственному звену, которое связывало дух с возвышенным и счастливым прошлым. Народности, подобные галлам, которые не имели развитой мифологии, или подобные азиатским племенам, для которых сила служит символом божества, без сомнения, приняли апофеоз кесаря как нечто большее, чем прием государственной политики. Если и не считали императора действительным божеством, то во всяком случае смотрели на него как на представителя неба. И в общем упадке духовной и нравственной жизни это могло казаться единственной преградой против чистого материализма и удерживалось с неразумными и отчаянными усилиями. Из этих и из других причин к концу I в. христианской эры обнаружилось

явные признаки религиозной реакции против скептицизма философов и интеллигентных классов. Во втором столетии языческая реакция усилилась, и век Антонинов был временем ее высшего расцвета. Постройка храмов, учреждение новых штатов жрецов, умножение религиозных обрядов и празднеств дают убедительное свидетельство об этом факте. По различным мотивам возрождение язычества правительством взято было под свое покровительство. Вследствие этого в массах религиозное чувство сделалось крайне и даже болезненно деятельным. Физическое изъяснение мифологии, которое удовлетворяло людей науки, не привлекало к себе простого народа. Но для него были найдены другие пути осмысления мифологии, именно, в примирении ее с религиозным чувством через отождествление древних богов с теми посредствующими духовными существами, которые действуют в качестве агентов верховного Бога в материальном мире. Эти духовные существа, которым дано было имя демонов (δαίμονας), обладали в некоторой степени телесной природой и в их господство отданы были почти все области человеческой жизни. Им можно было поклоняться под древними знакомыми именами богов, и человеческий дух находил удовлетворение своему стремлению к единению с невидимым миром. Это учение так глубоко отвечало потребностям века, что было принято значительной частью человечества. И вера в демонов, в вездеприсутствие их, в постоянное воздействие их на мир, историю и человека является одной из характерных и поражающих своей особенностью сторон того эллинского мирозерцания, среди которого вращалось первоначальное христианство. Не только языческие идолопоклонники, но и христианские апологеты примкнули к этому взгляду. Но в то время как одни открыли в этом учении новый источник религиозного удовлетворения, другим оно казалось страшным ослеплением, вследствие которого силы зла приняты были за силы добра. Большая часть апологетов признает реальность этих посредствующих существ и не сомневается в их влиянии на умы людей, и немалая часть их аргументации состоит в доказательстве неоспоримой очевидности их злой природы и невыносимого рабства, к

которому они ведут человеческий род. Эта же популярная реформация язычества имела сильное влияние на более чистые и благочестивые умы. Если мы обратим внимание на двоякий конфликт, в который вступила Церковь: с одной стороны – с грубым язычеством, с другой стороны – с более возвышенными эзотерическими формами его, мы заметим, что в обоих случаях отношение христианских апологетов было различно: в первом случае это была решительная враждебность, без всяких компромиссов, в другом – более симпатичное отношение, когда имеется в виду цель, к которой стремилось реформированное язычество, но и отрицательное, когда взвешиваются рекомендованные им средства для этого, которые представляются пустой тенью действительного способа спасения. Но несомненно, что из обоих источников возобновленной религиозной жизненности возникал искренний, хотя и превратный религиозный энтузиазм. Поэтому было бы несправедливо по отношению к народному язычеству видеть в нем только слепую неразумную ненависть к христианству; это была действительная сила, с которой должно было считаться христианство, и кажущиеся утомительными пространные рассуждения апологетов о безрассудности и непристойности языческой религии с ее мифологией отвечали насущным потребностям современной жизни.

Но если мы обратимся даже к тому обычно обширному среднему классу, который не разделяет религиозного воодушевления народа, обладая известной степенью образованности, но и не проникнут всецело философским скептицизмом, то и здесь встретим такое настроение, с которым христианству необходимо было считаться весьма серьезно. Консервативные по своему настроению, такие люди твердо держатся той религии, в которой они родились, не по избранию, не по склонности, но из благопристойности, из любви к спокойствию; они не мечтатели, не мистики – напротив, даже немного сомневаются, иногда над кое-чем смеются, однако неохотно допускают попытки поколебать их в традиционных взглядах и легко распаляются гневом против тех, кто стремится ввести новшества в религиозных делах. Представителем этого

класса людей является Цецилий в диалоге под названием «Октавий», который Минуций Феликс написал в защиту христианства. В христианстве ничто так не возбуждает гнева Цецилия, как то, что оно провозглашает себя обладателем точной истины. «Достоин негодования или соболезнования то, что некоторые необразованные, невежды, чуждые понятия о самых простых искусствах осмеливаются рассуждать о сущности вещей и Божестве, о чем в продолжение стольких веков спорят между собой философы различных школ... Ограниченности человеческого ума так далеко до познания Бога, что ему недоступно ни то, что находится над ними на небе, ни то, что заключено в глубоких недрах земли; ему не дано это знать и постигать, и даже нечестиво пытаться проникать в эти тайны». Но, несмотря на свой скепсис, он строго держится традиционных верований. «Когда... повсюду встречаешь или решительный случай, или таинственную природу, то не лучше ли всего и почтеннее следовать урокам предков как залогам истины, держаться преданной религии, почитать богов, которых родители внушили бояться прежде, чем мы ближе узнали их?» «Хотя природа и происхождение богов нам неизвестны, однако все народы согласно и твердо уверены в их существовании, так что я не могу выносить такой дерзости, нечестивого безрассудства тех людей, которые бы стали отвергать или разрушать религию столь древнюю, столь полезную и спасительную» (Octav. 5; 6; 8). И Цецилий, вовсе не принадлежавший к черни, однако произносит беспощадный приговор над христианством: «Так как нечестие разливается скорее при помощи все более усиливающегося с каждым днем развращения нравов, то ужасные святилища этого общества умножаются и наполняются по всему миру. Надо его совсем искоренить, уничтожить» (Octav. 9).

Таковы были те религиозные основы, которыми определялось отношение общества к христианам. Имея их в виду, мы поймем, что язычники не могли мириться с отрицательным отношением христиан к тому, что в религиозной и общественной жизни составляло гордость и радость населения: кто делался христианином, тот больше не почитал

отечественных богов, не участвовал в празднествах, процессиях и играх, которые были установлены в честь их. Христиане не преклонялись перед богами и не воскуряли перед ними фимиама, – вообще это были люди, которые порвали со всем, что почитал народ и что он получил от отцов как дорогое наследие. Для язычников было совершенно непонятно духовное богопочитание христиан: без храмов и изображений, без алтарей и жертв ни один язычник не мог мыслить религиозного культа. Если христиане не имели всего этого, то они не имели Бога. Правда, они говорили о невидимом, вездесущем Боге, но для язычников это было непостижимо. «Какие диковины, какие странности выдумывают христиане! – говорит Цецилий. – Они говорят, что их Бог, Которого они не могут ни видеть, ни другим показать, тщательно следит за нравами всех людей, делами, словами и даже тайными помышлениями каждого человека, всюду проникает и везде присутствует; таким образом они представляют Его постоянно беспокойным, озабоченным и бесстыдно любопытным, ибо Он присутствует при всяких делах, находится во всяких местах и оттого, занятый всем миром, не может обнимать его частей или, развлеченный частями, обращать внимания на целое» (Octav. 10). Невидимый Бог для язычников не был Богом. Поэтому христиане для них были атеистами. «Долой безбожников!» – было обычным криком народного неистовства во время преследований. Безбожники-христиане должны были подвергнуться гневу богов; в отношении к этим нечестивцам небожители, может быть, слишком милостивы и долготерпеливы, но из-за них невинная толпа их благочестивых поклонников наказывается тяжкими испытаниями. Далее, язычник не мог усвоить самой мысли о возможности новой религии. Достоинство и истинность религии определяется ее древностью: «Святость обрядов и священных учреждений тем более возвышается, чем они древнее» (Octav. 6). Христианство – совершенно новая религия, следовательно, по взгляду язычника, ложная. Насколько упорно было это возражение против христианства и насколько оно казалось сильным, об

этом говорит та настойчивость, с какой апологеты доказывают древность христианской религии.

Еще больше недоумений, подозрений и вражды вызывала в язычниках церковная и общественная жизнь христиан. Чем менее знали христианство, тем больше в нем представлялось им странного и противоречащего существующим взглядам, тем легче возникали всякого рода слухи, и чем противоречивее они были, тем легче находили доступ не только у толпы, которая всегда легковерна, но даже в широких и правящих кругах. Тесную связь между собой христиан, их братскую любовь, их сплоченность до смерти, думали, можно объяснить только тем, что они связаны были в тайное преступное общество страшной клятвой и ужасными обрядами. Здесь зарождался тот дух недоверия, который служил хорошей почвой для развития враждебного предубеждения и слухов, предрасполагая верить всему дурному и подозрительному относительно ненавистных людей. Начинали смотреть на христиан как на нравственно испорченных, боящихся света преступников. Обращали внимание на то, что они держались далеко от общественной жизни, от празднеств и увеселений, где сходились честные граждане, расположенные друг к другу; что они были безмолвны в публичных местах, но собирались тайно и там много говорили друг с другом. Это казалось в высшей степени подозрительным – не замышлялись ли там всякого рода преступления, которые боятся дневного света? Далее, христиане обнаруживают удивительное пристрастие к грешникам, и всякий, кто проводит даже самую соблазнительную жизнь, оказывался для них желанным, если только примыкал к ним. Вечери любви и вкушение Тела и Крови Христовой в таинстве Евхаристии в подозрительно настроенном воображении обратились в тиестовские вечера и эдиповские кровосмешения. В какой форме эти обвинения и клеветы распространены были в обществе, об этом особенно подробно говорит Минуций Феликс, влагая их в уста язычника Цецилия. «Не следует ли, – говорит он, – сожалеть о том, что дерзко восстают против богов люди жалкой, запрещенной, презренной секты, которые набирают в свое нечестивое общество последователей из самой грязи

народной, из легковверных женщин, заблуждающихся по легкомыслию своего пола, люди, которые в нчных собраниях со своими торжественными постами и бесчеловечными яствами сходятся не для священных обрядов, но для мерзостей. Это – люди скрывающиеся, бегающие света, немые в обществе, говорливые в своих убежищах...» «Эти люди узнают друг друга по особым тайным знакам и питают друг к другу любовь, не будучи даже между собой знакомы; везде между ними образуется какая-то как бы любовная связь; они называют друг друга без разбора братьями и сестрами для того, чтобы обыкновенное любоддеяние через посредство священного имени сделать кровосмешением: так хвалится пороками их пустое и бессмысленное суеверие. Если бы не было в этом правды, то пронцательная молва не приписывала бы им столь многих и отвратительных злодеяний. Слышно, что они, не зная по какому нелепому убеждению, почитают голову самого низкого животного, голову осла: религия достойная тех нравов, из которых она произошла! Другие говорят, что они почитают genitalia своего предстоятеля и священника и благоговеют как бы перед действительным своим родителем. Не знаю, может быть, все это ложно, но подозрение очень оправдывается их тайными нчными священнослужениями. Говорят также, что они почитают человека, наказанного за злодеяние страшным наказанием, и бесславное древо креста – значит, они имеют алтари, приличные злодеям и разбойникам, и почитают то, чего сами заслуживают. То, что говорят об обряде принятия в их общество новых членов, известно всем и не менее ужасно. Говорят, что посвящаемому в их общество предлагается младенец, который, чтобы обмануть неосторожных, покрыт мукой, и тот, обманутый видом муки, по приглашению сделать будто бы невинные удары, наносит глубокие раны, которые умерщвляют младенца, и тогда – о нечестие! – присутствующие с жадностью пьют его кровь и разделяют между собой его члены. Вот какой жертвой скрепляется их союз друг с другом, и сознание такого злодеяния обязывает их ко взаимному молчанию. Такие священнодействия ужаснее всяких поруганий святыни. А их вечера известны; об этом говорят все, об этом

свидетельствует речь нашего циртинского оратора (Корнелия Фронтон). В день солнца они собираются для общей вечери со всеми детьми, сестрами, матерями, без различия пола и возраста. Когда после различных яств пир разгорится и вино воспламенит в них жар любострастия, то собаке, привязанной к подсвечнику, бросают кусок мяса на расстоянии большем, чем длина веревки, которой она привязана: собака, рванувшись и сделав прыжок, опрокидывает и гасит светильник; в не знающей стыда тьме начинаются такие проявления похотливости с кем придется, о которых нельзя и говорить. Таким образом все они, если не самым делом, то в совести, делаются кровосмесниками, потому что все участвуют желанием своим в том, что может случиться в действии того или другого. О многом я умалчиваю, потому что очень довольно уже и сказанного; а истинность всего или, по крайней мере, большей части этого доказывается самой таинственностью этой развратной религии. В самом деле, для чего же они всячески стараются скрывать и делать тайной для других то, что они почитают, когда похвальные дела совершаются обыкновенно открыто и скрываются только дела преступные? Почему они не имеют никаких храмов, никаких жертвенников, ни общепринятых изображений? Почему они не осмеливаются открыто говорить и свободно делать свои собрания, если не потому, что то, что они почитают и так тщательно скрывают, достойно наказания или постыдно?» (Octav. 8; 9–10).

Самым опасным для христиан было то, что эти обвинения имели и политическую сторону или могли быть легко объяснены в политическом смысле. Так как общественная жизнь всецело была проникнута язычеством, то христиане должны были уклоняться от нее; но из этого делались очень неблагоприятные для них выводы. Ясно было для всех, что интересы христиан лежали во всяком случае не в римском государстве, не в его величии и славе, и что они жили не для отечества и государства, как прилично гражданам. В то время как языческие религии национальны, христианство является религией универсальной, религией для всех народов; поэтому христианство представляется языческому обществу

антинациональным, а твердо сплоченная в вере и замкнувшаяся от других людей община их – опасной фракцией в государстве. Поводов и оснований для таких политических подозрений христиане давали достаточно. Праздновался ли день рождения императора – дома христиан в иллюминированном городе оставались темными; устраивались ли в честь какой-нибудь победы пиры – ни один христианин не присутствовал в цирке или амфитеатре. Воскурить фимиам в честь императора, благоговейно почитать его изображение, поклясться гением кесаря для христианина было равносильно отпадению в идолослужение. Естественно было заключение, что они враги кесаря, повинны в оскорблении величества. С этой точки зрения в каком свете должны были представиться надежды христиан относительно ближайшего будущего язычников, для которых прочное существование Рима, «вечного города», было непреложной истиной? Какие чувства должен испытывать народ по отношению к тайному, подозрительному обществу, которое страстно жаждало скорой кончины мира, молилось об этом, желало наступления дня, когда огонь с неба уничтожит вселенную, с торжеством изображало, как потом громадные множества не принадлежащих к ним перейдут в тягостное, вечное мучение? Гордое здание римского царства, этой величественной империи, в культе которого соревновались многие города Востока, оно называло делом сатаны и предсказывало ему страшный конец. Естественно, что некоторые видели в этих надеждах проявление невежества и безмерного суеверия, относительно которых рассудительным людям не следует беспокоиться. Но другим здесь представлялись опасные признаки злого настроения, ненависти к человеческому роду. Не обладают ли христиане какими-нибудь сокровенными волшебными знаниями, которыми они заставляют служить себе неприязненные сверхчеловеческие существа? Не могут ли они послать на ненавистный им мир темных демонов? В их писаниях и речах так часто упоминаются духи, ангелы, демоны и разные сверхчеловеческие существа. Наконец, если то или другое несчастье или поразительное событие имеет своей причиной

магию христиан, то не следует ли в будущем ожидать еще более тяжких бедствий?

Конечно, не могло остаться неизвестным народу и то мнение, какое христиане имели относительно язычников, их жизни и стремлений. Если христиане в своем кругу считали язычников находящимися под властью злых сил, обреченными на неизбежную гибель, то естественно, что и с другой стороны порождались соответственные взгляды и выражения.

Наконец, распространение христианства затрагивало много личных интересов, что всегда является источником более повышенных чувств и острых отношений. При всех неблагоприятных условиях христианство привлекало к себе очень многих; христианские общины возникали и возрастали быстро, и из города в город передавалась весть об их учении и нравах, всюду ища и находя приверженцев нового учения. Вследствие отрицательного отношения христиан к миру и всему тому, что с ним связано, принадлежность к новому обществу по необходимости разрушала многие старые узы. Член языческого семейства, сделавшись христианином, отчуждался от своих ближайших родственников. Он проводил резкую грань между собой и окружающими, чтобы не запятнать себя культом демонов, которым, по учению его нового братства, проникнута вся семейная жизнь, все обычаи, которыми обставлены были печальные и радостные дни семейной жизни. Во многих случаях исполнялось слово Спасителя: «Думаете ли, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех; отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей» (Лк. 12: 51–53). Распространение христианства наносило, далее, ущерб некоторым отраслям ремесел. Культ богов давал средства к жизни многим людям, от верховных жрецов и до скромных торговцев фимиамом, и пропаганда христианства у всех них уменьшила доходы. Само собой понятно, что все такие люди были исполнены ярости против новой безбожной секты христиан и старались возбуждать ее и в других.

Совокупность всех этих взглядов и чувств народа имела своим следствием то, что население греко-римской империи, давая из своей среды многочисленных последователей новой религии, оказалось наиболее жестоким и упорным врагом христианства.

Отношение к христианству со стороны правительства

Нерасположение к христианству со стороны языческого народа, всякого рода клеветы, возбуждавшие против них общественное мнение, не оставались без влияния и на действия правительства. Одного факта, что христиане вызывали отвращение и раздражение у многих, достаточно было, чтобы побудить римское правительство к враждебным действиям против них: порядок и спокойствие имели важный общественный интерес, и всякие новшества, причинявшие беспокойство и носившие признаки своеволия, никогда не могли рассчитывать на терпимое отношение к себе. Поэтому и христианство, обнаруживающее стремление распространить свое влияние в обществе, резко противоречившее религиозным основам, на которых покоилась вся система империи, обнаруживающее стойкость перед всякими мерами увещания и наказания, естественно рассматривалось правительством как явление, стоящее вне покровительства и дозволения закона. Наконец, христианство организовало своих последователей посредством системы установленной администрации; во всех местах империи оно образовывало общества и соединяло их в одно целое. Ничто не могло быть более противным римской государственной идее, чем подобные организации, когда они учреждались без санкции и разрешения государственной власти. Известно, как правительство боялось *sodalitates* – ассоциаций или цехов всякого рода, которые, по его мнению, всегда могли быть использованы для целей политических. Переписка Траяна с Плинием показывает, что преследование тайных обществ было одной из выдающихся черт политики этого императора. Этих оснований было вполне достаточно для того, чтобы римское правительство видело в христианстве серьезную угрозу благополучию империи и считало себя обязанным принять необходимые меры. Но правительство имело и более глубокие побуждения установить те отношения к христианству, какие отмечены историей. Все государства

древности были в некотором смысле теократическими – Рим не представлял исключения. Как государственная жизнь всюду проникнута была религией, так и религиозная жизнь составляла часть политической жизни. Считалось гражданской обязанностью почитать отечественных богов и в религиозных, как и во всех прочих, делах повиноваться законам государства. Жизнь человека по всем своим сторонам входит в государственную, государство обнимает и регулирует все области ее. Язычник не мог себе представить существования такой сферы человеческой жизни, на которую не простиралась бы власть государства. Для него было совершенно непонятно, что человек, ссылаясь на свою совесть, повинаясь своему Богу, мог отказываться от подчинения закону, государственному порядку. Для него само государство, так сказать, является Богом, и его законы имеют божественный характер. В Риме эта теократическая черта имела свое завершение в культе императора. Каких богов почитает человек, это его частное дело – в этом отношении римское государство было терпимым в новейшем смысле слова: от приверженцев покоренных религий оно требовало не больше, чем и от исповедников собственной религии; но каждый подданный обязательно должен был выполнять культ императора: это его обязанность как гражданина. Таким образом, *crimen laesae majestatis* [обвинение в оскорблении величества] и *crimen laesae publicae religionis* [обвинение в оскорблении государственной религии] тесно связывались друг с другом. В этом смысле строились и все обвинения против христиан. Христианство было для римлянина антинациональным, враждебным государству, враждебным императору, представляло оппозицию против государственной религии и вместе с тем против самого государства, и пока государство не было перестроено на новых основаниях, до тех пор оно не могло относиться к христианству иначе, как к религии запрещенной. *Non licet esse vos* [(Tertull., *Apologet.* 4 ⁴)] – таков общий приговор правительства против христиан: «Вы не имеете права существовать». «Вы стоите вне законного порядка», – такими словами Цельс начинает свою книгу против христиан [(Origen., *Contra Celsum* I, 1)] и этим всему процессу

предпосылает смертный приговор. Многочисленные мученические акты свидетельствуют, что судопроизводство всегда заканчивалось в том именно пункте, что христиане отказывались воздать императору божеские почести. По взгляду римского государства, этим они собственно отрицали государство в его глубочайших основаниях. Может быть, если бы христиане уступили в этом пункте, то христианству прощено было бы и то, что оно не могло, так сказать, представить требуемых законом документов относительно своего происхождения. Но для христиан это значило бы отречься от христианства. Здесь заключается сущность конфликта, который не допускал никакого примирения: только когда сам император преклонился перед высочайшим Богом, когда само христианство принято было в основание государственной жизни, наступил конец периода гонений. Здесь же нужно искать объяснения и того печального факта, что наиболее благородные и патриотичные императоры оказываются в числе гонителей христианства, и именно потому, что стремились сохранить и усилить древнеримский дух и строй, поднять государство и народную жизнь на древний фундамент: они чувствовали или понимали ту опасность, какая угрожала государству от нового духа христианства, и старались защитить его. Через все разнообразные, по-видимому, мероприятия правительства проходит непрерывная нить определенной политики. В этом отношении древнейшие апологеты обнаруживают несколько поверхностное понимание, когда обвиняют правительство в непоследовательности: правительство в теории было беспощадно последовательно, и римский император по самому своему положению стража закона не мог оказывать снисхождения запрещенной религии. Но, с другой стороны, апологеты были и правы, когда указывали на господствовавший в отношении к христианам произвол со стороны разных органов власти. Для преступлений против величества не было твердо установленных процессуальных форм и твердо определенных карательных законов; преследование по ним было предоставлено магистрату в силу принадлежавшей ему полицейской власти, на обязанности которой было подавлять

всякие движения и стремления, которые угрожали опасностью для государства. Они могли наказывать, особенно в случаях неповиновения и противодействия, даже смертной казнью. И в процессах над христианами проконсул или префект выступал собственно не как судья, который расследует определенное преступление, за которое положено определенное наказание, а как носитель полицейской власти. Но она по самой своей природе не имеет твердо определенных границ. Этим и объясняется различие в отношении к христианам в разное время и в разных местах. Правда, даже одно имя христиан, одна принадлежность к христианскому обществу без всяких других преступлений считалась виной, за которую подвергали смертной казни; однако большей частью множество христиан оставались спокойными, а при возникновении процесса чиновники могли относиться к ним одни строже, другие мягче, в зависимости от того, насколько христианство представлялось им опасным для государства, или в зависимости от личного характера, степени умственного и нравственного развития и разных соображений служебного и неслужебного свойства. Но все-таки самым тяжелым в этом положении было то, что христиане, как сказано было, не имели законного права на существование и во всякое время могли подвергнуться неожиданным преследованиям: где только число христиан было более или менее значительно и где оказывался какой-нибудь повод для обнаружения враждебности толпы, там нетрудно было заставить начальство привести в действие закон против христиан.

Попытки литературной борьбы против христианства со стороны языческих писателей

В знатном образованном римлянине общество ремесленников и рабов на первых порах вызывало презрение, а суеверие их представлялось слишком бессмысленным, чтобы вообще заниматься им или даже только точнее расспросить, каково его содержание. Религия, принесенная из варварских восточных стран, не имела права на серьезное внимание мудрого человека. Писатели этого времени в своих произведениях собирают все достопримечательное, но о христианстве до половины II в. у них почти нет упоминаний. Плиний Младший и даже Тацит, который рассказывает о гонении Нерона, очевидно, не считают презренную секту достойной подробного изображения ее судьбы. Но когда языческие писатели начали говорить о христианстве, в таких речах сразу же слышится ясный тон вражды. Причина этого заключается главным образом в исключительности притязаний, какие предъявлены были христианами для своей религии. Ничего подобного они [(образованные римляне)] прежде не знали. Философские системы могли быть логически несовместимы, но для всех было фактом, что они существовали рядом. Последователи Платона и Аристотеля могли ссориться, стоик и эпикуреец могли предаваться взаимной перебранке, но в сущности каждый понимал другого, и их общие интересы перевешивали их различия. Но Бог, единство Которого проповедовали христиане, был исключительный Бог: о существовании Его нельзя было строить никаких предположений, ни доказывать аргументами. Он раз навсегда открыл Себя человеку, и долг человека был принять это Откровение. Для образованного язычника казалось решительно неприемлемым христианское «не исследуй, а верь» (*Contra Celsum* 1,9). Права разума затронуты были этим с самой чувствительной стороны, и он не мог простить неуважения. Блестящие приобретения его, внесенные в течение многих

веков и с большими усилиями, но самостоятельно, в сокровищницу высшей культуры, как казалось, бесцеремонно уничтожались супранатуралистическим учением варварского народа, нисколько не содействовавшего цивилизации человечества. Первые проповедники христианства, со своей стороны, не искали примирения с языческой философией. Они резко настаивали на неспособности человеческой мудрости разрешить или даже только осветить те проблемы, с которыми имело дело Откровение. Ап. Павел ясно видел и понимал, что его проповедь для эллинов – безумие (1Кор. 1: 23). Поэтому первые известные нам попытки литературной борьбы с христианством во II в. показывали, что образованные язычники, скептики в отношении ко всякой теории и холодные ко всякой вере, говорят о христианстве с нескрываемой иронией, стараясь отметить в жизни и учении христиан смешные стороны; вместе с тем, чем дальше, все более в противохристианской литературе [видна] ненависть к христианству и страх перед ним.

Лукиану Самосатскому христианство представляется таким же безумием, как и языческая мифология. В своей сатире «О смерти Перегрин» (Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς) он осмеивает сумасбродного философа, который, от юности запятанный преступлениями, был принят христианами в Палестине, здесь достиг славы великой святости, высших степеней священства, пользовался исключительным почетом, особенно когда во время гонения заключен был в темницу. Вкусив запрещенной пищи, он был исключен из общества христиан. Теперь он выступает как египетский аскет, потом как киник, и, наконец, в Олимпии сжигает себя на костре перед собравшимся народом, при этом земля поколебалась и из пламени вылетел коршун. Перегрин сделался предметом религиозного почитания. Сатира, собственно, направлена против киников, в особенности против современного киника Феагена; но вместе с тем автор старается представить в смешном виде и общество христиан. В целом ряде отдельных черт Лукиан обнаруживает свое знакомство с внешней жизнью христиан. Их легковёрность, которая делает их жертвой ловкого обманщика, их трогательная забота друг о друге и презрение к смерти кажутся Лукиану глупостью,

поклонение Распятому – абсурдом; но внутреннее содержание христианства осталось недоступным языческому писателю.

Произведение ритора Фронтон из Цирты (ум. после 175), учителя Марка Аврелия и Люция Вера, не сохранилось. Из древнейшей латинской апологии христианства, диалога «Октавий» Минуция Феликса (9.6; 31.2) видно, что Фронто обнаруживал речь против христиан и что он привел в ней ходячие обвинения против христиан, в особенности тиестовские вечера и эдиповские кровосмешения.

Первым обширным литературным произведением, направленным против юной религии, было сочинение эклектического платоника Цельса Λόγος ἀληθείς καὶ Χριστιανῶν [Истинное слово, против христиан]. О личности этого врага христианства известно мало. Несомненно, что он был многосторонне образованный ученый, знакомый с разными философскими школами и религиями в римской империи, на которые он обращал внимание во время своих путешествий. Он вступал в споры с христианами и знает их литературу, даже гностическую. Он находился под преимущественным влиянием эклектического платонизма, хотя и не усвоил его положительного религиозного настроения. Скепсис, с которым он выступает против христианства, дает возможность отождествлять его с другом Лукиана. Произведение Цельса утрачено; но почти девять десятых его содержания и семь десятых буквального текста сохранено в направленном против него произведении Оригена, написанном в царствование Филиппа Аравитянина (244–249 гг.). Ориген разбирает сочинение Цельса, как он сам говорит, предложение за предложением, а потому на основании его возражений можно восстановить общий план и частнейшее расчленение произведения Цельса. Христиане представляются Цельсу незаконным и тайным обществом, их учение – варварское и не может быть доказано волшебными чудесами Иисуса. Это общее суждение обосновывается таким образом. Цельс прежде всего выводит против христиан иудея, который доказывает, что христианство не поняло иудейской идеи мессианства, которая будто бы в нем осуществилась. Он передает иудейские клеветы

относительно евангельской истории, что Иисус родился от прелюбодеяния, научен был египетской мудрости и посредством нее привлек к себе толпы народа, и обращает внимание на контраст между утверждением Его Божественного достоинства и бедной, позорно закончившейся земной жизнью Его, обвиняет приверженцев ложного Мессии в отпадении от древнего закона; старается показать неосновательность ссылки христиан на ветхозаветные пророчества и оттенить недостоверность воскресения, которое сделалось известным только последователям Христа. Словом, Цельс устами иудея выставляет Основателя христианской религии как обманщика и все чрезвычайное в Его жизни объясняет измышлением Его последователей. Продолжение спора берет на себя сам язычник Цельс и прежде всего доказывает несостоятельность иудейской мессианской идеи, и этим старается поколебать самый фундамент христианства; впрочем, иудейство, по взгляду Цельса, имеет преимущество перед христианством как религия древняя. Затем он направляет свои возражения против отдельных положений вероучения и нравоучения христиан и возражает против основных мыслей о воплощении Бога или Сына Божия, о распятом Боге – как противных здравому смыслу, против мысли об историческом искуплении – как несовместимом с Божественной праведностью и беспристрастной любовью. Христианское спасение противоречит непреходящему и неизменному порядку в природе, где зло и грех, имеющие источник в самой материи, должны неизбежно иметь определенное место и значение, и человек не должен быть настолько высокомерным, чтобы смотреть на себя как на исключительную цель Божественных действий; поэтому все части иудейско-христианского мировоззрения, как конец мира, суд, воскресение – бессмысленны, проповедь о прощении и искуплении – полна противоречий, так как никто не может изменить природы, и не согласуется с чистым понятием о Боге, так как Бог должен предпочитать праведных, а не грешных. Вопреки христианству, не только не понятая христианами философия, но даже языческая религия с ее мифами, давно отвергнутыми

образованными людьми и скопированными христианами, относительно лучше. Христиане должны бы примкнуть к лучшим философским и поэтическим авторитетам классического мира, должны убедиться, что правильно понятое служение божествам и демонам может быть совмещено с чистым монотеизмом, должны, наконец, оставить нелепую мечту, что они могут обратить правительство в свою веру или что вообще можно достигнуть всеобщего согласия относительно Божественного. Цельс явно боится христианства, и оно представляется ему в высшей степени противным: в свидетели против него он призывает небесный и земной мир, – очевидно, им руководило не одно презрение. Несмотря на это, он считает необходимым посоветовать христианам примириться с государством. Таким образом, в конце концов религиозный интерес подчиняется политическому.

На основании сказанного ясно, [что] возражения язычников против христиан были весьма многочисленны. Некоторые из них могли быть направлены и против других религий, и только комбинация всех их казалась столь ужасной в христианстве. Кратко они могут быть сведены к следующим положениям:

- 1) христианство – религия новая и, следовательно, неистинная;
- 2) оно является религией невежественных фанатиков;
- 3) христиане – народ темный, бесполезные члены общества и непатриотичные граждане;
- 4) они составляют какое-то тайное, подозрительное общество;
- 5) они атеисты, так как не имеют никаких храмов и изображений богов;
- 6) отвергая почитание всех признанных богов и издеваясь над ним, они повинны в оскорблении святыни (*sacrilegium*);
- 7) отказываясь приносить жертвы императору, они повинны в оскорблении величества (*crimen laesae majestatis*), в измене;
- 8) они занимаются магией;
- 9) они грубо безнравственны: они имеют «вечери любви», на которых допускают кровосмесительные оргии, и «священные таинства», в которых употребляют человеческую плоть и кровь;

10) частый голод, войны, моровые язвы, землетрясения – проявления небесного гнева на человечество за то, что оно терпит в своей среде таких нечестивцев;

11) евангельская и апостольская история полна противоречий; 12) учение их не может быть принято и оправдано разумом; особенно несостоятельно учение о Божественном достоинстве Христа, о совершенном Им спасении и о воскресении мертвых.

Возникновение христианской апологетики II века

История Церкви показывает, что самой действительной защитой христианства была жизнь христиан и исповедание христианской веры; высшее доказательство глубочайшего убеждения в его истинности давали в том, что умирали за него. Факт нравственно преобразующей силы христианства, поразительные действия которой не ускользали и от наблюдения язычников, вызывал удивление у самых заклятых врагов и настойчиво требовал объяснения. Древнецерковные писатели ясно понимали значение этих фактов и неустанно обращали внимание язычников на серьезную, строгую, полную смирения, чистую жизнь исповедников новой веры. «Наш Спаситель молчал, когда Его обвиняли перед судом», – говорит Ориген. Разве не может наша религия сама защищать себя? Не должна ли беспорочная жизнь учеников Иисуса обратить в ничто все клеветы? (*Contra Celsum*, Prooem. 1). В самозащите христианства пальма первенства бесспорно принадлежала мученикам: непреклонная твердость их в христианской вере, запечатление своих убеждений своей кровью производили неотразимое влияние. *Sanguis martyrum – semen Christianorum* [кровь мучеников – семя христиан]³¹¹, – так кратко, но сильно выразил эту мысль Тертуллиан (*Apologet.* 50^{.13}). Из крови мучеников восставали новые исповедники христианства. Но фактически этим нельзя было довольствоваться: самую твердость мучеников истолковывали как ожесточение и ослепление. Конкретное положение требовало не ограничиваться этой молчаливой апологией. Необходимо было действовать на общественное мнение, опровергнуть клеветнические обвинения, рассеять предубеждения, заставить узнать христианство таким, каким оно было на самом деле, т. е. защищаться не только перед трибуналом судьи, но, для устранения угрожающего положения вообще, и литературным путем очистить христианство перед языческим сознанием и государственной властью; вместе с тем выяснялась и

чувствовалась потребность отстаивать права христианства и против иудейства.

Христианская апологетика так же древня, как и само христианство. Уже давно обращено внимание на богатство апологетических мыслей в новозаветных писаниях, откуда почерпается обильный апологетический материал. Здесь же мы находим и первую в собственном смысле апологию христианства перед язычеством, предвосхитившую, так сказать, основные мысли и приемы позднейшей апологии, – такой апологией является речь ап. Павла в афинском ареопаге, в которой очень типичны выражения против изображений богов, стремление установить связь между новой и древней религией, понятие о Боге, цитата из стоического поэта, утверждение единства всех народов вселенной, краткое предупреждение обычного возражения язычников, почему Бог только теперь дал спасение (Деян. 17: 16–33).

С начала II в., когда выяснилось положение Церкви в государстве и когда христианство начали принимать образованные люди, знающие самый языческий мир с его культурой, появились литературные произведения, специально предназначенные для защиты веры и верующих от нападений. Большинство апологетов, как и можно было ожидать, были обращены из язычества. Они хорошо знали обе стороны по личному опыту и в собственной жизни испытали силу как того, от чего они отказывались, так и того, что принимали.

Первых научных защитников дало христианству философское движение времени возникновения апологетической литературы; характером этого движения обуславливались особенности деятельности апологетов и написанных ими литературных произведений. В течение I в. христианской эры характер управления и времени внушал чувство недоверия и постоянного опасения, делал интеллигентных людей циниками в отношении к истине и добру и располагал их мыслить, насколько они мыслили методически, по эпикурейскому образцу. Отдельные личности, ценившие идеалы и иногда жившие сообразно с ними, вообще примыкали к стоической школе. Но как только мы переходим во II в., мы

сразу же чувствуем заметную перемену. С наступлением лучших порядков в управлении и появлением на троне благородных и просвещенных правителей серьезная мысль обнаруживает больше бодрости и открывается возможность для благотворной реакции. Конечно, она не была всеобщей: остроумные памятники цинического и насмешливого духа существуют и во II в. (в произведениях Лукиана). Но люди, руководящиеся нравственными целями, находят слушателей и сами проникнуты сознанием важности своей миссии; возобновились усилия найти теории, которыми религиозная и нравственная жизнь могла оправдать свои стремления; и религиозные системы, подобные мистериям, которые ставили своей задачей очистить и освятить жизнь, находили искренних приверженцев. Средством, которым это влияние главным образом распространялось, было модное развитие интереса к публичным речам и состязаниям. Образование по греческому методу было широко литературным, и целью его ставили развитие способности эффектно писать и говорить. Едва ли можно сказать, что книги были дороги и редки, но господствующий вкус предпочитал публичные чтения или прения. Так как вкус этого рода был развит в обширной части общества, то появилось много риториков, которые в удовлетворении ему искали себе славы и пропитания. Не смея касаться политики, они находили темы для своих речей в истории и в великих поэтических преданиях Греции; несомненно, и вопросы человеческой жизни, обязанностей и назначения, которые дебатировали философы, открывали широкое поле для красноречивых ораторов в приискании предметов для бесед. Такое соприкосновение риторики и философии было тем более возможно, что II В. был эпохой, когда философия заметно сделалась общим достоянием. Конечно, это сопровождалось явным ущербом для глубины философского мышления: чем больше образование распространялось, тем более оно делалось поверхностным, и рядом с избранным числом мыслителей и серьезных читателей стояла масса поверхностно образованных людей. Как в настоящее время такого рода публика избавляет себя от

настоящего чтения классических писателей чтением избранных отрывков из них, так и тогда пользовались собранием цитат для того, чтобы придать своему образованию и речам философский блеск. Язвительный семит Лукиан смеется над странствующими философами, которые состязаются друг с другом перед всем народом и стараются поразить один другого общими и избитыми сентенциями. Даже платонизм должен был заплатить дань такому положению дела: и его представители не всегда брали в руки самого Платона, а знакомились с ним по избранным отрывкам. Естественно, что решение философских проблем этими странствующими философами не всегда отличалось глубиной. Темой для речей служили также и современные социальные вопросы. Угождение вкусам своих слушателей эти люди часто соединяли с болтливостью, скептицизмом и безнравственностью; но между ними могли встречаться и люди серьезной мысли относительно глубоких вопросов жизни. Понятия о Боге, добродетели и (иногда) бессмертии, к которым приходили серьезные и пытливые умы, открывали им путь к христианскому благовестию. Обращенные в христианство из числа таких странствующих философов и риторов приносили с собой готовый опыт борьбы, способность произносить пламенные речи и навык в литературной обработке. Сделавшись христианами, эти писатели и ораторы по профессии не отказывались от прежнего звания, философской мантии и привычек и только изменяли содержание своих речей; они явились учителями и полемистами среди христиан. Вместе с деятельностью в кругу своей общины или еще более тесном кругу ближайших учеников (Иустин – Татиан, Татиан – Родон) они являлись представителями христианской мысли в научной форме в публичных местах или в собственной аудитории перед более широким кругом слушателей, причем не было недостатка и в прениях с другими философами (Иустин – Крескент); часто защитительная речь обращалась в миссионерскую проповедь, апология – в увещание к язычникам (*cohortatio ad Graecos*). Служение этих христианских философов и риторов представляло некоторую аналогию первоначальному институту странствующих апостолов или евангелистов и пророков.

Обладая известной степенью духовных дарований, которые они принесли на служение Церкви, апологеты явились и первыми литературными защитниками общецерковных интересов со средствами современного образования. Литературная деятельность их была широка, направляясь часто и на вопросы внутренне-церковной борьбы и жизни; но так как перед нами она яснее всего выступает в своей апологетической стороне, то они и обозначаются общим именем «апологетов», т. е. писателей, посвятивших свои силы защите христианства перед враждебным ему правительством и общественным мнением язычников. История знает довольно значительное число авторов, которые известны литературными трудами в этом роде. К сожалению, их произведения разделили общую участь памятников этого времени – большая часть их погибла совершенно: от апологетических произведений Кодрата, Аристона, Родона, Мильтиада, Аполлинария, Мелитона остались одни названия или же только незначительные отрывки. Между сохранившимися первое место по объему и по важности, если не по времени происхождения, принадлежит произведениям св. Иустина: две апологии его и «Разговор с Трифоном» составляют главную часть этой литературы. Прежде него написана была апология Аристида. После него «Речь против греков» Татиана, «Прошение о христианах» Афинагора, «Три книги к Автолику» Феофила, «Осмеяние языческих философов» Ермия. Кроме этих произведений, авторы которых известны, дошло до нас несколько анонимных сочинений, дата которых точно не установлена, но обычно относится к этой же эпохе, именно: «Речь к эллинам», «Увещание к эллинам», «О единоначалии», «Послание к Диогнету», – все они некоторыми манускриптами приписываются св. Иустину и часто издавались под его именем. Перечисленные апологии написаны на греческом языке. К концу II в. появляется первая апология и на латинском языке: «Октавий» Минуция Феликса. Это только обломки той обширной апологетической литературы, которая развивалась в Церкви во II в.

Эти апологетические произведения различной даты и формы, написанные авторами, весьма различными по

положению, образованию и характеру, представляют в своей сущности реальное единство, потому что подчиняются одному и тому же основному настроению. Для всех апологетов дело шло относительно защиты христианства, в обстоятельствах хорошо определившихся, против предубеждений, предметом которых оно было, о способах достигнуть терпимого отношения со стороны государства и сочувствия со стороны интеллигентных классов. Для достижения одной цели и средства употреблялись подобные, если даже не тождественные. Поэтому апологеты, несмотря на индивидуальные различия, особые тенденции, разницу в предметах сочинений, равно как и в тоне речи, составляют одну группу церковных писателей, одно целое, со свойственными ему характерными особенностями.

Задачи христианской апологии

Положением христианской Церкви в языческом мире и выставленными против нее и ее членов обвинениями определяются и задачи ее защиты.

На обвинения в атеизме и нечестии, в непочитании богов и презрении к богам государственной религии, в возмущении против авторитета закона, в оскорблении императора и народа, в детоубийстве и поедании человеческого мяса (тиестовские вечера), в распутстве и эдиповских кровосмешениях апологеты могли отвечать только энергичным отрицанием и апелляцией к фактам. Не могут быть врагами империи те, которые, отказываясь от всяких земных почестей, молятся о ее благополучии и спасении императоров; благонадежность которых абсолютна и которые, стремясь образовать добродетельных людей, тем самым доставляют государству лучших граждан. Обвинения в тайных преступлениях отвергали со справедливым негодованием, кроме того, указывая на известное и язычникам внутреннее преобразование, какое производит христианская вера в принявших ее, и вообще на святую жизнь христиан. Таинственность, в которую они облачают свою жизнь, является делом необходимым: пока их преследуют, самосохранение заставляет их скрывать свою религию. Они не безбожники, но поклоняются Богу, Который есть дух и не живет в храмах, созданных руками человеческими. Они неповинны в оскорблении святыни, так как отказываются приносить жертвы тем, которые не боги, а приносить жертвы смертному – богохульное безумие. Магия запрещена им, их священные книги не содержат никакого чарования или колдовства; демоны изгонялись не какими-нибудь незаконными средствами, а именем Иисуса Христа. Христианам воспрещаются даже нечистые помыслы, и о расположении к кровосмешению не может быть и речи. Человеческой плоти они не едят – им запрещено всякое кровопролитие, даже такое, какое обычно терпится в языческом обществе, как детоубийство и гладиаторские состязания. «Лобзание мира» – чистое и святое

приветствие, и все христиане называют друг друга «сестрами» и «братьями» как дети одного Бога, а не вследствие противоестественных связей. Если бедствия, постигающие человечество, были судом неба, то они были судом на тех, которые отвергают истинного Бога и поклоняются диаволам. Мир устарел и его силы истощились, и христиане ответственны за переживаемые им тяжелые времена не более, чем за обветшалость и упадок мира.

Здесь переходили уже на почву положительного доказательства в пользу внутреннего оправдания веры. Рядом со свидетельствами из жизни ссылались на победоносную силу христианства, обнаруживаемую преследованиями, и на продолжающую действовать в Церкви силу чудес. {Впрочем, в век, когда всякий верил в магию, последний аргумент был не особенно применим, и потому к чудесам апеллировали не особенно часто. Больше} настаивали на внутреннем духе и силе христианского учения. Кто читает Евангелие, тот получает силу, которая выше его; слова, которым христиане веруют, полны духа, силы и благодати. С другой стороны, они суть выражение разума и могут рассчитывать на согласие с ними всех разумных людей: каждому человеку естественно признавать злом прелюбодеяние, распутство и убийство; каждого его разум влечет к праведности. Моисей, пророки и Христос учили не иному чему, как только прекрасному и справедливому по природе. Поэтому христианская мораль не нуждается ни в каких аргументах; она врождена разумному человеку и своими действиями в нем доказывает свою божественную силу.

Что касается христианской догмы – учения о едином Боге, Христе, Суде, конце мира, то в этом отношении решительным доказательством истинности и божественности христианства служат ветхозаветные пророчества: они содержат все, что надлежит знать философу о начале и конце всего, и отвечают тому условию, которое даже Платон поставил для истины – что она должна происходить от Бога. Что пророки говорили о Христе, Его жизни и учении, о благочестии, о наградах и наказаниях, исполнилось и продолжает исполняться во всех подробностях. Но Бог один может предрекать отдаленное

будущее и совершать так, чтобы настоящее было преобразовано в прошедшем. Истинные пророчества не могут быть изречены без Божественного просвещения и не могут исполниться без Божественной помощи. Следовательно, религия, которая так изобильно была предвозвещена и преобразована с самых древних времен, должна быть Божественной. Апологеты весьма настойчиво и тщательно проводили это доказательство на основании пророчеств. Таким образом, у них Новый Завет обосновывался Ветхим: чему учит Новый Завет, чего он требует, что обещает, то истинно, ибо в отдаленном прошлом оно предсказано богодухновенными мужами.

В проведении деталей этой аргументации апологеты иногда заходили чрезвычайно далеко. Ветхий Завет делался очень эластичным, чтобы изъяснить его всюду, как предварение и предчувствие Евангелия, причем пользовались иногда и неканонической письменностью. Ветхий Завет с его пророчествами и образами служил также средством для отклонения упрека в новизне христианской религии: основание христианской религии древнее; перед пророками должны умолкнуть те язычники, которые ссылаются на глубокую древность своей религии и древность вообще считают критерием истинной религии; пророки древнее всех языческих мудрецов, священные книги превосходят древностью самые первые начала греческой истории и греческой философии. Вообще же упрек, что преданную отцами и ими освященную религию оставляли ради новой, апологеты считали слабым, так как в вопросе о религии решающее значение имеет не происхождение, а истина: она – дело личного убеждения, и против нее не могут быть применены насильственные меры: *religio cogi поп potest* [религия не может быть делом принудительным (Lactant., *Divin. instit.* V, 20)]. Нужно более повиноваться Богу, чем людям. Таким образом, апологеты настаивают на праве свободы совести, праве следовать познанной истине, а христианство и есть абсолютная истина.

Не ограничиваясь защитой, апологеты переносили борьбу на собственное поле противников, с особенной силой

доказывая бессмысленность и безнравственность язычества, относительно которого они говорили на основании близкого знакомства с ним. Они доказывали, что политеизм – явление противоестественное и неразумное, уклонение человеческого духа от истинного Бога, что языческие боги не что иное, как деревянные, каменные, золотые и серебряные изображения, сделанные человеческими руками, или всякого рода животные, или в лучшем случае наделенные человеческими страстями и пороками существа. Что представляет собой история этих богов, как она изложена в языческой мифологии! По-видимому, нет таких преступлений, которые бы в своем высшем проявлении не были приписаны божествам. Мифология, если понимать буквально то, что она рассказывает о богах, была школой безнравственности. Апологеты в достаточной степени использовали этот материал; но они шли дальше и искали, откуда явился в мире политеизм и идолопоклонство. Нравственную причину его они находили в ухищрениях демонов. Демон, чтобы развратить человека, отвратить его от Бога и принудить служить себе, заставил его признать его самого за Бога: он вселяется в статуи, подчиняет своей власти чародеев, трепещет во внутренностях жертвенных животных, управляет полетом птиц и т. д. Отсюда, если апологеты согласны с философами в отвержении таких богов и с поэтами – в осмеянии их, то они не могут, однако, допустить, что принесение жертвы им есть акт, не имеющий значения и невинный: поклоняться тому, что есть ничто, является профанацией поклонения, но поклоняться этим божествам – хуже, потому что это – поклонение демонам; во всяком случае, оно является изменой истинному Богу и Его Христу.

В связи с критикой мифологии апологеты в очень резких чертах изображали недостатки нравственной и общественной жизни язычников: всякого рода преступления, жестокость, распутство, кровавые жертвы цирка и т. д., подчеркивая, что и христианам язычники приписывают всякие мерзости только потому, что сами безнравственны и способны на тяжкие преступления. Все эти речи имели в виду доказать, что для людей с такой верой и нравственностью совершенно

непоследовательно поднимать гонения против христиан за мнимые суеверия и нравственную нечистоту, и что несправедливо для тех, чье участие в бесстыдных и жестоких обрядах никогда не отрицалось, наказывать других за богопочтение, чистота которого никогда не была опровергнута. Следовательно, если бы христиане были даже и повинны в чем-либо, то противники их не имели нравственного права осуждать их. Критика языческого культа и нравов составляет классическую тему всех апологий.

Языческая философия и языческая культура нашла у апологетов противоречивую оценку, колеблясь между преувеличенным суждением о ее важном значении и пренебрежительным отношением к ней. И такое отношение вполне понятно: если христианство – абсолютная религия, то язычество – заблуждение; но с другой стороны, язычество включает в себе такие истины, которые в христианстве находят свое завершение. Таким образом, христианство стоит в исключительной противоположности ко всем религиям, и однако является также и заключением их. Все апологеты согласно выставляют одно положение, что человеческое исследование обманчиво и недостаточно, что очевидные заблуждения религиозной и философской мысли в язычестве дают красноречивое доказательство потребности человеческого духа в высшем просвещении, что от философов необходимо обратиться к пророкам. Они подчеркивали неуверенность, противоречия и ошибки в системах философии с целью показать, что и языческая цивилизация свидетельствует об отпадении язычества от истины к заблуждению, от истинной сущности – к тени. Вследствие этого сознание абсолютной противоположности христианства язычеству было очень сильно. Все религии человечества, даже иудейство, ставились на одной стороне, и только христианству отводилось место на другой стороне. Но вместе с тем апологеты видели в язычестве и те стороны, которые могли быть благоприятно оценены. Их стремлением было не расширять и утверждать пропасть между христианством и язычеством, а найти между ними точки соприкосновения, чтобы облегчить язычникам обращение к

христианству. Поэтому и в язычестве они искали элементов истины, предчувствия христианства, подобий между учением мудрецов и учением христианства, прообразов и пророчеств о нем в язычестве. Некоторые из апологетов утверждали, что между христианством и учением лучших философских школ нельзя не признать сходства или даже тождества. Разделяющие их отличия – скорее только оттенки, чем противоположности. Вера утверждает то, что исповедали Платон, Менандр, стоики; только она утверждает с большей полнотой и Божественным авторитетом, и не довольствуется утверждением, но и доказывает.

Это согласие некоторых положений философских теорий с христианским учением объясняли двояким образом. Во-первых, зерна истины, какие заключаются в языческой философии, возводили к писаниям пророков как последнему основанию и источнику, из которого почерпали и философы: Платон или был учеником Моисея, или списывал у него. Во-вторых, развивали теорию о Божественном Слове, Логосе, Который в последнее время явился в образе человека, [но] всегда действовал и непрерывно обнаруживал Себя в мире. У иудеев Он проявлял Себя в Богоявлениях, говорил через пророков и учил в священных книгах. Но семена Логоса рассеяны были также и в язычестве, потому что свет естественного разума есть луч Божественного Логоса. В языческом мире Логос действовал в мудрецах, в поэтах, в законодателях. Отсюда объясняются намеки на христианскую истину в языческих философских и поэтических произведениях, а также и в языческом законодательстве. Даже великие и добродетельные мужи среди язычников всем лучшим обязаны Логосу. Все это, так сказать, – часть христианства в язычестве. Но хотя этот образ Логоса позволял философам открывать важные истины, однако они не могли возвещать их с уверенностью. Философы иногда, даже часто, ошибались, потому ли, что они обладали Логосом только частично, или потому, что демон, враг людей, ведет их к заблуждениям. С воплощением Слова явился полный свет, и теперь не должно быть места для неполной философии, полуистины, которая никогда не в состоянии просветить народ и

сделать его нравственным. Поэтому должно принять христианство. Борьба с язычеством толкала некоторых апологетов (Татиан, Ермий) на чрезмерное унижение и даже несправедливые порицания языческой философии и всей языческой цивилизации, но это было исключением. В общем же в апологетике II в. звучит тон симпатии к лучшим сторонам язычества.

Для христиан ясно представлялась внутренняя необходимость апологетических разъяснений и об отношении христианства и иудейства. Если ветхозаветный носитель идеи спасения отказывался в признании богоустановленного порядка видеть и понимать, что его миссия с наступлением нового Царства закончилась, то перед христианством возникала задача доказать против этого народа Божественность своей миссии, доказать, что в действительности наступил уже предвозвещенный пророками поворот Божественного домостроительства от иудейского партикуляризма к универсализму, и вместе с тем Ветхий Завет отменен Новым. Это апологетическое доказательство необходимо было и по другим соображениям. Для распространения христианства среди «языков» было немалым препятствием то, что иудейский народ, среди которого христианство получило свое начало и с которым оно было тесно связано, в своем большинстве оказался враждебным христианству. Правда, вместе с ап. Павлом (Деян. 28: 25–28) из этого можно было извлечь доказательство, что спасение Божие послано язычникам; но этим не устранялись отдельные возражения иудеев: Кроме того, последние, как известно, не останавливались ни перед какими средствами, чтобы повредить новому учению и подавить его. Против лжи и клеветы иудеев перед языческим народом и правительством необходимо было вступить в борьбу не столько ради собственной защиты, сколько потому, что если бы такие превратные суждения об учении и жизни христиан не были опровергнуты со стороны христиан, то трудно было бы ожидать обращения язычников. Наконец, Церковь из язычников сама чувствовала потребность дать отчет в отношениях христианства и иудейства. Способ защиты был указан в новозаветных

писаниях: если она хотела быть принципиальной и обоснованной, то она должна была опираться на книги Ветхого Завета и в них найти указание на Новый, в котором завершилась вся система Божественного предвозвещения и предызображения в израильском народе и нашла свое неотрицаемо точное исполнение в Церкви Христовой. Средоточием этих пророчеств и прообразов, а вместе с тем и основывающихся на них апологетических рассуждений с иудеями, было Лицо Иисуса Христа и Его мессианский характер; при этом твердо устанавливается, что с действительным пришествием обетованного Мессии открылся Новый Завет, новое Царство Израиля и закончился Ветхий Завет.

Апологии христианства против иудейства значительно уступают в числе апологий против язычества; из II в. известно только две таких апологии: Аристона «Прение Иасона и Паписка» и Иустина «Разговор с Трифоном».

Таким образом, апологеты ставили своей задачей: миру заблуждений противопоставить христианство как единственно истинную религию, христиан – как истинный народ Божий, истинного Израиля. Здесь господствует чистое и истинное учение Христа. Его содержание – вера в премирного Бога, в новый закон, который принес Христос, в награду и наказание за гробом. Но прежде всего Христос научил людей истинной нравственности, которая обнаруживается в жизни христиан. С гордостью указывают апологеты на жизнь христиан, в которой господствуют чистота и целомудрие, истинность, честность, любовь к ближним и любовь ко врагам. Грехи и преступления подобны яростным бурям, которые волнуют житейское море, а Церкви подобны островам, на которых можно найти убежище. Вопреки путанице языческих воззрений – здесь единая истина. Поэтому неправильно думают язычники, что христианство принесло с собой вред миру. Напротив, христианство сохраняет мир. Море мира давно иссякло бы, если бы не питалось притоком свежей воды закона и пророков. Даже можно сказать, что и вообще мир продолжает существовать только ради христиан и по их молитвам. Наконец, необходимо обратить внимание и на то, что христианство является лучшей опорой

для государства, так как мысль о вечных мучениях гораздо лучше ведет к исполнению закона, чем представление временных наказаний. Еще далее идут, когда утверждают, что расцвет римского государства при Августине должен быть поставлен в связь с возникновением христианства, и что только дурные императоры преследовали христианство (Мелитон у Евсевия, Hist. eccl. IV, 26.7 sqq.). В основе таких доводов лежит великое самосознание христианства, предназначенного быть солью и светом мира и осуществить всемирно-историческую спасительную миссию: христиане обладают истиной и нравственностью, они – народ истинных философов и потому являются сердцем, сущностью мировой истории.

Оценка литературного и богословского значения апологетических произведений II века

Апологеты в последнее время у различных исследователей находят далеко не одинаковую оценку как в литературном, так и в богословском отношении. По обычному, издавна установившемуся взгляду, апологеты были сильные духом, крепкие в вере, философски образованные представители древнехристианского богословия, которые не только прилагали к себе имя философов, но и самым делом доказывали это. Неустрашимо они обращаются к императору и предлагают его вниманию дело христиан, «смело бросают пламя истины в душу деспота», показывают ему и современному обществу безумие греческого богопочитания и богослужения, дают ему возможность взглянуть в жизнь христиан, культ, мир понятий, учение о спасении, указывают на суд в конце мира.

Но против этого резко выставляется и противоположный взгляд, отрицающий у апологетов прежде всего широкое и серьезное образование и литературные способности: апологетов, говорят, можно причислить к низшему философскому клиру, а часто даже только к самому низшему. Высокая нравственность, занятие учением о Боге и Божественными предметами случайно создали им звание философов, с которым в то время обращались довольно свободно; но, в сущности, они были недостойны его, и апологеты принадлежат к так называемым софистам, которые в свои напыщенные речи вставляли философские отрывки; но христианские апологеты, конечно, не стояли на образовательной высоте даже своих языческих коллег. Таким образом, апологеты лишаются прежде всего славы ученых. От Аристида до Феофила Антиохийского это были духовно незначительные люди, плохо владели греческим литературным языком, не могли расположить своих мыслей в стройное, гармонически упорядоченное целое; всю свою мудрость они выписывают из нескольких руководств. Этим прежде всего, по мнению

исследователей этого толка, и объясняется тот факт, что апологеты не производили никакого впечатления на современных им образованных язычников: их произведения встречали с улыбкой сожаления.

Но этого мало: апологетам отказывают и в том богословском значении, каким они прежде пользовались. У них находят только неясные следы евангельского христианства и доказывают, что в их произведениях источник живого благочестия засыпан современной моралистической философией. Если не принимать во внимание Иустина, который, по согласному мнению ученых даже отрицательного направления, составляет исключение и заслуживает отдельного изучения, то догматика апологетов оказывается слишком простой. Издавна замечают, что не только в кратких и слишком общих увещаниях к эллинам, но даже и в более обширных апологиях Татиана, Афинагора, Феофила, Минуция Феликса не названо имя Иисуса Христа. Далее, говорят, не получается результатов, благоприятных для христиански-богословского значения апологетов, если обратить внимание на все вообще содержание их богословия, которое может быть сведено к следующим положениям. Бог – единый, духовный, всемогущий, Творец и Вседержитель. Эту идею апологеты защищают против детских и грубых извращений ее в языческой мифологии, но в такой форме, что как будто пишут очерк по светской философии. Но этот основной тезис апологетических произведений не был исключительно христианским – он был основным положением апологий иудейских и даже платоновских. Бог апологетов трансцендентен и не может входить в непосредственные отношения к миру. Ему нужен посредник, и таким посредником является Логос. Логос сотворил мир; Он имеет попечение о порядке и сохранении созданного; Он просвещает разум человека и руководит его силами, направляя их к добродетели. Бог сотворил ангелов – свободные и высшие твари, которым Логос вверил наблюдение над Его делом. Некоторые из этих ангелов уклонились от своей миссии: по нерадению или вследствие похоти они сделались неверными. И люди, предоставленные самим себе или

обольщенные этими неверными духами, впали в неведение, в нравственную испорченность и отсюда во всеобщее идолослужение. Однако Логос, после того как многократно возвещал истину через Своих пророков, наставил в ней христиан, которые Ему обязаны знанием истинного Бога и соответственного служения Ему. Им указан и путь спасения для человека. Бог сотворил человека свободным и господином своей судьбы: если человек будет повиноваться голосу Логоса, если он сохранит Его заповеди, то он достигнет жизни бессмертной и нетленной; если же нет, то его постигнет вечная смерть и бесконечные мучения.

Такова в главнейших чертах система догматического учения апологетов, извлеченная из их произведений. Характерной особенностью его, на чем часто настаивают сами апологеты, является то, что христианство в их глазах есть философия. Но кто, говорят, не видит, что из этой философии устранены все специально христианские истины? Троичность, даже воплощение, первородный грех, искупление, благодать, таинства не имеют в ней места. Даже учение о Логосе отсутствует в апологии Минуция Феликса; вообще же оно представляет переработку философского или иудейско-философского (филоновского) учения. Апологеты хотели сделать христианство приемлемым для разума, но было ли это христианство? Здесь мудрость, говорят, заменила Евангелие. Все это дает видимое основание для излюбленной в настоящее время теории, утверждающей, что с апологетов начинается эллинизация христианства и обмирщение Евангелия ³¹².

Несомненно, что апологеты II в. не были выдающимися учеными и блестящими писателями; несомненно также, что их нельзя назвать философами в строгом смысле слова. Верно и то, что в христианских кругах обнаруживалось некоторое пристрастие к званию «философа». Если христианство рассматривалось как «христианская философия», то образованный христианин, который верил, что в христианстве он нашел мировоззрение, превосходившее языческую философию, и свидетельствовал об этом открыто, следуя языческим философам в образе жизни и в одежде, уже

назывался христианским философом. Однако это не дает права ставить апологетов на одну линию с обычным типом «софиста» в том несколько унижительном и обидном значении, какое привыкли соединять с этим термином.

И эпоху Антонинов между теми представителями красноречия, которых обыкновенно обозначают именем софистов, индивидуальные различия часто бывали очень велики: софистами называют как раторов, приверженных единственно к словам и внешнему построению речи, так и писателей более серьезных, искренне преданных философии или морали. И апологеты были различных дарований и различной подготовки, почему о них нельзя произносить общего приговора в этом отношении; а от чрезмерного унижения их должен удерживать уже тот факт, что, будучи философами и софистами, допустим, обычного типа, они при всех отрицательных сторонах людей их профессии способны были порвать со своим прошлым, с карьерой, способны были понять разницу между известными им системами учений и той истинной философией, какую они познали в христианстве, имели смелость выступить на защиту новой религии до готовности положить за нее свою жизнь. Эта именно преданность апологетов христианству и великая услуга, оказанная ими христианству, если и не в прямом достижении поставленной цели, то в назидании и утверждении верующих, и была главной причиной, может быть, несколько преувеличенного суждения христианских современников о степени образованности и литературных способностях их.

Нельзя забывать и того, что апологеты представили в своих произведениях первые опыты научно-философского обоснования христианского учения, в которых приходилось подыскивать соответствующие выражения для обозначения новых идей, и притом в такой форме, чтобы быть понятными интеллигентным язычникам. Наконец, и неизвестная нам обстановка происхождения апологий могла оказать влияние на характер литературного изложения. Несомненно, должен иметь значение тот факт, что «Разговор с Трифоном» в литературном отношении далеко превосходит апологии Иустина. Ввиду

сказанного, вопрос о степени образованности апологетов и литературных достоинствах их произведений не имеет существенного значения. В речи об отдельных апологетах и их произведениях мы будем касаться и этих сторон. Более важно остановиться на вопросе о литературных источниках апологетических произведений. И в этом отношении заметна склонность делать решительные выводы, на которые нет достаточных оснований в добытых доселе наукой данных.

Считают бесспорным, что древнейшие христианские апологеты находятся в зависимости от возникшей в эллинистический период дохристианской иудейской апологии; в этом отношении допускаются даже явные преувеличения ³¹³. Но и иудейская апология не оригинальна: она развилась под сильным влиянием эллинистической литературы. Иудеи рассеяния при столкновении с греко-римской культурой неизбежно почувствовали необходимость отстаивать основы своей теократической культуры – монотеизм и достоинство ветхозаветной религии, а в целях миссионерства – и превосходство ее над всеми другими религиями. Как для отражения нападений и издевательств язычников греко-римской империи, так и для перехода в наступление иудейские писатели не имели собственной твердой почвы. ³¹⁴ Но так как вследствие чрезвычайного распространения эллинизма они и сами сделались почти совершенными греками, то и в борьбе с эллинизмом они воспользовались оружием эллинской философии, которая задолго перед этим раскрыла слабые стороны народной языческой веры и оттенила ничтожество богов. С заимствованными отсюда аргументами иудеи полемизируют против политеизма и доказывают, что прав только иудейский народ, почитающий единого, не происшедшего Бога. Но когда они начинают изображать свойства этого Бога, то пользуются представлениями современной греческой философии, из которой почерпают и обычные доказательства бытия Божия. У греков же иудеи заимствовали и самый метод защиты своих священных книг: как греки хотели устранить соблазн преступных деяний богов посредством аллегорического изъяснения, так и иудейские

апологеты подобным же образом объясняли те библейские повествования, которые могли казаться сомнительными. Стремление привести нравственное законодательство, которое также подвергалось критике язычников, в согласие с разумом, дало в результате полное противоречий соединение Откровенной религии с эллинской философией. Иудейские эллинисты ценили очень высоко греческих философов и принимали многие из выработанных античной философией положений. Но, с другой стороны, им необходимо было согласовать это отношение к философии с тем основным положением собственного религиозного сознания, что истина дана только в исповедуемой ими Откровенной религии. Выход из затруднения они находили в той своеобразной теории, что греки почерпали свою мудрость из Библии, – этим объясняли согласие во многих воззрениях античной философии с учением иудейской религии. Этот взгляд надолго сделался своего рода догмой даже для многих христиан.

Сравнивая иудейскую апологетику с христианской, находят, что иудейская апологетика дала род схемы для христианской полемики против язычества: опровергали сначала богопочитание греков, насколько оно касалось богов Гомера, почитания стихий, поклонения светилам, потом идолослужение и переходили, наконец, к изложению учения об истинном Боге. Когда христианские апологеты говорят о превосходстве библейских книг перед языческими произведениями, излагают религиозное и нравственное учение пророков, настаивают на древности Библии, в которой они стремятся показать источник всякой мудрости, всякой истины, учат о частичном Откровении Логоса, то христианская апологетика не отличается от апологетики александрийских иудеев.

Кроме этого влияния иудейско-философской апологетики, отмечают и прямое пользование со стороны христианских апологетов материалом, какой давала греческая научная и популярная философия, которая за два века до Р. Х. уже предприняла борьбу против антропоморфических представлений Божества и идолослужения и вырабатывала понятие о духовном Божестве и духовном служении ему.

Апологеты брали на себя задачу, аналогичную той, какая лежала и перед защитниками философии против народных предубеждений. Поэтому их речи к эллинам или к народам являются как бы христианской переделкой тех «Протрептиков» или «Увещаний», типом которых может быть Hortensius Цицерона. Подобно тому как авторы «Протрептиков», имея в виду восхвалить философию, считали необходимым предварительно нападать на пороки и предубеждения народа, чтобы очистить почву, так же поступали апологеты, чтобы приготовить победу для веры. Polemika всегда занимает значительное место в их произведениях; но в самой сущности своих аргументов, нападают ли они на мифологию и культ, возражают ли учению философских школ, осуждают ли общественную нравственность и ходячие мнения, опровергают ли астрологию и магию, они, можно сказать, не изобретают ничего нового: они берут оружие из хорошо оборудованного арсенала языческой литературы.

Таковы обычные в настоящее время суждения относительно литературной самобытности и источников христианской апологии II в. Несомненно, что они основаны на наблюдениях и сопоставлениях, и связи христианской апологии с иудейской и с произведениями языческой философии совершенно отрицать невозможно; но все-таки приведенных категорических утверждений нельзя признать совершенно бесспорными. Необходимо иметь в виду, во-первых, что это сходство с иудейской апологетикой и популярной языческой проповедью было результатом не намеренного подражания, а вытекало из совпадения в нуждах, которые для христиан создавало их положение в империи. Во-вторых, нельзя и слишком увлекаться разыскиванием определенных источников, из которых апологеты почерпали свой материал. По справедливому замечанию Alb. Ehrhard'a, «страсть отыскивать всюду отношения зависимости и указывать на отдельные произведения как конгломерат цитат и добычу литературного хищничества представляет одну из дурных сторон нашего современного сравнительного способа изучения, для которого часто всякая оригинальность является сучком в глазу» ³¹⁵. При всех доказательствах такого рода, не

отличающихся убедительностью очевидного факта, почему и возможны в решении вопросов совершенно противоположные суждения, упускают из внимания то важное обстоятельство, что соприкосновения в мыслях могут быть объяснены совершенно естественно тем, что апологетический материал не составлял чьей-либо литературной собственности, а принадлежал, так сказать, апологетическому духу времени, общему религиозно-философскому сознанию. В этой области более, чем в какой-либо другой, невозможно не только проследить отдельных мотивов, но и схватить целый состав идей и наблюдать их развитие и изменение в течение времени. Эти идеи распространяются в обществе, легко запечатлеваются в умах, в особенности если выражены в краткой форме, и затем находят где-нибудь литературное выражение в том или другом сочетании, сообразно с задачами целого произведения и потребностями времени; причем естественно, что печать оригинальности они получают только в произведениях выдающихся писателей, которые в состоянии или задержать их течение, или дать им новое направление. Поэтому можно говорить о заимствовании апологетических идей только в общем смысле, отмечая иудейско-философский или эллинско-философский источник их; частнейшее применение этого общего положения можно сделать только при тщательном изучении каждого апологетического произведения. Но здесь еще не найдено твердой почвы для такого исследования. Наконец, всегда остается собственностью апологетов применение современного апологетического материала и апологетических форм к специально христианским целям и содержанию христианского учения.

Содержание богословского учения апологетов может быть представлено только при изучении отдельных памятников апологетической литературы; после этого можно будет оценить и справедливость заключений об эллинизации в нем христианства. Здесь же достаточно ограничиться замечаниями общего характера. Действительно, апологеты стремятся представить христианство как «единую, надежную и полезную философию» [(Justin., Dial. 8.1)], древнейшую и лучшую

эллинистической. Но важно заметить, что этим апологетами несколько не отрицается Откровенный характер христианской религии: христианство есть единственно истинная философия, но она имеет своим предположением Откровение, так как определенно провозглашается, что истинного познания о Боге и о Божественном не может дать человеческий разум; оно может быть сообщено только посредством особого Откровения Самого Бога. Название ее «философией» указывает, что в христианстве все разумно, все согласно со здоровыми положениями философии, и что оно одно обладает истиной, которая в сущности едина. Нельзя отрицать, что как в содержании понятий, так и в литературной формулировке их при изложении апологетами христианского учения сказалось сильное влияние греческой философии; до известной степени верно, что христианство апологетов сведено к философской сущности [его]. Но причину этого должно искать не в извращении их веры, не в рационализме их богословия, как будто по их представлению содержание христианского учения должно быть ограничено пределами постижимого для разума. Характер произведения и форма изложения определяется его целью – она же должна быть и масштабом, по которому следует судить о нем. Новейшая критика оставляет без внимания этот момент. А между тем достаточно поместить апологетов в ту обстановку, в которой протекала их деятельность, и представить те задачи, которые они ставили себе, – и содержание апологий их будет понятно без предположения искажения ими христианства в пользу современной философии. Цель апологетов естественно и преимущественно сводилась к тому, чтобы очистить христианство от обвинений, представить его как учение безвредное, почтительное к установившемуся порядку, согласное с разумом, данные которого оно утверждает и дополняет. Благовестие язычникам должно было иметь иной исходный пункт, чем проповедь апостолов иудеям об Иисусе как истинном Мессии, которая для язычников была бы непонятна. По отношению к языческой вере в богов проповедь о едином истинном Боге должна была предшествовать Евангелию о Его воочеловечившемся Сыне, как это показывает проповедь ап.

Павла в Афинах. С первым проникновением этого Евангелия в эллинистически-римский мир в личностях, которые способны были объять его содержание, начинался духовный процесс, предмет которого составляло примирение между новым Евангелием и старыми религиозными воззрениями. Ввиду этого, апологеты должны были излагать преимущественно естественные догмы, учение, которое согласовалось с положениями великих спиритуалистических школ, – единство Бога, будущее бессмертие, нравственный закон и его санкцию в иной жизни. Если они и говорили о специально христианском возвышенном учении и установлениях, то только в такой мере, чтобы показать, что у христиан не совершается ничего постыдного. При таких условиях их христианство принимает вид человеческой мудрости, весьма высокой, или очищенной религии, которая некоторыми сторонами соприкасается с известными религиями. Этим достаточно объясняется, почему по вопросам догматического учения апологии содержат только общие положения. И нет ничего более неосновательного, как из умолчания их заключать о незнании ими тех или других положений христианского учения. Наконец, ошибка новейших историков отрицательного направления заключается в желании найти все богословие в таких произведениях, которые по самой своей задаче не могут притязать на исчерпывающее изложение предмета, и рассматривать случайные защитительные речи как «сумму» богословских взглядов авторов. Ведь ни один из апологетов не дал систематического изложения своих богословских воззрений.

Легко заметить, что у св. Иустина догматическая постановка в «Разговоре с Трифоном» настолько отличается от постановки ее в апологиях, что были даже попытки на этом основании отрицать принадлежность «Разговора» автору апологий. А дело заключается в том, что апологии адресованы были нехристианам, тогда как «Разговор», под видом обращения к иудеям, предназначен был преимущественно для употребления верующих. Поэтому эллинизация веры у апологетов имеет значение только метода, педагогического искусства, тактики защитника; и св. Иустин своим исключительным положением

подтверждает общее правило: между всеми апологетами его апологетические произведения самые обширные и наиболее отличаются философским характером, и в то же время догматические положения у него изложены настолько ясно, что не позволяют пренебрегать его исключительным свидетельством. Нельзя упускать из внимания и того, что многие из апологетов кроме апологий писали и другие произведения, в которых они имели гораздо более поводов высказываться по вопросам внутренне-церковной жизни. Утрата этих произведений не дает права характеризовать их богословие так, как если бы дошедшие до нас апологии были единственным выражением их христианских мыслей. Эта утрата заставляет сознаться, что о богословии апологетов мы имеем далеко не совершенные знания. Таким образом, мы приходим к тому заключению, что влияние философии на христианские воззрения апологетов было естественным и непосредственным следствием прежнего духовного развития их и воздействия на их духовную жизнь национальной культуры и отношений времени. Но предположение сознательной тенденции апологетов эллинизировать христианство исключается психологически-религиозным ходом их развития. Этот ход развития указывает нам св. Иустин в начале своего «Диалога с Трифоном»; подобное можно предполагать и у прочих апологетов. Этому ходу развития соответствует также основная точка зрения на философию, что она содержит наряду с многими заблуждениями также и элементы истины. При таком положении невозможно было обойтись в богословских умозрениях апологетов без несознательного пользования философскими мыслями, чуждыми Евангелию. Но эти мысли не проникали в существенное содержание христианской веры, которая существовала прежде апологетов, и не были приняты в позднейшую древнехристианскую догму, так как характерных положений их богословия мы не находим в ней. Поэтому если необходимо кратко обозначить результат духовной работы апологетов, то следует сказать: не «эллинизация христианства», а скорее наоборот: «христианизация эллинизма».

Результаты апологий

Было бы в высшей степени интересно знать, какое впечатление апологии производили на язычников; но, к сожалению, мы должны отказаться от решения этого вопроса, так как для этого нет данных. Правда, Иероним утверждает, что апологии Кодрата и Аристида, в числе других обстоятельств, побудили императора Адриана издать известный эдикт на имя Минуция Фундана (Hieron., De vir. ill. 19) ³¹⁶, который помещен в конце второй апологии Иустина. Но к подобного рода известиям необходимо относиться с большой осторожностью, так как сомнительно, были ли действительно представлены императорам те апологии, которые в своем адресе имеют их имена, – более вероятно, что они предназначались для публики и им только придавали форму прошений на высочайшее имя. С другой стороны, если Цельс, ко времени которого уже написано было несколько апологетических произведений, как будто не читал ни одной апологии, то вообще должно сказать, что образованные язычники с половины II в. не могли уже игнорировать новой религии и тех доводов, какие приводились ее защитниками. В самом Риме философ Крескент ведет диспут с Иустином о христианской вере. Ритор Фронтон, учитель Марка Аврелия, один из выдающихся людей своего времени, оратор, споривший с Цицероном о первенстве, считал себя обязанным обратить свое искусство против христиан. Поэтому можно думать, что и апологии производили известное впечатление на общественно мнение. Даже не читавшие этих трактатов могли слышать о приводимых в них доказательствах в пользу христианства от христиан или от язычников, изучавших их. Но что самое главное, апологии научали рядовых христиан, как защищать свое исповедание и отражать нападения противников.

Кодрат 317

Сведения о личности апологета Кодрата

Древнейшим апологетом христианства в специальном смысле слова, насколько нам известно, был Кодрат или Квадрат. О нем сохранились самые скудные сведения, которыми мы обязаны Евсевию. В «Хронике» (ad an. Abrah. 2140; ed. Schoene II, 166) Евсевий называет апологета «слушателем апостолов» (*Codratus apostolorum auditor et Aristides... Adriano supplicationes dedere apologeticas ob mandatum*)³¹⁸. В «Церковной истории» (IV, 3) он пишет, что после царствования Траяна «... наследовал власть Элий Адриан. Обратив к нему речь, Кодрат представляет ему апологию, написав ее в защиту нашей веры, потому что некоторые злые люди старались обижать наших (τοὺς πρετέροὺς ἐνοχλῖν ἐπεϊρώντο). Это сочинение и доселе имеется у очень многих братьев, – есть оно и у нас; в нем можно видеть блестящее доказательство ума и апостольской правоты (учения) этого мужа. Он сам указывает на свою древность, о чем повествует собственными словами следующее: «Дела Спасителя нашего всегда были явны, потому что были истинны: те, которые были исцелены Им и восстали из мертвых, видимы были не только тогда, когда исцелились и воскресли из мертвых, но и всегда были налицо, – не только во время пребывания Спасителя на земле, но и по отшествии Его они жили достаточно времени, так что некоторые из них достигли до наших времен"».

Кроме того, имя Кодрата упоминается и в других местах «Церковной истории». В III, 37 Евсевий пишет, что между мужами, которые процветали во времена Поликарпа, Симеона, Папия, Игнатия, был и Кодрат, о котором есть известие, что он вместе с дочерьми Филиппа отличался пророческим даром. В V, 17 Евсевий приводит выдержки из сочинения какого-то анонима против монтанистов, в котором Кодрат причисляется к новозаветным пророкам наряду с Агавом, Иудой, Силой и Аммией, филадельфийской пророчицей; на них ссылались и монтанисты, говоря, что Монтановы спутницы получили дар

пророчества преемственно от Кодрата и Аммии Филадельфийской.

Наконец, в IV, 23 Евсевий сообщает, что Дионисий Коринфский в Послании к афинянам упоминает о Кодрате, который после мученической кончины Публия поставлен был у них епископом и своей ревностью снова собрал рассеянную общину и оживил их веру. Приведенные сообщения Евсевия естественно вызывают вопрос: относятся ли все эти данные к трем отдельным лицам, или же возможно комбинирование их в приложении к одному или двум древним мужам, носившим имя Кодрата?

Иероним (De vir. Ш. 19) отождествляет Кодрата, епископа Афинского, и Кодрата – апологета; он говорит, что «Кодрат, ученик апостолов, когда Публий, епископ Афинский, был увенчан мученичеством за веру во Христа, поставляется на его место и своей верой и усердием собирает Церковь, рассеянную от великого страха» (*Quadratus, apostolorum discipulus, Publio Athenarum episcopo ob Christi fidem martyrio coronato in locum ejus substituitur et ecclesiam grandi terrore dispersam fide et industria sua congregat*). Далее Иероним пишет, что так как Адриан своим пребыванием в Афинах и посвящением во все языческие мистерии дал повод ненавистникам христиан и без повеления императора притеснять верующих, то Кодрат «представил ему книгу, составленную в защиту нашей религии, весьма полезную, исполненную разума и веры и достойную апостольского учений. Показывая в ней и древность своего возраста, он говорит, что видел весьма многих (*plurimos a se visos*), которые при жизни Господа, страдая в Иудее от различных болезней, были исцелены и которые воскресли из мертвых». В послании к Магну (Epist. 70, ad Magnum, cap. 4) Иероним называет апологета Кодрата *apostolorum discipulus et Atheniensis pontifex ecclesiae* [учеником апостолов и предстоятелем афинской Церкви]. Это отождествление «апостольского ученика» или даже «апостола» Кодрата с афинским епископом последовательно проходит в латинских мартирологах, в греческих минеях и отсюда в славянской службе (21 сентября), где Кодрат называется «апостолом»,

«священноначальником», «пастырем», «иерархом», причем ясно указывается на афинскую кафедру («от Афин отгоним твоея паствы беззаконными людьми» ³¹⁹). В позднейших византийских минеях находится замечание, что «апостол» Кодрат жил в Магнезии, хотя в то же время утверждается, что он учил и в Афинах. Здесь же мы читаем: «Память св. апостола Кодрата. Этот древний и многоученый муж в Афинах и Магнезии проповедовал Слово Божие и многих, просветив учениями, обратил к богопознанию. Преследователи изгоняют его из Афин от его паствы, бия камнями, муча огнем и другими мучениями. Наконец, от Адриана Элия он увенчивается венцом мученичества» ³²⁰ . Этим намечается отождествление апологета Кодрата с малоазийским пророком Кодратом. Последнюю комбинацию приняли и преосвящ. Филарет Черниговский, обосновав свое утверждение на сообщениях Иеронима и Евсевия ³²¹ , и преосвящ. Сергей ³²² .

В настоящее время мы не располагаем данными относительно иных источников этого предания, отождествившего «апостола» и апологета Кодрата с афинским епископом, кроме сообщения Иеронима, и потому можем оценивать историческую достоверность только последнего. Сравнение подробностей известия Иеронима со свидетельством Евсевия приводит к убеждению, что Иероним не имел под руками никаких других данных, кроме заключающихся у Евсевия, но последние он переработал свободно и довольно своеобразно. В то время как Кодрат в единственном отрывке его апологии, сохраненном Евсеем, утверждает, что *некоторые* исцеленные Спасителем и воскрешенные из мертвых *дожили до его времени* , Иероним, передавая это свидетельство, говорит, что *он сам* (т. е. Кодрат) *видел очень многих* из них. Из того, что Евсевий сообщает об апологиях Кодрата и Аристиды в тесной связи, Иероним заключает, что обе апологии были представлены императору не только совершенно одновременно, но и в одном и том же месте. Так как, далее, в «Хронике» Евсевий называет Аристиду *афинским философом*, то Иероним делает вывод, что Аристид, а вместе с ним и Кодрат, представили свои произведения императору во

время его пребывания в Афинах. Если уже в отношении к Аристиду это является сомнительным предположением, то относительно Кодрата оно оказывается чистой выдумкой, так как у Евсевия нет и намека на связь апологета Кодрата с Афинами. Не удовлетворившись этим, Иероним отождествляет апологета Кодрата, впервые им самим помещенного в Афины, с другим Кодратом, который ко времени Дионисия Коринфского, ок. 170 г., был поставлен афинским епископом после мученической кончины епископа Публия, допуская, таким образом, хронологически совершенно невозможное: апологет, который сам утверждает, что некоторые исцеленные и воскрешенные Спасителем дожили до его времени, не мог быть поставлен во епископа Афинского только около 170 г. Таким образом, независимо от того, что первоисточник, каким для нас является Евсевий, ничего не говорит о епископском достоинстве апологета Кодрата, отождествление это оказывается недопустимым и по хронологическим основаниям.

Как прежними, так и новейшими исследователями предпочитается другая комбинация: отождествление апологета Кодрата с пророком Кодратом, о котором говорит Евсевий в «Церковной истории» III, 37 и V, 17. Каковы же основания для этой комбинации и насколько она состоятельна? Прежде всего необходимо определить, какими чертами Евсевий наделяет пророка Кодрата. В III, 37 он пишет: «К тем, которые процветали во время названных мужей (Поликарпа, Симеона, Папия, Игнатия), принадлежит также и Кодрат, о котором есть известие, что он вместе с дочерьми Филиппа отличался пророческим даром. Но кроме этих, известны были и многие другие, занимавшие первый ряд апостольского преемства; как богоугодные ученики таких великих мужей они продолжали во всех местах созидать основания Церквей, прежде положенные апостолами, все более умножая проповедь и всевая спасительные семена небесного Царствия по пространству всей вселенной». Далее Евсевий свидетельствует, что тогда еще очень многие из христиан раздавали свое имущество бедным, предпринимали миссионерские путешествия, совершали дело евангелистов, проповедуя о Христе не слышавшим слов веры,

сообщая им книги божественных Евангелий и давая им церковную организацию, и заключает главу таким словами: «Так как нам невозможно перечислить поименно всех, которые в первом преемстве апостолов были в Церквах по всей вселенной пастырями (**ποιμένες**) или также евангелистами, то мы, понятно, в своем произведении упомянем поименно только тех, которых еще и ныне до нас сохраняется предание апостольского учения посредством письменных памятников (ὧν ἔτι καί νυν εἰς ἡμᾶς δι' ὑπομνημάτων τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας ἡ παράδοσις φέρεται)». Так как все это присоединено к краткому упоминанию о Кодрате и поэтому прежде всего должно относиться к нему, то отсюда естественно вытекает заключение, что пророк Кодрат по взгляду Евсевия: 1) принадлежал к первому после апостолов поколению и был учеником апостолов; 2) был или пастырем (епископом), или евангелистом (миссионером); и 3) был писателем, от которого Евсевий имел в руках одно или несколько произведений. Дальнейшие сведения о пророке Кодрате даны во втором сообщении Евсевия – в V, 17 – на основании анонимного антимонтанистического произведения, написанного около 192 г., из которого Евсевий сделал значительные заимствования (V, 16 sq.). Из этого произведения видно, что монтанисты утверждали, будто Монтан и его пророчицы Прискилла и Максимилла в обладании даром пророчества были наследниками и последователями Кодрата и Аммии Филадельфийской. Таким образом, преемство христианских пророков и пророчиц монтанисты ставили в параллель со списками епископов православной Церкви, и к известным из книги Деяний апостольских христианским пророкам – Агаву, Иуде, Силе и дочерям Филиппа – присоединяли Кодрата и Аммию Филадельфийскую. Из этого можно заключать, что Кодрат и Аммия умерли до 157 г., когда Монтан выступил в первый раз, – но незадолго перед этим. Так как аноним возражает против того, что монтанисты ссылаются на лиц, не принадлежавших к ним и не находящихся в духовном родстве с ними, и так как, с другой стороны, монтанисты, однако, ссылались на них, то, следовательно, Кодрат и Аммия, вследствие ранее

последовавшей смерти, не могли обнаружить дружественного или враждебного отношения к Монтану. Далее, весьма естественно заключить, что Кодрат точно так же, как и поставленная в тесную связь с ним Аммия и прежде названные дочери Филиппа, которые жили в Иераполе, принадлежал асийской провинции. Эту принадлежность Кодрата асийской провинции и к первому после апостолов поколению этой страны засвидетельствовал и Евсевий, когда в III, 37 говорит, что он вместе с дочерьми Филиппа (**αμα ταῖς Φιλίππου θυγατράσιν**) отличался даром пророчества. Из этого выражения можно сделать вывод, что Кодрат не только *одновременно* с дочерьми Филиппа и *подобно* им проходил пророческое служение, но имел и личные отношения к иерапольским пророчицам. Наконец, заслуживает внимания и то обстоятельство, что аноним два раза указывает место жительства Аммии (Филадельфию), а Кодрата два раза называет только по имени. Так как и Евсевий нигде не дает определенного места жительства Кодрата, то прежде допущенная альтернатива относительно рода церковного служения пророка Кодрата решается в том смысле, что Кодрат был не пастырем или епископом, а евангелистом или миссионером; в противном случае было бы непонятно, почему Евсевий не называет его, подобно Поликарпу, Папию, Игнатию и ничем не известным епископам Онисиму Эфесскому, Дамасу Магнезийскому, Поливию Траллийскому, епископом определенной епархии. Только если Кодрат был евангелистом с постоянно меняющимся местом жительства, понятно, что Евсевий к первому упоминанию его имени присоединяет воодушевленное описание миссионерских подвигов христиан ко времени Траяна (III, 37).

Если сопоставить те черты, какими характеризуется личность Кодрата-пророка, с теми данными, какие сообщает Евсевий относительно Кодрата-апологета, то окажется, что тождество их представляется в высшей степени вероятным: как тот, так и другой получают предикат апостольского ученика, и, следовательно, оба принадлежат одному и тому же времени; не встречает никаких затруднений и предположение, что апологет

Кодрат был родом из Малой Азии. В этом отношении весьма важно обратить внимание на то, что пребывание в живых воскрешенных Спасителем из мертвых засвидетельствовано еще малоазийцем Папием Иерапольским ³²³ ; следовательно, это было малоазийским преданием. Оба они также известны были как писатели, потому что и о Кодрате пророке и евангелисте Евсевий упоминает только потому, что он поставил своей целью назвать поименно епископов, миссионеров и учителей первого после апостолов поколения, от которых остались сочинения, свидетельствующие о том, что они продолжали дело апостолов в проповедании Христа. Если же обратить внимание на то, как Евсевий в IV, 3 своей «Церковной истории» вводит речь об апологете Кодрате, не считая необходимым ближе характеризовать его и ограничиваясь только простым указанием имени его как личности, о которой уже раньше известно было читателям его произведения, именно – из III, 37, если, далее, принять во внимание ясный порядок речи Евсевия начиная с III, 37 до IV, 3, где намеченное в III, 37 сочинение Кодрата совершенно естественно называется только в IV, 3, когда необходимо было говорить о вступлении на престол Адриана, которому представлена была апология Кодрата, то нельзя будет сомневаться, что Евсевий считал пророка и апологета Кодрата за одно и то же лицо и что он высказывал это не как свое предположение, но как несомненный для него факт ³²⁴ . Необходимо, впрочем, сказать, что это мнение о тождестве апологета Кодрата с соименным пророком – не общепризнанное: некоторые исследователи отстаивают тот взгляд, что Евсевий говорит о трех различных носителях имени Кодрата – пророке, апологете и епископе Афинском ³²⁵ .

Время жизни Кодрата и написания им апологии

Относительно времени жизни Кодрата можно говорить только на основании приведенного у Евсевия отрывка из его апологии, где он удостоверяет, что некоторые из исцеленных и воскрешенных Спасителем дожили до его времени (IV, 3). Здесь нет необходимости предполагать, что Кодрат понимает время написания апологии, хотя мы и имеем другое свидетельство, принадлежащее Папию, что воскрешенные Христом из мертвых жили до Траяна ³²⁶ ; вероятно, Кодрат разумел вообще время своей жизни, может быть, из последней трети I в. Между исцеленными и воскрешенными Спасителем было несколько лиц юношеского возраста: 12-летняя дочь Иаира (Лк. 8:42; Мк. 5: 42; Мф. 9: 24: то κοράσιον – девочка), дочь хананеянки (Мк. 7: 25–30: θυγάτριον – дочка), бесноватый отрок, которого не могли исцелить апостолы (Мк. 9: 24: παῖδιον – ребенок), сын капернаумского царедворца (Ин. 4: 51: παῖς – мальчик), сын наинской вдовы (Лк. 7: 14: νεανίσκος – юноша) и т. д. Мы не располагаем достоверными свидетельствами о дальнейшей судьбе исцеленных и воскрешенных Спасителем, – все они могли умереть, не выходя из пределов Палестины; но и в таком случае Кодрат мог иметь достоверные известия о них: самовидцы евангельской истории, переселившиеся в Малую Азию или приходившие сюда из Палестины, для подтверждения своих повествований о делах Спасителя могли присоединять, что тот или другой, об исцелении или воскрешении которого они рассказывали, еще находится в живых в Палестине или в другом месте. На основании сказанного можно принять, что Кодрат, родившись даже около 60 г. I в., мог утверждать то, что мы находим в отрывке его апологии. А в таком случае, в особенности если Малая Азия, где он позднее жил и действовал, была его родиной, то в юности он мог иметь достаточно поводов войти в близкое общение с мужами из круга апостолов. Что он был учеником апостолов – этого не видно из сохранившегося отрывка его апологии, но нет ни малейшего

основания не доверять Евсевию, который читал апологию Кодрата в полном виде.

В армянском переводе «Хроники» Евсевия представление апологии Кодрата императору Адриану отнесено к 2140 г. от Авраама, т. е. к 124 г. нашей эры (в одной рукописи – к 2141 = 125 г.); в латинском переводе блж. Иеронима указан 2142 = 126 г. Но при этом как в «Хронике», так и в «Церковной истории» Евсевия ясно выражено, что не только апология Кодрата, но и апология Аристида, афинского философа, представлены были одному и тому же императору, именно – Адриану; между тем открытие сирийского перевода апологии Аристида показывает, что утверждение Евсевия относительно адресата этой апологии неправильно или, по крайней мере, сомнительно: судя по надписи сирийского перевода, эта апология обращена была не к Адриану, а к его преемнику – Антонину Пию (138–161 гг.). Но предполагаемая ошибка Евсевия в этом пункте не дает основания допускать такую же ошибку его и в отношении к апологии Кодрата: в одном случае Евсевий мог иметь более точные сведения, чем в другом, и сам Евсевий ясно указывает, что апологию Кодрата он имел в руках, когда вносил в свое сочинение сведения о ней, тогда как одновременно с этим он, по крайней мере, намекает, что с апологией Аристида он знаком не на основании собственного чтения ее (Hist. eccl. IV, 3); поэтому указание на то, что апология Кодрата предназначена для Адриана, основывалось на самой апологии. С этим согласны и другие указания относительно времени Кодрата. Но если можно говорить с уверенностью, что апология адресована Адриану, то, с другой стороны, должно согласиться, что нельзя твердо установить года и места представления ее императору. Несомненно, что Иероним уже верил, что Кодрат представил свою апологию императору, пользуясь его пребыванием в Афинах (De vir. ill. 19), а в новейшее время для определения даты представления апологии привлекали еще засвидетельствованный факт, что Адриан проживал в Афинах от осени 125 до лета 126 г. и от начала лета 129 до весны 130 г. ³²⁷

Однако предположение, что представление апологии последовало в Афинах, имеет в своем основании

отождествление апологета Кодрата с афинским епископом Кодратом, и если это отождествление невозможно, то вместе с основанием рушится и возведенное на нем здание. Если указывают на то, что Евсевий в своей «Хронике» непосредственно перед заметкой о представлении апологии говорит о пребывании Адриана в Афинах, то это обстоятельство совершенно не требует устанавливать между двумя фактами указанную связь; напротив, в словах «Хроники» Codratus apostolorum auditor et Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis находят ³²⁸ указание на то, что Кодрат не жил в Афинах, так как только Аристид назван афинянином. Если признать обоснованным отождествление апологета Кодрата с пророком Кодратом, – а этому мнению нельзя отказать в значительной степени вероятности, – то апологет Кодрат должен быть малоазийцем. Нельзя также утверждать, что апология была представлена императору лично. Если Евсевий говорит, что она была обращена к императору и представлена ему (τοῦτω Κοδράτος λόγον προσφώνησας ἀναδίδωσιν ἀπολογία), то последнее могло и не иметь достаточных оснований: из самой апологии можно было только вывести заключение, что автор ее имел намерение представить ее императору или поставил его имя в адрес апологии; но в данном случае, как и в других, мы не знаем, возможно ли было автору такой апологии представить ее императору. Намерение, с каким Кодрат писал свою апологию, может только доказывать, что обстоятельства открывали место для надежды представить ее императору и что, следовательно, последний находился в легко достижимой для него близости. Если это так и если родиной и местом деятельности Кодрата была азийская провинция (может быть, согласно греческим минеям – Магнезия), то одно из путешествий императора Адриана в эту провинцию могло дать повод Кодрату написать обращенную к нему апологию, вызванную несправедливыми притеснениями христиан в ближайшее к этому время. Так как твердо установлено, что император Адриан в Малой Азии был в **123** и осенью **129** г., то на один из этих годов падает и написание апологии Кодрата.

Евсевий в «Хронике» (по армянскому переводу) к **2140** г. от Авраама сообщает, что апологии Кодрата и Аристида, будучи представлены императору Адриану, в связи с благожелательным заступничеством за христиан Серения Граниана, вызвали благоприятный для христиан эдикт императора, чтобы без какой-либо вины и предъявленного обвинения их не осуждали (*ut sine ullo damno et ineusatione non damnarentur*). Но в «Церковной истории» Евсевий не указывает этой прагматической связи между апологиями и указом Адриана на имя Минуция Фундана.

Замечания о содержании апологии; свидетельства о ней древности

Апология Кодрата не сохранилась до нашего времени. Евсевий имел ее и из чтения ее вывел заключение, что она блестящим образом свидетельствует об уме автора и верности его апостольскому учению; но он сообщает только одно место из нее для доказательства древности Кодрата, и цитата действительно подтверждает его положение. Иероним в своих сообщениях о Кодрате основывается на Евсевии и сам не видел апологии. И вообще, кроме Евсевия относительно апологии Кодрата существует только одно древнее известие, которое, может быть, доказывает, что она была еще в VI в. В реферате патр. Фотия о десяти книгах епископа Фессалоникского Евсевия против афтартодокета монаха Андрея (Biblioth. 162) читаем: **Παρατίθησι βε** (Евсевий)... **τάς ἀποδείξεις... ἐκ τῶν λογάδων πατέρων** (названы Афанасий, три Григория, Василий, Златоуст, Кирилл Александрийский, Прокл), **ἀλλὰ δὴ καὶ Μεθοδίου τοῦ ἱερομάρτυρος καὶ Κοδράτοιτ ὧν ἐνίων καὶ ρήσεις τινάς ὁ Ἀνδρέας ἀποσπάραξας καὶ παραπλάσμενος** ктл. (т. е. Евсевий сопоставляет доказательства из важнейших выражений отцов, а также священномученика Мефодия и Кодрата: некоторые выражения некоторых из них Андрей вырвал из связи и перепутал). Так как среди древних писателей известен только один церковный писатель с именем Кодрата, и именно апологет Кодрат, и так как, далее, Фотий в своем перечислении отличает Мефодия и Кодрата от прежде названной группы отцов, можно полагать – вследствие большей древности их, то весьма вероятно, что Евсевий Фессалоникский приводил изречения из апологии Кодрата. Но нет возможности установить, имел ли сам он древнее апологетическое произведение, или же пользовался только извлечениями из него у других писателей, например, у Мефодия; не исключена возможность, что Евсевий Фессалоникский знал единственный отрывок ее, сохраненный Евсеем Кесарийским. В позднейшее время совершенно не видно следов существования апологии и пользования ей.

Недавно А. di Pauli ³²⁹ старался доказать, что апологию Кодрата можно восстановить на основании «Послания к Диогнету», которое будто бы является позднейшей переработкой этой апологии. Но это научное предприятие можно отметить только как неудачный опыт: оно не имеет под собой никаких оснований.

Если суждение Евсевия о достоинствах апологии Кодрата правильно, – а сомневаться в этом нет оснований, – то в этой апологии, написанной в защиту христианской веры (ὕπέρ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας), утрачено произведение древнецерковного писателя высоких умственных дарований, имеющее важное значение для истории христианского учения как верно отражающее апостольскую проповедь. Но при наших весьма скудных сведениях о личности апологета Кодрата и его произведении мы можем извлечь из имеющихся данных только то заключение, что христианская специально-апологетическая литература началась в царствование Адриана произведением Кодрата.

Св. Аристид ³³⁰

Древние свидетельства об апологии Аристиды и открытие текста ее

Древнейшим христианским апологетом, от которого до нас сохранилось целое произведение, был афинский философ Аристид. Евсевий два раза говорит о нем в непосредственной связи с апологетом Кодратом. В «Хронике» (ad an. Abrah. 2140 – по армянскому переводу ³³¹) он называет его nostri dogmatis philosophus Atheniensis (афинский философ нашего учения) и сообщает, что он представил свою апологию императору Адриану во время его пребывания в Афинах. В «Церковной истории» после речи о Кодрате и его апологии Евсевий продолжает: «Подобно Кодрату и Аристид, муж верный, исповедник нашего благочестия, обратился к Адриану с апологией в защиту веры и оставил (ее нам). Это сочинение его сохраняется доныне у очень многих» [(IV, 3.3)]. О самой апологии, таким образом, Евсевий говорит очень кратко и не приводит из нее ни одной строчки. Можно думать, что Евсевий или не нашел в ней важных для него исторических указаний, или, что весьма вероятно, не имел под руками этой апологии и не читал ее, – об апологии Аристиды он не прибавил «есть она и у нас», как это заметил относительно апологии Кодрата.

Иероним в «Хронике» (ad an. Abrah. 2142) повторяет Евсевия, но в De vir. ill. 20 дополняет его некоторыми подробностями: «Аристид, – говорит он, – весьма красноречивый афинский философ и под прежней одеждой ученик Христов, подал императору Адриану в одно время с Кодратом книгу, содержащую доказательства нашего учения, т. е. апологию за христиан, которая, существуя до настоящего времени, по мнению ученых, свидетельствует о великом уме его». В письме к Магну (Epist. 70[, сар. 4]) Иероним пишет: «Аристид философ, муж красноречивейший, тому же императору (Адриану) представил апологетик в пользу христиан, составленный из философских сентенций. Этой апологии впоследствии подражал Иустин». Трудно сказать, насколько самостоятелен Иероним в этих суждениях об

Аристиде и его апологии, – сам ли он читал апологию, или же только расширил и округлил сведения, сообщенные Евсевием, дополнив их собственными предположениями. Но необходимо согласиться, что прибавки Иеронима не заключают в себе ничего неестественного и сомнительного и, с другой стороны, едва ли без натяжек могут быть выведены из слов Евсевия.

Орозий (Histor. adv. paganos VII, 13.2) называет Аристида Афинского *virum fide sapientiaque plenum* [мужем, исполненным веры и мудрости]. Западные мартирологи говорят об Аристиде как о муже весьма славном верой и мудростью и свидетельствуют, что в своей апологии, которая у афинян пользуется большим почетом наряду с другими памятниками древности, он учит *quod Christus Jesus solus esset Deus* (al.: *quod Jesus Christus verus esset Deus*)³³² [что Христос Иисус – единственный (вар.: истинный) Бог].

Такими скудными сведениями об Аристиде и его апологии наука располагала до последней четверти XIX в., когда постепенно стало обнаруживаться, что судьба была более благоприятна к нему, чем к Кодрату. Общее мнение о том, что апология Аристида погибла бесследно, разрушили прежде всего мекхитаристы, монахи монастыря св. Лазаря в Венеции, которые в 1878 г. издали в Венеции на основании армянской рукописи важный апологетический фрагмент (с латинским переводом), который имел надписание: «к императору Адриану», и гомилию: «Аристида, философа афинского, о возгласе разбойника и ответе Распятого», – оба памятника носят имя «философа Аристида Афинского»³³³. Относительно гомилии, автор которой на основании Лк. 23: 43 старается доказать Божественность Господа, большинство исследователей скоро вынесли заключение не в пользу ее подлинности или, по крайней мере, признали ее сомнительной; что же касается апологетического фрагмента, то в нем большинство увидело подлинный отрывок армянского перевода апологии Аристида. Впрочем, раздавались и серьезные возражения против принадлежности отрывка к апологии Аристида; причем основанием служил наперед выработавшийся взгляд на апологию Аристида, в которой, согласно свидетельству Иеронима, должен особенно

обнаружиться талант писателя и многочисленные выдержки из языческих философов, чего отрывок не давал; подозрительными казались также сведения автора в области языческой мифологии. Но вопреки этому подлинность апологии, к которой принадлежал опубликованный мекхитаристами отрывок, скоро подтвердилась самым неожиданным образом.

Весной 1889 г. англичанин J. Rendel Harris открыл в монастыре св. Екатерины на Синае (где К. Тишендорф нашел Cod. Sinaiticus) полный сирийский перевод апологии Аристиды в рукописи VII в. Но скоро ученый мир поражен был еще более удивительным известием: R. Harris дал прочитать корректурный лист своего перевода с сирийского текста ученому Armitage Robinson'у, который в это время был в Вене и занимался изучением латинских рукописей о страданиях христианских мучеников, отыскивая потерянный манускрипт о страданиях Перпетуи. Случайно он прочитал латинский перевод повести о Варлааме и Иоасафе и в изумлении остановился на словах: Ego, rex, Providentia Dei veni in mundum; et considerans coelum et terram, mare et solem et lunam, et cetera, admiratus sum ornatum eorum (Я, государь, промыслив Божием вступил в этот мир, и когда я созерцал небо, и землю, и море, и солнце, и луну, и все прочее, пришел в изумление от того дивного устройства, какое нашел в мире), – которые составляли начало апологии Аристиды, как она читалась в присланных ему R. Harris'ом листах. Дальнейшие исследования привели его к заключению, что в повести о Варлааме и Иоасафе почти целиком приведена апология Аристиды. Повесть, а вместе с ней и греческий текст апологии был напечатан уже в 1832 г. и, следовательно, давно был известен ученому миру ³³⁴. Первоначально составленная в Индии, повесть о Варлааме и Иоасафе окончательную художественную обработку получила в монастыре св. Саввы около Иерусалима, не позднее VIII в. ³³⁵ Сущность ее заключается в следующем.

Индийский царевич Иоасаф, относительно которого при его рождении предсказано было одним придворным мудрецом, что он будет великим покровителем гонимой тогда христианской религии, воспитан был своим отцом, в полном неведении

бедствий человеческой жизни. Но он случайно узнал, что есть бедные и несчастные люди, что есть старость и смерть. Когда эти познания произвели на него сильное впечатление и душа его была открыта для восприятия неведомых ему учений, к нему явился в виде продавца драгоценных камней христианский отшельник Варлаам и легко обратил его в христианство. Отец, узнав об этом, был сильно встревожен и решил отвратить его от веры ненавистных христиан. Для этого избрано было такое средство: языческий отшельник, по имени Нахор, по внешности весьма похожий на Варлаама, должен был в присутствии царевича и многочисленного собрания языческих мудрецов неудачно защищать христианскую веру против возражений со стороны язычников. Однако царевич в сонном видении получил предупреждение относительно замысла, и его угрозы произвели в Нахоре чудо – он произнес смертный приговор над язычеством и превознес христианство как единую истинную и спасительную религию на земле. После краткой речи одного из главных ораторов со стороны язычества Нахор дал знак рукой, чтобы собрание умолкло, отверз свои уста и произнес во всеуслышание то, чего не предполагалось говорить: «Я, царь, по провидению Божию вступил в мир...», и далее следует апология христианского философа Аристиды.

Свои открытия R. Harris и Arm. Robinson опубликовали в 1891 г. в первом выпуске первого тома *Texts and Studies*, с соответствующим критическим введением.

Таким образом, апология Аристиды в настоящее время известна в трех редакциях:

1) **армянская**, обнимающая небольшую часть апологии, именно – две первые главы, и известная в двух рукописях: 981 г. (Cod. Venetus), по которой фрагмент издан мекхитаристами, и XI в. (Cod. Edschmiadzin), – обе рукописи согласны почти слово в слово и не представляют разнородного предания. Перевод, по мнению мекхитаристов, с которыми согласны западные ученые, сделан в V в., известном в армянской литературе под именем золотого века;

2) **сирийская**, в рукописи Синайского монастыря, из второй половины VI или VII в., а самый перевод восходит к

половине IV в.;

3) **греческая**, как сказано, содержится в повести о Варлааме и Иоасафе, по объему меньше сирийской, сохранилась во многих списках повести.

Как и другие находки в области древнехристианской письменности, открытие апологии Аристида вызвало сильное литературное движение, которое обнаружилось в многочисленных сообщениях об издании R. Harris'a и A. Robinson'a, а также в больших и малых трактатах, всесторонне обсуждающих новый памятник. Прежде всего, перед исследователями естественно вставал вопрос, какую форму текста считать первоначальной. Дело в том, что хотя три рецензии в целом согласны между собой, однако в некоторых частностях, а также и расположении (некоторых) небольших отрывков, они сильно расходятся между собой. Впрочем, армянский перевод, как отрывок, обнаруживающий при этом очевидную свободу в передаче текста, теряет самостоятельное значение, и спор может быть о сравнительном достоинстве только греческого и сирийского текстов. А. Robinson, открывший греческий текст, высказался в пользу первоначальности и относительной неповрежденности греческого текста; к нему примкнул, в числе других исследователей, и Ad. Harnack³³⁶. Но дальнейшие тщательные изыскания привели большинство ученых к тому заключению, в настоящее время утвердившемуся в науке, что греческий текст представляет собой свободную переработку оригинала, так как автор повести о Варлааме и Иоасафе психологически вынуждался приспособить апологию для своих ближайших целей, ввиду чего допустил ряд сокращений и перестановок, заменил устаревшие выражения и обороты новыми формулами; между тем автор сирийского перевода не преследовал никаких других интересов, как только возможно точную передачу текста. Поэтому сирийский перевод должно считать верным отображением оригинала, хотя, с другой стороны, этим не исключается возможность, что переводчик по местам допустил свободу в передаче подлинника или же был повинен и в некоторых ошибках от недосмотра. Ввиду этого, в основу опытов восстановить первоначальный текст апологии

(важнейшие принадлежат R. Seeberg'у и E. Hennecke) полагается сирийский перевод; но при этом не лишается важного значения и греческая рецензия, так как в ней, несомненно, сохранилось много частей подлинного греческого текста, что дает возможность проникнуть в способ выражения и лексикон оригинала и в некоторых, по крайней мере, местах с достаточной уверенностью сирийский перевод вновь передать на языке автора.

Вопрос о времени происхождения апологии Аристида

Много споров вызвал также вопрос о времени происхождения апологии Аристида. Евсевий (в «Хронике» и в «Церковной истории»), а за ним и Иероним свидетельствуют, что апология представлена была императору Адриану. Армянский фрагмент также называет адресатом апологии императора Адриана (*imperatorī Caesarī Hadriano Aristides philosophus Atheniensis*). Надпись единственной рукописи сирийского текста говорит о том же («Апология, которую философ Аристид держал перед императором Адрианом в защиту богопочтения» – *öirep της θεοσφείας*). Но к этому заглавию непосредственно примыкают следующие слова: «Самодержцу кесарю Титу Адриану Антонину, благочестивые и милостивые, от Маркиана Аристида, философа афинского». Таким образом, в сирийской рукописи – два заглавия; первое – краткое указание относительно автора и содержания – несомненно происходит от переписчика, а второе имеет все признаки первоначального адреса в собственном смысле. Но адрес в том виде, как он стоит в рукописи, представляется непонятным, особенно слова: «благочестивые и милостивые» – множественное число здесь ничем не оправдывается. Неизвестно, повинен ли в этой ошибке переписчик, или же ее необходимо возводить к самому переводчику. В исправленном виде и в обратном переводе на греческий язык этот адрес может быть представлен в таком виде: *αὐτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Σφαστῷ Εὐσφείῖ Μαρκιανδς Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναίος*. Как в той первоначальной форме, какую представляет сирийский перевод, так и в исправленном виде в особенности, адрес указывает, что апология была представлена Аристидом не Адриану, а императору Антонину Пию, на чем настаивает большинство известнейших исследователей апологии (Ad. Harnack, Th. Zahn, A. Ehrhard, E. Egli, E. Hennecke, R. Seeberg, O. Bardenhewer и др.), указывая на то, что Антонин Пий именовался Тит Элий Адриан Антонин Пий и что

обращенная к нему первая апология Иустина надписывалась: Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσφεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι. Поэтому и в адрес апологии Аристиды считают возможным вставить Αἰλίῳ между Τίτῳ и Ἀδριανῳ. Происхождение ложного предания, по которому адресатом апологии явился император Адриан, объясняют таким образом: как показывают сирийский и армянский переводы, очень рано явилось желание дать книге краткое заглавие, но при выборе имени императора была допущена ошибка; позднее адрес совершенно опустили или, где он был удержан, не замечали противоречия между заглавием и адресом (так в сирийском переводе). Евсевий возвел эту ошибку на степень господствующего ученого предания. Со своей стороны он также был введен в заблуждение ложным заглавием, и в этом нет ничего удивительного, если принять за вероятное, что самой апологии он не читал. В содержании апологии нет ничего, что бы могло говорить против появления ее в царствование Антонина Пия, а утверждение Иеронима, что Иустин подражал Аристиду, не может иметь значения, так как произведения Иустина не обнаруживают никаких следов подражания ³³⁷.

Как видно, убедительности в этих доводах слишком мало: ясному и категорическому утверждению Евсевия и Иеронима, а также заглавий сирийского и армянского переводов противопоставляются догадки относительно действительного смысла неясного адреса в рукописи сирийского перевода и относительно происхождения заглавия апологии и возможности ошибки со стороны Евсевия. Поэтому некоторые исследователи продолжают отстаивать происхождение апологии при Адриане (Robinson, Hilgenfeld, Крестников ³³⁸), или в крайнем случае оставляют вопрос открытым, не решаясь высказаться определенно в пользу того или другого царствования (G. Krüger). ³³⁹ Само собой понятно, что при отсутствии в самой апологии и в других источниках указания на точную дату происхождения апологии попытки определить год ее написания обречены на неудачу. Однако архаические черты в учении и жизни христиан, как они представлены в апологии Аристиды, где чувствуется еще дух апостольского века, отсутствие указаний на

гностические системы, различие в изображении политического положения христиан по сравнению с первой апологией Иустина, в связи с определенными свидетельствами Евсевия, Иеронима и рукописей, дают основание признавать более вероятным происхождение апологии Аристида в царствование Адриана – около того же времени, когда написана и апология Кодрата.

Для оценки того или другого памятника важное значение имеет возможно точное определение историко-литературного положения его, т. е. отношения к предшествующим ему по времени литературным памятникам и последующим. Вопросам этого рода в исследованиях по истории древнехристианской письменности в настоящее время вообще уделяется столько внимания, что в результате получаются едва ли полезные для дела преувеличения. То же в известной степени сказалось и в отношении апологии Аристида. С одной стороны, указывают, что Аристид кроме Ветхого и Нового Завета читал Κήρυγμα Πέτρου, «Пастырь» Ермы, Послание Климента к коринфянам, так называемое «Второе послание» его и «Учение 12-ти апостолов»; с другой стороны, и апология Аристида якобы служила источником для последующих апологетов – Иустина, Татиана, Афинагора, Феофила, Климента, Минуция Феликса и Тертуллиана; ею пользовался Цельс и автор псевдомелитоновской апологии, а родство между нею и «Посланием к Диогнету» признается настолько близким, что утверждают даже тождество автора обоих произведений.

Но при ближайшем и более тщательном исследовании, чуждом желанием во что бы то ни стало отыскать следы прямой литературной зависимости, в отношении к апологии Аристида с уверенностью можно доказать только пользование Новым Заветом, особенно посланиями ап. Павла, и апологетическим материалом, какой был в общем употреблении христиан того времени. Нельзя также говорить с уверенностью и о зависимости последующих апологетов от Аристида, так как в обоснование могут быть приведены только общие места, общий характер и направление апологий, от которых нельзя требовать осязательности очевидного факта ³⁴¹.

Апология Аристида невелика по объему – состоит из 17 небольших глав. Она начинается *ex abrupto* исповеданием монотеизма, рассуждением о бытии Бога, Творца вселенной, познание о Котором приобретает через рассматривание

природы, и чисто философским, рациональным путем устанавливает истинное понятие о Боге. Необходимо заметить, что автор не выступает в начале апологии в качестве христианина и не делает даже и намека на то, что он защищает христианство. За точку отправления он берет понятие «истины» и вместе с читателями апологии приходит к выводу, что истина – в христианстве. «Я, государь, промышлением Божиим вступил в этот мир, и когда я созерцал небо, и землю, и море, и солнце, и луну, и все прочее, пришел в изумление от того дивного устройства, какое нашел в мире». Путем размышлений автор пришел к убеждению, что этот мир со всем, что в нем заключается, не мог явиться сам собой, что движение и стройный порядок в мире имеют причину не в нем самом, что движет им Тот, Кто выше и могущественнее всего. Познание этого верховного Существа невозможно – Оно по своей природе непостижимо: «И я уразумел, что мир и все, что в нем, приводится в движение силой другого, и я постиг, что Тот, Кто все движет, есть Бог, Который сокрыт в вещах и покрывается ими, а известно, что то, что движет, сильнее того, что движется. Доискиваться же относительно этого Двигателя всего, Каков Он, кажется бесполезным, ибо мне ясно, что Он по Своей природе непостижим; и исследовать крепость Его правления, как будто я постиг его в совершенстве, для меня бесполезно, потому что никто не мог вполне постигнуть Его. Но о Двигателе мира я утверждаю, что Он – Бог над всем, Который все создал ради людей. И это мне ясно, что надлежит каждому бояться Бога, а людей не притеснять. Я утверждаю далее: Бог не рожден, не создан, неизменяемое Существо, без начала и без конца, бессмертен, совершен, непостижим. Но «совершенный», как я сказал, означает, что в Нем нет никакого недостатка и что Он ни в чем не нуждается, в то время как все нуждается в Нем. А что Он, как я сказал, без начала, значит то, что все, имеющее начало, имеет также и конец, а что имеет конец, то подлежит разрушению. Он не имеет имени, ибо все, что имеет имя, принадлежит к твари. Он не имеет образа и состава членов, ибо то, что имеет такой состав, принадлежит к созданным существам. Он ни мужского, ни женского пола, ибо тот, кто так

создан, подвержен страстям. Его не ограничивает небо, а скорее Им объемлется все видимое и невидимое. Он не имеет противника, так как нет никого, кто был бы сильнее Его. В Нем нет гнева и ярости, так как нет ничего, что могло бы оказать Ему противодействие. Заблуждение и забвение чужды Его природе, так как Он весь и всецело есть мудрость и ведение. Им все существует. Он не нуждается ни в жертвах, ни в возлияниях или в чем-нибудь из видимого, но все нуждается в Нем» (сар. 1).

С точки зрения установленного в приведенных словах понятия о Боге, или «истины», Аристид подвергает испытанию все существующие религии, чтобы показать, кто обладает истинным понятием о Боге и кто находится в заблуждении, и для этой цели он разделяет человечество по религиозным воззрениям на четыре рода или класса: с одной стороны – варвары и греки (политеисты), с другой – иудеи и христиане (монотеисты). Так в сирийском тексте; в греческом же три класса – политеисты, иудеи, христиане. Автор апологии кратко указывает генеалогию этих четырех классов людей: варвары происходят от Хроноса и Реи, греки – от Геленоса, иудеи – от Авраама, а христиане – от Иисуса Мессии. Об Иисусе Христе он не ограничивается одним только простым замечанием, как о родоначальниках других народов, но сообщает о Нем некоторые сведения из Евангелия. Иисус Христос называется Сыном Бога Вышнего, в Духе Святом сшедшим с неба и принявшим плоть от еврейской Девы, так что в Дочери человеческой обитал Сын Божий; Он избрал двенадцать апостолов, чтобы они совершили Его домостроительство, был распят иудеями, умер, погребен, восстал в третий день и вознесся на небо; апостолы же проповедали во вселенной Его величие, и верующие в Него называются христианами (сар. 2).

После этого автор переходит к определению, какие из названных им классов человечества обладают истиной относительно Бога и какие из них впали в заблуждение. Варвары оказали религиозное почитание стихиям, воздали поклонение твари вместо Творца. Люди сделали изображения их [(стихий)], заперли их в храмах и тщательно охраняли их, чтобы разбойники не украли их. Но варвары не могли понять,

что тот, кто охраняет, выше того, что охраняется, что, следовательно, их идолы, которые не в состоянии сами себя охранять и спасать от врагов, не могут никого спасти и потому бесполезны. Тем удивительнее, что философы варваров называли изображения богами и утверждали, что они сделаны в честь стихий, тогда как самые стихии не имеют признаков божества (сар. 3). Обращаясь мыслью к отдельным стихиям, Аристид показывает, что они тленны и подвержены изменениям, следовательно, не отвечают установленному понятию о Боге. Земля, вода, огонь, ветры, солнце – служат человеку и суть творения Божии, а не Бог (сар. 4–6). Заблуждаются также и те, которые людей считали богами: человек принадлежит к тому же творению Божию, состоит из четырех стихий и из души и духа, и без какой-нибудь из этих частей он не существует; он имеет начало и конец, рождается и умирает. Таким образом, варвары уклонились от истины, служа тленным стихиям и мертвым образам, и их божества не выдерживают испытания перед судом здравого человеческого разума (сар. 7).

Затем апологет переходит к религиозным верованиям греков. Если против божеств варваров Аристид особенно указывал на тленность почитаемых стихий, то греков он порицает за то, что они наделили свои божества человеческим образом, человеческими страстями, грехами и преступлениями: между ними были прелюбодеи, убийцы, обманщики, отцеубийцы, воры, разбойники; некоторые умерли, были убиты молнией, принимали образ животных, чтобы совершить прелюбодеяние со смертными женщинами, повинны в мужеложстве, вступали в незаконные связи со своими матерями, сестрами и дочерьми и т. д. В критике религиозного культа греков он вводит новую точку зрения, которой остается верен в дальнейшем изложении: то или иное представление о Божестве имеет влияние на нравственную и социальную жизнь людей; пороки и преступления богов побуждают и их почитателей делать подобное. «Ведь если те, которые именуются богами, делают все это, то тем более будут делать это люди, которые верят в такого рода богов». У людей не было такой нравственной силы, которая сдерживала бы их грубые

инстинкты. Отсюда происходили войны и всякого рода другие бедствия; люди страдали от этих бедствий и не сознавали, что все это обрушивается на них вследствие их заблуждений (сар. 8).

С указанной точки зрения он говорит далее о греческих богах в отдельности, при этом не стремится ни к систематической полноте, ни к обусловленному мифологией порядку, а выбирает те божества, которые казались особенно пригодными для того, чтобы изобразить безнравственность и бессилие греческих богов; отсюда – беспорядочность в перечислений их. Он начинает повествованием о несчастной и жалкой судьбе «первого из богов – Кроноса ³⁴² » (9.2) , о похотливом и прелюбодейном Зевсе, и указывает те безнравственные последствия, какие образ действий этих богов производил в людях (сар. 9–11), затем переходит к изображению недостатков других богов и на отдельных примерах иллюстрирует, как мало соответствуют [они] истинному понятию о Боге.

От безумия греков автор переходит к высшей степени нелепости, какую представляет обоготворение животных египтянами, самыми неразумными из всех народов, какие существуют на земле. Сначала подобно грекам они поклонялись таким божествам, как Озирис, Изиды, Тифон, а потом перешли к поклонению животным и растениям: «И не могли понять, несчастные, того, что их боги ничто, так как ежедневно [видят, что их боги] ³⁴³ пожираются и уничтожаются людьми и друг другом; одни сгорают, другие умирают, сгнивают и обращаются в помет» (сар. 12).

После этого апологет опять обращается к грекам. Если в заблуждении греки оказались превзойденными со стороны египтян, то все-таки остается удивительным, каким образом греки, выделяющиеся среди всех прочих народов своими нравами и разумом, могли дойти до поклонения мертвым божествам и бездушным изображениям, которые изготавливаются мастерами, обтесываются, обжигаются, ветшают, разбиваются, истлевают. Против возражения некоторых образованных язычников, защищавших греческий

культ, что идола – не боги сами по себе, но делаются для почитания всемогущего Бога, Аристид замечает, что заблуждаются поэты и философы, когда доказывают, что эти изображения суть боги в том смысле, что они сделаны в честь всемогущего Бога; заблуждаются, когда говорят, что они подобны Богу, относительно Которого никто никогда не видел, кому Он подобен, и не мог видеть. Отсюда происходит неправильное представление о Боге, будто Ему приятны жертвы и Он требует кроплений, убийства людей и храмов. Доказав, что греческое богочитание несовместимо с истинным понятием о Боге, Аристид указывает, что философы и поэты, желая оправдать народный культ, оказались в противоречии с мифологией. Они утверждали, что природа всех богов едина, но тогда как же между ними возникла борьба, о которой передают мифы: один бог преследует другого, убивает его, причиняет ему зло и т. д.? Наконец, греки повинны и в дальнейшем противоречии: они ввели законы и не заметили, что своими законами они осудили своих богов, ибо если законы справедливы, то несправедливы их боги, которые допускают нарушения законов; и если их боги хороши и так делают все, как о них написано, то несправедливы законы греков, потому что они даны несогласно с волей их богов (ср. 13). Этим заканчивается отдел о религии греков. Аристид показал: 1) что боги греков, как изображает их мифология, не могут быть истинными божествами; 2) что почитание этих богов имеет своим следствием безнравственность и бедствия в человечестве; 3) что только египтяне превзошли греков в безумии; 4) но что греческое идолослужение не слишком отличается от египетской религии, вопреки той защите его, какую представляют образованные люди; 5) что речи философов и поэтов о единстве Бога стоят в противоречии с мифологией; 6) что нормированная законами человеческая нравственность несовместима с греческой мифологией.

После этого Аристид обращается ко второй группе народов – к иудеям и христианам. Иудеи имеют веру в единого Бога, Творца мира, и Ему одному поклоняются, и вследствие этого они стоят ближе к истине, чем все другие народы.

Соответственно с правильным понятием о Боге и нравственная жизнь их была на более высокой ступени, чем у язычников; они подражают своему Богу в любви к людям, в милосердии к бедным, выкупают пленных, погребают мертвых. Однако и они уклонились от точного богопознания: думая, что служат Богу, они самым способом богопочитания показывают, что служат ангелам, когда соблюдают субботы, новомесечия, опресноки, великий день, пост, обрезание, чистоту пищи (сар. 14).

«Но христиане, государь, – восклицает апологет, – нашли истину. И как мы заключили из их писаний, они подошли к истине и правильному познанию гораздо ближе, чем все прочие народы. Ибо они знают Бога, Творца всего, и иного бога, кроме Него, они не почитают. И заповеди, которые они получили от Него, они написали в своем сердце и следуют им в надежде и ожидании будущего мира. Поэтому они не допускают никакого прелюбодеяния и распутства, не лжесвидетельствуют, не бывают неверными в доверенном им, не желают чужого. Они почитают отца и мать, любят ближних своих и судят праведно. Божествам в человеческом образе они не поклоняются, и чего они не хотят, чтобы случилось с ними, того они не делают, и жертвенного мяса они не едят. Своих обидчиков они увещают и делают их своими друзьями, и своим врагам они стараются благодетельствовать. Их жены, государь, чисты, как девы, их дочери скромны (стыдливы), их мужи воздерживаются от всяких незаконных связей и от всякой нечистоты в надежде на воздаяние в ином мире. Но рабов, служанок или детей, если кто из них имеет их, они наставляют, чтобы они сделались христианами, из любви к ним. И если они сделались христианами, то называют их братьями без различия. Они живут во всяком смирении и кротости, и лжи у них нельзя найти. И они любят друг друга, принимают участие в вдовах и защищают сирот, и кто имеет, дает без зависти тому, кто не имеет. Если они видят пришельца, то вводят его под свой кров и радуются о нем, как об истинном брате, ибо они называют себя братьями не по плоти, но по духу. Но если кто из их бедных отходит из этого мира и кто-нибудь из них видит его, то он по своим силам несет заботы о его погребении. И если они слышат, что кто-нибудь из

них пленен или преследуем за имя их Христа, то все они принимают участие в его нуждах, если возможно, освобождают его. И если между ними оказывается нуждающийся или бедный и они сами не имеют избытка, то они постятся два или три дня, чтобы можно было дать бедному, сколько ему нужно. Они следуют заповедям своего Христа с большим усердием и живут честно и праведно, как Господь Бог их повелел им. Во всякий час они славят и величают Бога за Его благодеяния и благодарят Его за пищу и питье. И если праведный среди них отходит от мира, то они радуются и благодарят Бога и провожают тело его, как если бы он переселялся из одного места в другое. И если у кого из них родится дитя, то они славят Бога; но если случится, что оно умирает в детстве, то они еще более прославляют Бога, потому что оно без греха прошло через мир. Но если они видят, что кто-нибудь из них умирает в нечестии или в своих грехах, то они плачут о нем горько и жалеют его как такого, который идет на мучение» (сар. 15).

Далее Аристид указывает значение христиан для мира. Они молят Бога о том, что Ему прилично дать, а им принять, и ради их знания благодеяний Божиих в мире продолжает существовать доброта. Они одни, насколько известно, близки к истине. Но если о христианах можно сказать то, что сказал автор, то возникает вопрос, почему о них так мало известно? Это объясняется тем, что они с большим старанием скрывают свои добрые дела; они стремятся быть праведными в чаянии увидеть Христа и получить от Него обетованные блага. Аристид только кратко изобразил перед императором «жизнь и истину» христиан; но кто обладает чуткостью к истине, тот несомненно почувствует величие и истинность учения нового народа. Для этого необходимо читать их писания. Это чтение, кроме того, убедит, что апологетом ничего не измышлено и сказанное им вытекает не из адвокатского искусства, но он говорит об этом, потому что верует и считает себя обязанным возвестить истину тем, которые имеют склонность к ней и ищут будущего мира (сар. 16).

Здесь Аристид в первый раз открывает, что он христианин; не без цели, конечно, он скрывал это до сих пор и самое понятие о Боге представлял как результат естественного познания: император и все читатели должны были оценить его произведение чисто объективно, – теперь он считал уже возможным обнаружить свою принадлежность к христианскому обществу. Отнеся снова, что мир продолжает существовать по молитвам христиан, а прочие народы впали в глубочайшее заблуждение, Аристид в заключение апологии настаивает, что в обвинениях против христиан необходимо видеть обращение на них тех постыдных деяний, какие совершают сами греки; христиане же праведны и святы, всегда имеют истину перед глазами, терпеливо переносят преследования, сожалеют о преследователях как о людях, не познавших истины, и молятся об их обращении. И действительно, гонители христиан обращаются к их религии, и тогда они стыдятся того, что раньше делали, и сознаются, что они делали это по Неведению. И очищает обращенный свое сердце и получает прощение своих Грехов. Поэтому пусть умолкнут языки тех, которые пустословят против христиан и поносят их; им самим полезно поклониться истинному Богу. То, что сказано устами христиан, истинно божественно, и их учение есть дверь света. Аристид заключает пожеланием, чтобы не знающие истинного Бога обратились к христианству и восприняли непреходящие слова, которые пребывают отныне и до века; они достигнут страшного суда, который будет совершен Иисусом Христом над всем человеческим родом (сар. 17).

Литературный характер и богословское значение апологии

Как показывает сжатое изложение содержания апологии, она представляет произведение, написанное по строго обдуманному плану. Во главе своих рассуждений апологет поставил «истину», перед которой должны преклониться и язычники, т. е. философское понятие о Боге. С точки зрения этой истины он потом судит о религиях варваров и греков, с одной стороны, иудеев и христиан – с другой. В результате этой оценки оказывается, что только христиане обладают истиной, и это доказывается их жизнью в послушании заповедям, данным истинным Богом. Таким образом христианство получает свое место в истории религий: формально оно имеет одинаковые права с другими религиями, но по содержанию бесконечно превосходит их, ибо обладает истиной. Доказывая это, Аристид ставит перед собой высокую задачу: он хочет изменить суждение о христианстве образованного мира во главе с императором. Последний поворот, который наступит в истории религий, должен быть поворотом к спасению. Четвертый класс людей обладает истиной и любовью, и ради него мир продолжает свое существование. Если, ввиду этих фактов, дурные суждения о христианах являются ложью, то автор может уже выразить надежду, что мир уразумеет, что служит его спасению. Следовательно, Аристид не просит об улучшении положения христиан, не защищает и не оправдывает их: он желает и надеется, что император, и с ним все подданные его, обратятся в христианство, – истина победит заблуждение.

Несмотря на простоту плана и изложения, автору нельзя отказать в известной глубине взгляда. Он уверенно охватывает своим взором все человечество как целое и ставит его на испытание перед истиной. Он глубоко проникает в мировое значение и миссию новой религии; и возвышенное христианское самосознание ясно сказывается в том, что о всячески поносимом, ненавистном для многих и преследуемом «малом стаде» христиан он говорит как о полноправном члене в ряду

великих родов людей. Изображение христианской веры и христианской жизни изложены с большим ораторским искусством и искренним чувством. Если в других местах, именно – в речи о богах греков, в изображении их слабостей и ничтожества, он говорит слишком пространно и монотонно, нередко повторяется, то нельзя забывать, что для современных ему читателей эти разъяснения его могли представлять особенный интерес.

В догматико-историческом отношении апология не представляет какого-нибудь ценного материала, но существенные члены веры в ней указаны ясно. В этом отношении важнейшим местом во всей апологии являются выражения ее об Основателе христианства: «Он назван Сыном Вышнего, и сказано, что Бог сошел с неба и от еврейской Девы принял плоть и облекся ею и что Сын Божий обитал в человеческой Дочери» ^(2.6) . В греческой редакции это место читается так: «Учат, что этот Сын Божий во Святом Духе сошел с неба ради спасения людей и от Святой Девы бессеменно и без исления (ἀσπύρως τε καὶ ἀφθόρως) родился, принял плоть и явился людям» ^(2.6 / 15.1) . Он был убит иудеями, умер, погребен, в третий день восстал и восшел на небо (2.8). В заключительных словах апологии Аристид говорит о Страшном Суде, который совершен будет Иисусом Христом над всем человечеством. ³⁴⁴ Если же принять во внимание все содержание апологии, то в ней мы найдем прежде всего решительное утверждение монотеизма и монотеистической космологии: Бог – Творец и двигатель всего; Он – духовное, совершенное и всемогущее Существо, в Котором все – нуждается и Который Сам ни в чем не имеет нужды. Не менее решительно Аристид излагает веру в Иисуса Христа, Сына Высочайшего Бога, чудесное рождение Его от Девы Марии и крестную смерть, погребение и воскресение в третий день, восшествие на небеса и грядущий суд над человечеством. J Вообще же Аристид не имел в виду излагать содержания христианского учения и говорит только то, что считал необходимым сказать сообразно с задачами произведения и степенью понимания читателей. Так же мало нового материала

он дает и в изображении христианской жизни; но общая картина, наряду с некоторыми подробностями, очень поучительна: частности были известны, но целое производит новое и сильное впечатление.

Сведения о личности апологета Аристиды

Апология Аристиды дает возможность уловить хоть некоторые черты личной жизни автора. Если в апологии видеть свидетельство автора о том внутреннем процессе, который привел его к христианству, то обнаружится явная параллель с тем, что рассказывает о своем обращении св. Иустин (Dial. 1–8). Оба мужа исходят из горячей жажды к истине; оба искали удовлетворения этому стремлению в современной философии, оба уразумели, что истинная философия – в христианстве, занялись изучением Священного Писания и навсегда были приобретены для христианства, видя, как христиане живут (Аристид) и умирают (Иустин – Apol. II, 12). Можно сказать с уверенностью, что в то время многие искатели истины шли тем же путем и таким же образом приходили к христианству (ср. также: Tatian., Orat. ad Graecos 42; 29; 35; 1; Pantaen. apud Euseb., Hist. eccl. V, 10.1).

Аристид называется афинским философом. Но из апологии его видно, что он был просто образованный человек. Он свободно пользуется философской терминологией, но ничто в его произведении не указывает на то, что он владел глубоким и самостоятельным знанием греческой философии: приводимые им общие места и фразы были доступны всякому образованному человеку того времени. Его знание религий и учений Востока не выходит за пределы общеизвестных положений. Поэтому должно сказать, что ученость афинского философа не возвышалась над уровнем общего многим христианам образования; ³⁴⁵ он не был и бесспорным талантом. Но, располагая и такими сравнительно скромными данными, впрочем, весьма ценными для христианского общества в то время, Аристид, в сознании важности тех результатов, каких он достиг, может быть, после многолетней и напряженной внутренней работы и борьбы, решил представить свою книжечку главе мировой империи, и с ним – образованному римскому обществу. Его заслуга заключается в стремлении в общераспространенных философских взглядах, в

философском представлении о Божестве, в критике нравственных воззрений, обусловленных языческой мифологией, найти почву, на которой возможно было установить взаимное понимание между образованными язычниками и исповедниками новой религии. Позднейшее христианство не забыло этой заслуги Аристида: σώζεται δέ γε εἰς δεύρο παρὰ πλείστοις καὶ ἡ τοῦτου γράφη («это сочинение его сохраняется доныне у очень многих»), – говорит Евсевий (Hist. eccl. IV, 3.3), и еще в VII в. автор повести о Варлааме и Иоасафе воспользовался сжато написанной апологией Аристида как самой удобной формой для опровержения язычников и обращения врагов христианства.

Вопрос о подлинности беседы и отрывка послания Аристиды

Армянское предание о литературной деятельности Аристиды приписывает ему еще беседу и отрывок послания.

Беседа издана в первый раз мекхитаристами в 1878 г. по венецианской рукописи XII или XIII в.; затем она оказалась и в эчмиадзинской рукописи. Она носит заглавие *Aristidis philosophi Atheniensis de latronis clamore et crucifixi responsione* (sermo [слово]) (Аристиды, философа афинского, о возгласе разбойника и ответе Распятого). Частые обращения к слушателям (1.2; 7.1–2) ясно показывают, что это – беседа; не подлежит сомнению и то, что она произнесена была непосредственно после чтения библейского текста (1.1; 2.2; 7.3–4), в котором заключалась молитва разбойника: «Помяни меня, Господи, когда приидешь во Царствие Твое», и ответ Спасителя: «Ныне будешь со Мною в раю» (ср. Лк. 23: 42–43). Проповедник призывает слушателей быть внимательными к тайне этих слов. Изобразив событие, он останавливается на выяснении религиозного и догматического значения молитвы разбойника и ответа Спасителя и в заключение увещает следовать примеру покаявшегося разбойника в его вере в животворящую и благодатную силу слова Христова; судьба же другого разбойника должна служить предостережением. В ответе Спасителя разбойнику проповедник видит доказательство истинного божества Спасителя: «Обыкновенному человеку, которого природа смертна, невозможно другой, равным образом смертной природе даровать бессмертие» (4.2). «Кто из людей мог открыть двери рая, которые Бог заключил для первозданного человека, причем повелел херувиму с пламенным мечом охранять вход в рай?» (4.3). И раньше уже Распятый показал Свое слово как животворящее, когда воскресил Лазаря, исцелил слепорожденного, и всякий раз именно вера в Его божество была награждаема чудесной помощью (ср. 6). Поэтому необходимо остерегаться смотреть на Господа иудейскими ослепленными глазами, как на простого

человека (5.1); «Будьте по вере учениками распятого одесную и в своем исповедании согласуйтесь с ним; от распятого же ошуюю отстранитесь, а равно и от разделяющих его исповедание» (7.1–2); должно быть твердым в убеждении, что «Распятый есть Бог и Сын Божий» (7.4).

Беседа – довольно краткое по объему и простое по изложению произведение – написана с большим воодушевлением; мысли развиваются последовательно и стройно. Она вполне заслуживает быть поставленной во главе дошедшей до нас древнехристианской проповеднической письменности, и это положение вполне приличествует ей, если она была произнесена в Афинах в половине II в. По времени происхождения с ней может спорить беседа, дошедшая до нас под именем «Второго послания Климента Римского», но последняя значительно уступает первой по внутренним достоинствам.

Фрагмент послания, найденный в позднейшей армянской рукописи (1704 г.), надписывается: «Из послания ко всем философам философа Аристиды». Из него сохранилось только несколько строк, а именно: «Все скорби (страдания) претерпел истинный ³⁴⁶ (Сын Божий) в Своем теле, которое Он по воле Отца и Святого Духа воспринял от еврейской Девы, от Святой Мариамы, и соединил в Себе в неизреченном и нераздельном единстве».

Послание, очевидно, было апологетического характера, и отрывок его сохранился потому, что он отвечал целям и потребностям православного богословия V в.: когда с V в. началось собирание изречений древнецерковных писателей в догматико-полемиических интересах, то и рассматриваемый отрывок был взят как «свидетельство» в пользу православного учения против несторианского.

Но действительно ли беседа и отрывок из послания принадлежат апологету Аристиду? Вопрос о подлинности того и другого должен быть разрешаем для каждого произведения отдельно.

Когда беседа была обнародована мекхитаристами одновременно с отрывком апологии Аристиды, то на первых

порах на нее не обратили особенного внимания, и хотя большинство высказались против подлинности ее, однако никто не подвергал ее тщательному и всестороннему исследованию. И только когда, после издания полного текста апологии, выяснены были существенные вопросы, вызванные ее опубликованием, тогда поставлен был на правильную научную почву и вопрос о беседе. Но результаты исследования оказались настолько противоположными, что и до настоящего времени не представляется возможным привести их в согласие. Th. Zahn ³⁴⁷ самым решительным образом утверждает подлинность гомилии; с ним согласен и R. Seeberg, который ³⁴⁸ подробнее раскрывает существенные положения Th. Zahn'a. В то же время Ad. Harnack ³⁴⁹ признал гомилию антинесторианской ³⁵⁰. Его взгляд раскрыл и старался защитить P. Rapp ³⁵¹, который тоже относит происхождение ее к V в.

Трудно найти почву для такого решения, которое не вызывало бы справедливых возражений. Внешние свидетельства не отличаются безусловным авторитетом: армянские рукописи, в которых сохранилась гомилия, принадлежат слишком позднему времени. С другой стороны, необходимо считаться с тем, что надпись гомилии в этих рукописях именем Аристидеа естественно предполагает более древнее предание, на которое должно обратить внимание уже потому, что Аристидеа не был знаменитостью древнецерковной литературы; незначительные известия о нем, которые переданы Евсевием, не давали никакого основания приписать ему безымянную беседу, если бы она каким-либо образом не была связана с именем Аристидеа. Самый текст гомилии также не дает возможности прийти к определенному заключению. Если признать, что нынешний текст гомилии представляет собой перевод с греческого, то остается еще неизвестным, насколько верно в данном случае переводчиком передан подлинник. Армянский текст во многих местах напоминает христологические споры V в., в частности, полемику между православными и несторианами; эти черты позднейшего богословия настолько определены, что и защитник подлинности гомилии R. Neeberg вынужден согласиться, что

армянский переводчик истолковал и расширил греческий оригинал в антинесторианском смысле. Вместе с этим защита подлинности гомилии переводится на довольно скользкую почву и открывает широкое поле для всякого рода возможностей, которые, однако, не могут привести даже к вероятности. Сопоставление гомилии с апологией Аристиды по мыслям и выражениям также не представляет убедительных данных.

Ввиду сказанного, по вопросу о подлинности гомилии в настоящее время нельзя произнести окончательного суждения, – {во всяком случае, если нельзя утверждать неподлинности ее, то, с другой стороны, должно признать весьма сомнительной и подлинность}.

Меньше затруднений вызывает решение вопроса о подлинности отрывка из «Письма Аристиды философа ко всем философам», насколько, конечно, можно говорить только об отрывке, а не о целом письме, из которого он взят. И здесь Th. Zahn и R. Seeberg высказались в пользу подлинности, а P. Rapp признает отрывок неподлинным. Но самый отрывок, с характерным выражением «от еврейской Девы», напоминает приведенное выше место из апологии Аристиды: «Он назван Сыном Вышнего, и сказано, что Бог сошел с неба и от еврейской Девы принял плоть и облекся в нее, и что Сын Божий обитает в человеческой Дочери» (2.6). Нет оснований предполагать, что отрывок составлен по образцу апологии и с намерением приписан Аристиду; поэтому можно принять, что отрывок, по крайней мере, в существенных своих чертах принадлежит Аристиду.

Древнейшей апологией христианства, направленной против иудейства, было произведение Аристона из Пеллы, в палестинском Десятиградии (Декаполисе): «Прение Иасона и Паписка о Христе» (Ἰάσωνος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ; Altercatio Jasonis et Papisci). Произведение это не дошло до нашего времени, и об авторе его неизвестно ничего, кроме имени. Тем не менее нарочитая речь о нем необходима ввиду установленной в науке зависимости от этого произведения последующих полемических сочинений, хотя при наличных средствах невозможно определить характера пользования им и степени зависимости от него.

Первое упоминание о сочинении Аристона находим собственно у Оригена в его произведении «Против Цельса» (IV, 51 sqq.). Ориген сообщает, что Цельс смеялся над аллегорическим изъяснением Ветхого Завета, и в этой связи пишет следующее: «Цельс, выбрав из всех произведений, которые содержат аллегорическое изложение и изъяснения и при этом по содержанию и форме достойны внимания, довольно незначительное, которое для толпы и для простых может служить к укреплению веры, но не может производить впечатления на более образованных, говорит: «Из такого рода произведений я знаю «Спор между Паписком и Иасоном» – не смеха, но скорее сожаления и ненависти оно достойно. Конечно, я не имею намерения опровергать подобные произведения; ибо для всякого это ясно, в особенности если кто имеет терпение остановиться и прочитать эти писания» [(Contra Celsum IV, 52)]. На это Ориген возражает: «Я ничего не желал бы больше, как чтобы всякий, слышащий негодующий отзыв Цельса, утверждающего, что произведение, надписываемое «Прение Иасона и Паписка о Христе» (Ἰάσωνος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ), достойно не смеха, а ненависти, взял в руки произведеньице (το συγγραμμάτων) и остановился на нем, и имел терпение выслушать то, что в нем написано, чтобы со своей стороны осудить Цельса, не найдя в книге ничего, достойного

ненависти. Если же кто непредубежденно будет читать, то найдет, что вовсе не возбуждает к смеху книга, в которой написано, как христианин ведет прение с иудеем на основании иудейских писаний и доказывает, что пророчества о Христе относятся к Иисусу, в то время как его противник честно и прилично ведет спор от лица иудея» [(Ibidem)].

Из этого двойного свидетельства Цельса и Оригена необходимо вывести заключение, что произведение Аристона в конце II и начале III в. было довольно распространенным: его читал язычник Цельс и указывает на него как на образец той литературы, какой питается христианское общество; также и Ориген приглашает взять в руки это произведение и прочесть, – следовательно, считает его общедоступным. Ориген в своем возражении против пренебрежительного суждения Цельса о диалоге указывает, что Цельс из большого числа христианской письменности, в которой аллегорическое изложение и изъяснение Ветхого Завета дано в ином стиле, выискал именно это незначительное произведение, предназначенное более для потребностей простых, чем для убеждения образованных. Таким образом, диалог представляется как популярное произведение в противоположность научным. Этим Ориген не хочет выразить и своего пренебрежительного отношения к нему ³⁵³ ; это ясно видно из дальнейших слов самого Оригена: он хотел бы, чтобы всякий взял эту книжечку в руки и убедился из нее, как несправедливо судит о ней Цельс, если он называет ее достойной не только смеха, но и ненависти. Христианин ведет диалог честно и прилично. И Ориген пользуется этим обстоятельством, чтобы высказать увещание к беспристрастной оценке христианской литературы. Таким образом, к концу II и к началу III в. диалог не был в пренебрежении у богословов, но, как показывает дальнейшая история противоиудейской литературы, о нем помнили и пользовались им. На основании свидетельства Оригена можно заключать, что содержанием диалога служило доказательство тождества обетованного Христа с Иисусом.

Ни Ориген, ни Цельс не называют имени автора диалога, – можно предполагать, что в самой рукописи имя автора не

стояло в заглавии произведения. Из слов Оригена, по-видимому, можно заключать, что самый диспут был только формой изложения и не происходил в действительности.

По всей вероятности, и Иероним не знал имени автора диалога, и поэтому он в сочинении *De viris illustribus* не упомянут; но самое произведение он имел и в двух местах на основании его сообщает некоторые сведения ³⁵⁴. В комментарии на Послание галатам (ad 3.13 [14]) он пишет: «Я помню, что в «Прении Иасона и Паписка» (in altercatione Jasonis et Papisci), [которое написано на греческом языке,] ³⁵⁵ стояло так (ita reperisse): λοιδορία Θεοῦ ὁ κρβμάμνος, т. е. проклятие Божие (на том), кто повешен (maledictio Dei qui appensus est)». В *Quaestiones Hebraicae in Genesim* [(ad 1.1)] к словам: in principio fecit Deus coelum et terram Иероним делает такое замечание: «Очень многие думают, как написано также и в «Прении Иасона и Паписка» (sicut in altercatione quoque Jasonis et Papisci scriptum est), и Тертуллиан в книге «Против Праксея» рассуждает, и Иларий в изложении какого-то псалма утверждает, что в еврейском тексте было так: in Filio fecit Deus coelum et terram. Что это ложно – это подтверждает истина самого дела».

В некоторых рукописях произведений св. Киприана (Codex Reginensis 118, X в., и списках с него) непосредственно перед *Vita Cypriani* находится письмо: *Ad Vigilium episcopum de Judaica incredulitate* ^{355a} [к Вигилию епископу, о неверии иудеев]. Что послание не принадлежит Киприану и не выдает себя за произведение карфагенского епископа, показывает заключение, где автор его сам называет себя Цельсом; как об этом Цельсе, который в обращении к Вигилию называет себя *puer tuus* [твой сын (раб, чадо)], а Вигилия *sanctissimus* [святейший], так и о послании его не сохранилось никакого предания. Послание является введением к переводу «Прения Иасона и Паписка» на латинский язык, но самый перевод, к сожалению, потерян. Цельс представил свой перевод Вигилию как знатоку греческого и латинского языка и просил дать о нем свое заключение. По наиболее вероятному мнению ³⁵⁶, перевод сделан был в Северной Африке к концу V в., и Вигилий, которому послан был перевод диалога с письмом, был известный Вигилий

Тапсийский, исповедник во время арианско-вандальского нашествия. В письме диалог называется *Disceptatio Jasonis Hebraei-Christiani et Papisci Alexandrini Judaei* и восхваляется как *opus praeclarum atque memorabile gloriosumque* [труд превосходный, примечательный и славный]. Цельс находит, что его необходимо перевести на латинский язык для нужд тех, которые не знают греческого языка. Относительно содержания «Прения» Цельс не сообщает ничего нового по сравнению с Оригеном, кроме того только, что иудей Паписк, убежденный доводами Иасона, исповедал Иисуса Сыном Божиим и просил немедленно крестить его. Заслуживает внимания также указание, что Паписк был александрийский иудей, – в этом можно находить указание на место происхождения диалога и первых читателей его.

В западной Церкви мы не имеем более никаких известий о существовании диалога, но зато на Востоке в VII в. Максим Исповедник в своих схолиях на Дионисия Ареопагита (*De mystica theologia* 1.3) дает свидетельство, бросающее свет на историю этого произведения, автор которого до этого времени как будто не был известен ни одному из древнецерковных писателей, знавших и читавших его. Максим Исповедник пишет: «Выражение «семь небес» я читал и в написанном Аристионом Пелльским диалоге Паписка и Иасона (ἐν τῇ συγγεγραμμένῃ Ἀριστίωνι τῷ Πελλαίῳ διαλέξει Παπίσκου καὶ Ἰάσονος), о котором Климент Александрийский в седьмой книге Ὑποτυπώσεις утверждает, что его написал св. Лука (ἢν Κλήμης ο Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἐκτῷ βιβλίῳ τῶν Ὑποτυπώσεων τοῦ [ἁγίου] Λουκᾶν φησὶν ἀναγράφειν)»³⁵⁷.

Из этого свидетельства св. Максима ясно, что 1) в VII в. Аристон (Аристион) Пелльский считался автором диалога и что 2) Климент Александрийский читал это произведение и говорил о нем в своих Ὑποτυπώσεις. Что касается непонятого утверждения Максима Исповедника, будто Климент Александрийский автором диалога считал Луку, то здесь необходимо предположить повреждение текста схолии, и наиболее вероятным, хотя и не бесспорным, представляется то мнение, что Климент не диалог считал произведением Луки, а

выведенного в диалоге Иасона отождествлял с упомянутым в книге Деяний Апостольских (17: 5 слл.) Иасоном ³⁵⁸. Несмотря на некоторую неопределенность последней части свидетельства Максима Исповедника, нет оснований сомневаться в правильности его сообщения, что автором диалога был Аристон Пелльский, хотя мы и не имеем данных определить, каким образом это известие дошло до св. Максима. Но с помощью его сообщения находят возможным доказать, что и Евсевий считал Аристона автором диалога.

Евсевий (Hist. eccl. IV, 6) рассказ об иудейском восстании, виновником которого был известный Бар-Кохба, заканчивает так: «Когда после продолжительной осады Иерусалима восставшие от голода и жажды дошли до крайней гибели и сам виновник получил достойное наказание, тогда указом и постановлениями Адриана запрещено было всему народу даже подходить к области иерусалимской, так чтобы и издали не смотрели на отечественную землю. Об этом повествует Аристон Пелльский ('Αρίστων ο Πέλλαιος Ιστορεῖ)» ³⁵⁹. Кто этот Аристон, в каком произведении он изложил сведения о восстании иудеев и последовавшем затем указе Адриана – об этом Евсевий не говорит, и напрасно было бы гадать, по каким основаниям он так глухо сообщает об Аристоне. Но что Евсевий почерпнул приведенные данные из «Прения Иасона и Паписка», это весьма вероятно, так как, с одной стороны, в этом произведении совершенно естественно было указание на недавние события иудейской истории, с другой стороны, нигде нет никаких указаний на какое-либо другое произведение Аристона ³⁶⁰. Так как Евсевий не говорит ясно о произведении Аристона, то и Иероним не отвел ему места среди *viri illustres*.

О личности Аристона не существует никаких древних известий, почему открывается место для совершенно противоположных утверждений относительно того, был ли он христианином из иудеев ³⁶¹, или христианином из язычников ³⁶². Впрочем, необходимо заметить, что преимущественно, хотя и не исключительно, именно христиане из иудеев чувствовали более естественное стремление браться за перо для опровержения иудейства. Название Аристона ο Πλλοαος

указывает на происхождение его из Пеллы, в которую, как известно, при начале иудейской войны 70 гг. I в. ушли уверовавшие из иудеев. Мнение, что Аристон Пелльский тождествен с «учеником Господа» Аристионом, о котором говорит Евсевий, что он был источником сведений для Папия (Hist. eccl. III, 39.4), – не имеет за себя никаких данных, кроме сходства имен, но Евсевий, упоминая и Аристиона, и Аристона, предполагает различие этих древних мужей, или, по крайней мере, ничем не намекает на тождество их.

Время происхождения диалога определяется на основании следующих соображений: 1) По свидетельству Максима Исповедника, Климент Александрийский упоминает о нем в своих Ὑποτυποκκίς, – следовательно, он относил его к числу древних произведений; 2) на диалог указывал Цельс, произведение которого Ἀληθής λόγος написано к концу царствования Марка Аврелия, ок. 175–178 гг.; 3) в диалоге предполагалась Иудейская война и разрушение Иерусалима при Адриане (132–135 гг.) и данное им запрещение иудеям приближаться к Иерусалиму. Поэтому диалог мог быть написан между 135 и 175 гг., но предпочтительнее отнести к началу этого периода.

Где Аристон писал свой диалог, мы не можем определить, если не видеть указания на место происхождения его в наименовании Паписка *александрийским* иудеем. Во всяком случае, оба имени – Пелла и Александрия – указывают на Восток, в частности на Палестину или Египет.

Так как диалог не дошел до нас, то усилия научных исследований относительно него направляются к тому, чтобы найти этот памятник, по крайней мере, в основных чертах в позднейших произведениях антииудейского характера. Ad. Harnack ³⁶³ пытался доказать, что приписываемое галльскому писателю начала V в. Евагрию произведение *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani* ³⁶⁴ представляет собой перевод и переработку «Прения Иасона и Паписка» с небольшими и несущественными прибавками. Но позднейшие исследования ³⁶⁵ заставили Ad. Harnack'a согласиться, что можно говорить только вообще о зависимости диалога Евагрия от произведения

Аристона ³⁶⁶ ; но невозможно определить, в чем выразилось это пользование. Нельзя отрицать также зависимости от произведения Аристона составленного в VI в. неизвестным автором «Диалога иудеев Паписка и Филона с каким-то монахом» (Ἀντιβολή Παπίσκου κοί Φίλωνος Ιουδαίων προς μοναχόν τίνα). Имя Паписка несомненно избрано под влиянием Аристона, а Филон – знаменитый александрийский философ ³⁶⁷ . Наконец, Fr. C. Conybeare видит переработку диалога Иасона и Паписка в изданных им греческих диалогах между Афанасием Александрийским и иудеем Закхеем (IV в.) и между христианином Тимофеем и иудеем Акилой (V в.) ³⁶⁸ . По его мнению, последний диалог лучше сохраняет черты первоисточника, чем первый. Но эта связь слишком гипотетична. Вообще же если на этом пути суждено достичь каких-нибудь результатов, то безусловно необходимо систематически привлечь все антииудейские диалоги ³⁶⁹ , тщательно сравнить между собой и на основании этого сравнения решить, можно ли найти основное произведение, которое было бы общим для всех или большинства этих текстов. Для того же, чтобы признать такое основное произведение, недостаточно наметить несколько параллелей, но необходимо указать существенно тождественное построение целого текста. Только такой метод может привести к верным результатам ³⁷⁰ .

Св. Иустин философ и Мученик ³⁷¹

Сведения о жизни св. Иустина

Между апологетами II в. выдающееся и, можно сказать, исключительное по своему значению положение занимает Иустин Мученик³⁷². По своей апологетической деятельности он явился образцом для целого ряда последующих апологетов – Татиана, Афинагора, Феофила, Мелитона, Минуция Феликса, Тертуллиана и других, затмив своего предшественника Аристида. Восхищенный его ученостью и литературной деятельностью, Татиан называет его ο θαυμασιώτατος Ἰουστίνος [удивительнейший Иустин] (Orat. ad Graecos 18). Очень рано ему усвоен был титул «Философа и Мученика»; уже Тертуллиан говорит: Justinus philosophus et martyr (Adv. Valentinianos 5). Мефодий Олимпийский называет его мужем, «не далеким от апостолов ни по времени, ни по добродетели» (ἀνὴρ οἴσῃ τῷ χρόνῳ πόρρω ὡν τῶν ἀποστόλων οὐτε τῇ ἀρεῇ) [apud Photium, Biblioth. 234].

О жизни, духовном развитии и деятельности Иустина известно следующее. Он происходил, по его собственному указанию (Apol. I, 1), из Флавии Неаполя – древнего Сихема в Самарии, нынешнего Наблуса. Опустошенный и уничтоженный во время Иудейской войны (66–73 гг.), этот город, как показывает его имя* был вновь построен (νέα πόλις) императором Веспасианом, из дома Флавиев, и населен греческими и римскими колонистами. Из семьи таких колонистов происходил и св. Иустин. Название его самарянином (ο Σαμαρείτης: [cf.] Dial. 120.6³⁷³) указывает только на место его рождения, а не на семитское происхождение. Несомненно, родители его были язычники. Сам Иустин еврейского языка не знал, был необрезанным и воспитан в языческих обычаях (Dial. 28; 41). Отец его назывался Приском, а дед – Вакхием [(Apol. I, 1)].

Точная дата его рождения неизвестна. Так как время возмужалости падает на время управления Антонина Пия, а смерть – на время префектуры Рустика (с 163 по 167 гг.), причем Иустин тогда не достиг еще преклонного возраста, то

время рождения его можно отнести к первому десятилетию II в. Подобно тому как и в отношении к большинству отцов Церкви, и о св. Иустине более точно известна история его духовного и религиозного развития, чем история внешней жизни ³⁷⁴. В «Разговоре с Трифоном» он дает интересные сведения о тех усилиях, какими он стремился достигнуть истинной мудрости. Трудно решить, насколько верно в этом произведении отображено действительное событие; но если признают, что в основе его без всякого сомнения лежит исторический факт собеседования между автором и иудейским ученым, то тем менее оснований лишать исторического характера сообщения автора о самом себе.

Еще в юношестве он чувствовал в себе непреодолимое влечение к истине; как высшая цель ему предносилось непосредственное созерцание Божественного и проистекающая отсюда религиозно-нравственная жизнь, которая умиротворяла бы дух и чувство. Такие стремления, возникшие, несомненно, под влиянием основательного образования, полученного им в родном городе, заставили его покинуть родительский дом и искать ближайшего общения с представителями различных философских школ (вероятно, в Малой Азии – в Эфесе). Об этом Иустин сам говорит таким образом:

«Когда впервые я пожелал познакомиться с одним из них (философов), я отдал себя в руководство стоика; но когда я прожил с ним значительное время и познание мое о Боге нисколько не возросло – ибо он сам не имел, да и не считал такого познания необходимым, – то я отстал от него и обратился к другому, называвшемуся перипатетиком, человеку остроумному, как он сам думал о себе. Он потерпел мое присутствие несколько дней, а потом потребовал от меня назначить плату, чтобы наше собеседование не было бесполезно нам. По этой причине я оставил и его, почитая его недостойным имени философа. Но так как душа моя жаждала узнать то, что составляет сущность и главнейший предмет философии, то я пришел к знаменитому пифагорейцу, человеку, очень гордившемуся своей мудростью. Когда я объявил ему о своем желании сделаться его слушателем и учеником, он

спросил меня: «А учился ли ты музыке, астрономии и геометрии? Или думаешь, можно понять что-нибудь из науки, ведущей к счастью, если ты прежде не занимался основательно тем, что отвлекает душу от чувственного и приготавливает ее к умственному, так чтобы она была способна созерцать красоту и добро в их сущности?» Затем он много говорил в пользу этих познаний и о необходимости их изучения и отослал меня, как скоро я признался в неведении их. Естественно, я опечалился о том, что разрушилась моя надежда, и тем более, что я считал его человеком с некоторым знанием; но, с другой стороны, соображая, как много времени мне надо было употребить на те науки, я не решился на дальнюю отсрочку. В таком затруднении мне пришло на мысль попытать также платоников, потому что и они пользовались великой славой. Один из знаменитых платоников, человек разумный, недавно лишь прибыл в наш город; с ним я занимался много времени, усовершенствовался и делал быстрые успехи с каждым днем. Сильно восхищало меня Платоново учение о бестелесном, и созерцание идей окрыляло мою мысль; в скором времени, казалось, я сделался мудрецом и в своем безрассудстве надеялся скоро созерцать Самого Бога, ибо такова цель Платоновой философии» [(Dial. 2)].

Таким образом, платоник более или менее успешно овладел умом Иустина и оживил в нем надежды на достижение предмета его желаний. Здесь Иустин усвоил то монотеистическое и нравственное мировоззрение, по которому мир представляется как творение единого, нерожденного, совершенного и возвышенного над миром Бога, а также и правильное богочитание, состоящее, с одной стороны, в возвышении души в область сверхчувственного, а с другой – в практическом осуществлении нравственного начала как Божественного принципа, предназначенного господствовать в человеке. Отцы Церкви питали особенные симпатии к возвышенному учению Платона, находя в нем близость к христианским идеям. И не было случайностью, что Иустин от Платона прямо приведен был ко Христу. По словам св. Иустина, это произошло таким образом.

Погруженный в размышление об учении Платона и возбужденный надеждой на скорое созерцание Самого Бога, Иустин захотел предаться покою и удалиться от всякого следа человеческого; он направился в уединенное место на берегу моря. Когда он приближался к тому месту, где хотел остаться наедине с самим собой, неожиданно появился здесь древний старец, почтенный видом, с приятной и важной осанкой, который следовал за ним в недалеком расстоянии. Старец вступил с ним в разговор, который скоро же сосредоточился на вопросе о том, может ли философия действительно разрешить проблемы жизни или дать уверенность сомневающейся душе. Старец привел Иустина к сознанию, что и платоновская философия не в состоянии удовлетворить стремления человеческого духа к истине и сердца – к покою. «Какому же учителю, – спросил Иустин, – человек может довериться, или откуда ожидать помощи, если нет истины и у этих философов?» «Были некогда люди, – отвечал старец, – которые гораздо древнее кого-либо из этих почитаемых за философов, – люди блаженные, праведные и угодные Богу, которые говорили Духом Святым и предсказали будущее, которое и сбывается ныне: их называют пророками. Они одни и знали, и возвестили людям истину, несмотря ни на кого, не боясь, не увлекаясь славой, но говорили только то, что слышали и видели, когда были исполнены Святого Духа. Писания их существуют еще и ныне, и кто читает их с верой, получит много вразумления относительно начала и конца вещей, равно как и того, что должен знать философ. Они в своих речах не пускались в доказательства!, ибо они выше всякого доказательства] ³⁷⁵, будучи достоверными свидетелями истины; самые события, которые уже совершились и которые теперь еще совершаются, вынуждают принимать их свидетельство. Также ради чудес, которые они совершили, они заслуживают веры, потому что прославляли Творца всего, Бога и Отца, и возвещали о посланном от Него Христе, Сыне Его; чего не делали и не делают лжепророки, исполненные духа лжи и нечистоты; последние, напротив, осмеливаются совершать некоторые чудеса для изумления людей и распространяют славу духов

лжи и демонов. Но ты прежде всего молись, чтобы открылись тебе двери света, ибо этих вещей никому нельзя видеть или понять, если Бог и Христос Его не дадут разумения». Сказав это и многое другое, старец удалился, внушая Иустину размыслить о его словах. Разъяснения его упали на восприимчивую почву – эта беседа составила поворотный пункт в жизни Иустина. Старца он больше не видел, но слова его оставили неизгладимый след в душе Иустина. «В сердце моем тотчас возгорелся огонь, и меня объяла любовь к пророкам и тем мужам, которые суть други Христовы,, и, размышляя с самим собой о словах его, я увидел, что эта философия есть единая, твердая и полезная» [(Dial. 3–8)].

Это сообщение относительно обстоятельств обращения Иустина в христианство необходимо несколько дополнить на основании других указаний. Из сказанного нельзя заключать, что этот переход был результатом только теоретического рассуждения и тщательного сравнения платоновского и христианского учения. Беседа с почтенным старцем способствовала лишь скорейшему разрешению того процесса, какой совершался в душе Иустина под влиянием различных впечатлений в связи с внутренними потребностями. Чистота жизни и величие смерти христиан производили на Иустина не меньшее впечатление, чем и на других искренних язычников, сталкивавшихся с ними. Вероятно, ему предносился собственный пример, когда он пишет: «(Христос) увещал нас терпением и кротостью отводить всех от постыдных дел и пристрастия ко злу. Это я могу показать на многих из наших, которые из наглых и свирепых переменились, будучи побеждены или тем, что [насмотрелись строгости жизни своих соседей, или тем, что] ³⁷⁶ видели в спутниках чудное терпение в перенесении обид, или из опыта узнали нравы тех людей, с которыми соприкасались по делам» (Apol. I, 16). Еще яснее Иустин говорит в другом месте: «И сам я, когда услаждался учением Платона, слышал, как поносят христиан, но видя, как они бесстрашно встречают смерть и все, что почитается страшным, почел невозможным, чтобы они преданы были пороку и распутству. Ибо какой распутный и невоздержный,

почитающий за удовольствие есть плоть человеческую ³⁷⁷, может охотно принять смерть, чтобы лишиться своих удовольствий? Не будет ли он, напротив, стараться всячески продолжить свою настоящую жизнь и скрываться от властей, а не объявлять о себе для осуждения на смерть?» (Apol. II, 12).

Эти наблюдения над образом жизни обратившихся в христианство и мужество христиан перед лицом смерти несомненно имели не меньшее значение для Иустина, чем и теоретические рассуждения о превосходстве христианского учения перед учением греческих философов. Так «непритворный любитель истинной философии, занимавшийся также и греческими науками» (Euseb., Hist. eccl. IV, 8 ³), сделался христианином.

Обращение Иустина в христианство произошло, вероятно, незадолго до Иудейской войны 132–135 гг. (ок. 130 г.), так как «Разговор с Трифоном» Иустин относит ко времени этой войны (Dial. 1; 9), – и, можно думать, в Эфесе. Таким образом, в том же месте, где Иустин изучал древнего эфесского философа Гераклита (cf. Apol. I, 46; II, 8), Сократа, Платона и этику стоиков (cf. Apol. II, 6; 7) и искал объяснения истории мира в распространенном тогда гераклито-платоновско-стоическом учении о Божественном Логосе, он погрузился в изучение Ветхого Завета (в греческом переводе) и христианского учения и христианской письменности. Благоговейное отношение к Ветхому Завету и глубокое проникновение в его смысл и дух, можно сказать, предохранило его от опасности вступить на путь христианского гностицизма, – а эта опасность была несомненна при особенном направлении его философского мышления, – и не только предохранило, но даже сделало ревностным противником современного гностицизма, в особенности учения Маркиона.

На свое обращение Иустин смотрел не как на поступательный переход в новую философскую школу, но как на вступление в совершенно новую духовную сферу: христианство в его глазах – учение особого рода, более чистое и возвышенное, чем платоновское, богооткровенное и совершенное учение, которое дает ему свет и полное

изъяснение о происхождении и цели мира. Таким образом, Иустин убедился, что только в Откровении, данном Христом, заключается новая истинная, Божественная философия; но он не сделался врагом и греческой философии, которая не удовлетворила его желаниям и ожиданиям. Проникнутый взглядом на исключительное значение христианства, он не осудил своих прежних исканий истины, не отвернулся от них с пренебрежением и даже ненавистью, как, например, Татиан, но воздал им должное, видя в лучших стремлениях языческой философии предчувствие высшей действительности, предрассветный сумрак перед ясным днем. С особенной любовью и почтением он относился к Сократу и Платону. Поэтому, став христианином, он не оставил сделавшегося дорогим для него занятия философией и не снял философской мантии (Dial. 1). Евсевий (Hist. eccl. IV, 11.8) говорит, что он «в одежде философа служил божественному слову» (cf. Photius, Biblioth. 125: φιλοσοφῶν καὶ τοῖς λόγοις καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ σχήματι – «он был философом и в речах, и в жизни, и по внешнему виду»). В этой одежде он тем успешнее надеялся выполнять служение христианской истине, что мог всюду вступать в общение с людьми различных убеждений, располагая их к беседе с собой своим внешним видом. Кроме того, философские школы пользовались тогда известной свободой; поэтому Иустин и другие апологеты, нося одежду философов и открывая философские школы, могли рассчитывать на те преимущества, какие предоставлены были языческим философам и философским школам.

Свое призвание Иустин видел в бесстрашной проповеди и защите христианства как единой, надежной и полезной философии. Он был убежден, что «всякий, кто может говорить истину и не говорит, будет осужден Богом» (Dial. 82), и сам стремился выполнить эту нравственную обязанность ценой всяких усилий и всяких жертв. «Мне кажется, – говорит ему Трифон, – что ты часто бывал в состязании со многими обо всех спорных предметах и потому теперь можешь отвечать на все, о чем тебя ни спросят» (Dial. 50). Свое призвание он осуществлял, не принимая посвящения в какую-нибудь

церковную должность (предположение, что Иустин был пресвитером, не имеет достаточных оснований), а в качестве странствующего учителя, по примеру и обычаю философов. В этом он следовал духу своего времени: тогда даже мужи, не принадлежавшие к тому классу, который по сану своему призывался к выполнению обязанностей учительства, смотрели на себя как на просвещенных и наученных Богом и считали себя призванными во имя Божие возвещать истину (cf. Epist. ad Diognetum 1). Евсевий, упоминая о странствованиях Иустина, к сожалению, не называет тех городов, где он проходил свое служение; вероятно, это были тогдашние центры духовной жизни. Путешествия странствующих христианских учителей вообще обнимали большие пространства. Около половины II в. Ищзипп предпринимает многолетнее путешествие с Востока, посещает многие Церкви и, наконец, через Коринф приходит в Рим; о Юлии Африкане сообщают что он проживал в Эдессе, Риме и Александрии; Ориген посещал Кесарию Каппадокийскую, Никомидию, Афины, Никополь, Рим и другие города ³⁷⁸. В особенности Рим составлял цель стремлений как православных учителей, так и еретиков; все признавали значение центра церковной жизни. Здесь могли свободно развивать свою деятельность и восточные, и эллинисты. Последние находили в Риме благоприятное поле, потому что высшая духовная жизнь в Риме развивалась под влиянием греческого языка и образования. Еретики-гностики, родиной которых был почти исключительно Восток, могли в столице мира распространять свое учение на греческом языке. Также и православные противники их с Востока и Запада могли в своих речах и пис[ьменно использовать греческий] ³⁷⁹, который более, чем латинский язык, был пригоден для выражения новых христианских идей. И эллински образованный Иустин находил в Риме все необходимое для успеха своей деятельности, и поэтому неудивительно, что он избрал столицу мира преимущественным местом своих просветительских трудов.

В Риме Иустин был два раза. Здесь он основал и свою школу ³⁸⁰, и дом его был гостеприимно открыт для всех, кто

хотел получить у него наставление в христианской религии (*Acta Justini* 3 ³⁸¹). С противниками он смело вступал в публичные прения, как показывает его собственное сообщение о состязании с киником Крескентом (*Apol.* II, 3; cf. *Tatian.*, *Orat. ad Graecos* 19). По-видимому, он имел обыкновение таких жалких философов, которые в угоду толпе всенародно обвиняли христиан в безбожии и нечестии, приводить в полное замешательство сократовским методом – посредством вопросов, наглядно показывая, что они не знают учения тех, на кого нападают. Этот Крескент, который, по мнению Иустина, не заслуживает того, чтобы называться философом, оказался злейшим врагом Иустина, и он [(Иустин)] выражает опасение, что сделается жертвой его происков (*Apol.* II, 3).

О дальнейшей жизни Иустина мы не имеем верных сведений. Известно только, что свою веру во Христа он запечатлел мученическим подвигом. Хотя он не искал мученичества, но был вполне готов к нему; он неоднократно показывает, какое сильное впечатление производила на него благородная смерть из-за убеждений: он с восторгом говорит о смерти Сократа и других великих язычников как о решительном свидетельстве их невинности; твердость христиан перед пытками и смертью убеждает его в ложности возводимых на них грязных обвинений. И сам он призван был дать такое же свидетельство об истине христианства.

Мученическую кончину его удостоверяют древнейшие писатели начиная с Иринея, которыми ему по преимуществу усвоено имя Мученика. До нас сохранились древние, написанные на греческом языке акты его мученичества, заключающие в себе несомненно достоверное известие, основанное, можно думать, на официальных протоколах судопроизводства над ним (*Acta Justini*). Евсевий на основании выражений Иустина (*Apol.* II, 3) и ученика его Татиана (*Orat. ad Graecos* 19) заключает, что Иустин был привлечен к суду по проискам киника Крескента (*Chron. ad an. Abrah.* 2168; *Hist. eccl.* IV, 16.7–9). Но ни слова Иустина и Татиана, ни «Акты» не говорят о Крескенте как ближайшем виновнике смерти Иустина, и потому нельзя определить степени и характера

действительного участия несомненно враждебного Иустину Крескента в возбуждении процесса против христианского философа. Из «Актов» вообще нельзя заключать ни о ближайшем, ни об отдаленнейшем поводе к заключению Иустина в темницу. Это было во время вторичного пребывания его в Риме, когда он ревностно проповедовал христианство, сообщая христианскую истину всякому, кто приходил к нему. С шестью другими христианами (Харитоном, Харитом ³⁸², Эвелпистом, Иераксом, Пеоном и Либеррианом) он предстал перед префектом города Юнием Рустиком.

Когда Рустик, после предварительного предложения почтить богов и повиноваться императорам, спросил Иустина, какое учение он исповедует, он ответил: «Я старался познакомиться со всеми системами философии, но решил в пользу истинного учения христиан, хотя они и не пользуются одобрением людей, которые пленены ложью». Рустик сказал: «И это учение находит твое одобрение, несчастный человек?» Иустин ответил: «Да, ибо я твердо держусь его в согласии с истинной догмой». Префект спросил: «Что это за догма?» Иустин отвечал: «Мы почитаем Бога христиан, Который, как мы убеждены, един есть от начала, Творец и Зиждитель всего творения, видимого и невидимого, и Господа Иисуса Христа, Сына [(παῖδα)] Божия, о Котором пророки предвозвестили, что Он придет к людям как вестник спасения и учитель истины. Я как человек сознаю, что говорю недостаточно по сравнению с Его бесконечным Божеством, и исповедую, что необходима пророческая сила (чтобы можно было изложить истину в полноте), ибо Тот, Которого я сейчас назвал Сыном [(Υἱόν)] Божиим, был предвозвещен. Я знаю именно ³⁸³, что прежде [(ἄνσωθεν)] пророки предвозвестили Его пришествие к людям». На вопрос префекта о том, где собираются христиане, Иустин отвечал: «Где кто хочет и может; разве ты думаешь, что все мы собираемся только в одно место? Нет. Бог христиан не ограничивается каким-либо местом, но невидимый, Он наполняет небо и землю и везде принимает от верующих поклонение и славу... А я, – продолжал Иустин, – живу в доме Мартина, близ Тимиотеоновской бани ³⁸⁴; кто хотел приходить

ко мне, тому я сообщал учение истины». «Ты христианин?» – спросил префект. «Да, христианин», – был решительный ответ Иустина. Другие товарищи Иустина также мужественно исповедали себя христианами.

Тогда префект обратился к Иустину с такими словами, в которых ясно сквозила насмешка: «Послушай, ты, который называешься ученым и думаешь, что знаешь истинное учение: если после бичевания тебе отсекут голову, уверен ли ты, что взойдешь на небо?» «Я надеюсь, – отвечал Иустин, – получить этот дар, если претерплю все это». «Так ты думаешь, что взойдешь на небо и получишь там награду?» – снова спросил Рустик. «Не думаю только, но знаю и вполне уверен в том», – с твердостью отвечал Иустин. Рустик приказал всем принести жертву богам, и когда они отказались исполнить это, угрожал им нещадным наказанием. «Наше пламенное желание, – сказал Иустин, – пострадать за Господа нашего Иисуса Христа, ибо это дарует нам спасение и дерзновение на Страшном и всемирном Суде нашего Владыки и Спасителя». «Делай, что хочешь, – прибавили прочие исповедники, – мы христиане и жертв идолам не приносим». Тогда последовал приговор: «Так как они отказались принести жертву богам и подчиниться повелению самодержца, они должны быть подвергнуты бичеванию и отведены на смертную казнь, согласно с требованием закона». Им были отсечены головы.

Мученическая кончина Иустина падает на время совместного управления Марка Аврелия и Люция Вера (161–169 гг.); точнее можно определить по времени префектуры Юния Рустика – 163–167 гг.

Литературная деятельность св. Иустина

Св. Иустин Философ и Мученик по свидетельству Евсевия «оставил нам очень много полезных памятников ума образованного и ревностно занимавшегося предметами Божественными» (Hist. eccl. IV, 18.1). Действительно, он был первым из древнецерковных писателей, развивших обширную литературную деятельность. Он опровергал не только иудейство и язычество, но и ереси. Слава Иустина, его почтенной личности, окруженной ореолом мученичества, равно как его литературной деятельности, учености и православия проходит через всю древность. Как высоко ценили его произведения, об этом свидетельствуют отзывы о нем последующих церковных писателей и влияние, какое он оказывал на них. Если и нельзя доказать, что ученик Иустина Татиан, называвший его ο θαυμασιώτατος Ἰουστίνος, пользовался его произведениями и делал заимствования из них, то несомненно, что в своем произведении *Oratio ad Graecos* он вводит Иустина как известную и знаменитую личность. Игизипп, писавший почти одновременно с Иринеем, по-видимому, пользовался противоеретическим произведением Иустина *Σύνταγμα κατά πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων*, о котором Иустин сам упоминает в своей апологии (Apol. I, 26). Несомненно, что и Иринеи делал извлечения из произведений Иустина; он не только два раза ясно указывает на Иустина (Adv. haer. IV, 6.2; V, 26.2), но и в первой книге своего противогностического труда несомненно использовал *Σύνταγμα* Иустина, и во всех пяти книгах обнаруживает значительную зависимость от апологий и «Разговора с Трифоном». Составитель *Chronicon paschale* обращает внимание на родство между несохранившейся апологией Мелитона Сардийского и апологией Иустина которое может быть объяснено только использованием последней со стороны Мелитона³⁸⁵. Феофил также обнаруживает знакомство с апологией Иустина, хотя вообще его произведение отличается самостоятельностью. То же должно сказать и о псевдо-мелитоновской апологии,

известной только в сирийском переводе. Отмечают пользование апологией Иустина со стороны Минуция Феликса. Не подлежит никакому сомнению, что Тертуллиан знал различные произведения Иустина, пользовался ими при составлении своих трактатов даже позднейшего времени, не называя источника: «Апологетик» Тертуллиана написан на основании весьма тщательного чтения апологии Иустина. Один раз Тертуллиан называет его имя как писателя против еретиков (Adv. Valentinianos 5), причем дает понять, что Иустина он считает древнейшим противоеретическим писателем, писавшим также и против валентиниан, и что уже в начале III в. ему усвоено было почетное наименование *philosophus et martyr*. Современник Тертуллиана Ипполит также знает «Иустина Мученика» (Refut. VIII, 16), а автор «Малого лабиринта» между церковными апологетами и полемиками называет Иустина на первом месте (Euseb., Hist. eccl. V, 28.4).

Таким образом, несомненно, что до половины III в. апологии Иустина и другие полемические произведения его читали в Риме, в Антиохии, в Лионе и в Карфагене, и сам он почитался как апологет и противоеретический писатель. Но у писателей этого времени мы не находим более точных сведений относительно литературной деятельности его. Единственное произведение его, названное вполне определенно, – это *Σύνταγμα πρὸς Μαρτίωνα* (Irenaeus, Adv. haer. IV, 6.2).

В конце III или в начале IV в. Мефодий Олимпийский в своем произведении 'Αποστολικῶν ρητῶν ἑρμηνεία, из которого приводит выдержки Фотий (Biblioth. 234), цитирует одно изречение «Иустина из Неаполя, мужа, который как по времени, так и по своим добродетелям стоял близко к апостолам»; приведенного им выражения нет в известных нам произведениях апологета.

Подробные и наиболее определенные сведения об Иустине и его произведениях впервые дает Евсевий; его сообщения имеют важное значение для определения объема литературной деятельности апологета, времени его жизни и текста дошедших до нас его произведений. Сведения о произведениях Иустина и

многочисленные извлечения из них показывают, что Евсевий тщательно перечитал то, что из этих произведений было под руками у него, и взял из них все важнейшие исторические замечания. После общего указания, что Иустин оставил много полезнейших памятников ума образованного и ревностно занимавшегося предметами Божественными, Евсевий пишет (Hist. eccl. IV, 18): «Довольствуясь обозначением тех из них, которые дошли до нашего сведения, мы отсылаем к ним любознательных. Во-первых, есть у него сочинение к Антонину, прозванному благочестивым, к его сыновьям и к римскому сенату. Оно написано ³⁸⁶ в защиту нашего учения. Другое же сочинение, которое содержит в себе также защищение нашей веры, написано им к преемнику и соименнику упомянутого императора – Антонину Веру, о временах которого мы теперь повествуем. Есть у него еще книга против эллинов (Λόγος προς «Ελληνας» ³⁸⁷), в которой он обширно рассуждает о весьма многих вопросах, составляющих предмет исследования как у нас, так и у эллинских философов, и высказывает свое мнение о природе духов, которое, впрочем, излагать здесь нет надобности. Дошло до нас и другое его сочинение против эллинов, под заглавием «Обличение» (Ἐλεῦχος προς «Ελληνας» ³⁸⁸). Сверх того, он написал книгу «О единоначалии Божиим» (Περὶ Θεοῦ μοναρχίας) и извлек доказательства на это не только из наших Писаний, но и из сочинений эллинских. Затем следует его сочинение под заглавием «Певец» (Ψάλτης), и также замечания о душе ([καὶ ἄλλο σχολικὸν] πρὶ ψυχής), в котором он предлагает различные исследования вопросов, относящихся к этому предмету, и приводя мнения эллинских философов, обещается в другом сочинении опровергнуть их и изложить собственное мнение. Иустин также написал разговор против иудеев, который был у него в городе Эфесе с Трифоном, знаменитейшим между тогдашними евреями». Следует несколько цитат из этого произведения. Затем Евсевий продолжает: «Есть, говорят, в разных руках братии ³⁸⁹ очень много и других произведений Иустина. Сочинения этого мужа так уважаемы были еще древними, что слова его приводит Иринея». Следуют две цитаты из сочинения «Против Маркиона»

(Προς Μαρτίωνα). Евсевий заканчивает свое сообщение о произведениях Иустина такими словами: «Упомянуть обо всем этом я считал необходимым, чтобы расположить любознательных к тщательному изучению сочинений Иустина».

Таким образом, Евсевий знал восемь произведений Иустина, и при этом он сообщает, что в то время были в обращении и другие произведения апологета.

Иероним дополнил сообщения Евсевия только ошибочным указанием, что Иустин изъяснял Апокалипсис (De vir. ill. 23). Руфин заимствовал из апологии Иустина латинский оригинал письма Адриана, которое в «Церковной истории» Евсевия помещено в греческом переводе (IV, 9). CIV в. на Западе, по-видимому, ни один писатель не знает более произведений Иустина; на Востоке же продолжали читать его произведения и пользоваться ими. Как жива была память о св. Иустине в греческой Церкви, об этом, помимо указаний у Феодорита, в Chronicon paschale (ad an. 165 ³⁹⁰), у Анастасия Синаита, Леонтия, Максима Исповедника, свидетельствуют многочисленные цитаты у Иоанна Дамаскина (в Sacra Parallela) и сообщения об Иустине у Фотия (Biblioth. 125) ³⁹¹.

В своем довольно обстоятельном сообщении об Иустине (Biblioth. 125) Фотий сначала говорит о таких произведениях его, о которых не упоминает Евсевий, затем на основании их характеризует апологета как писателя, далее называет произведения его, поименованные у Евсевия, и заканчивает краткими указаниями относительно происхождения, жизни и мученичества св. Иустина. Фотий называет следующие новые произведения Иустина:

1) «Апология за христиан и против эллинов и против иудеев» (Απολογία υπέρ Χριστιανῶν καί καθ' Ἑλλήνων καί καθ' Ἰουδαίων). Впрочем, возможно, что это заглавие объединяет апологии и «Диалог с Трифоном», так как Фотий не называет этих произведений в том списке, который дается им далее согласно с Евсевием.

2) «Против двух первых книг аристотелевской физики» (Κατά τοῦ πρώτου καί δευτέρου τῆς φυσικῆς ακροάσεως, т. е. против первой и второй книги «Чтений о природе»), или «против

формы, материи и [лишенности] ³⁹² » (κατὰ Είδους καὶ ὕλης καὶ στερήσεως), по Фотию также против «пятого тела» и «вечного движения» (κατὰ τοῦ πέμπτου σώματος [ομοίως] καὶ κατὰ τῆς αἰδίου κινήσεως) Аристотеля; и

3) «Краткое разрешение ³⁹³ направленных против веры недоумений» (ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιῶδεις ἐπιλύσεις).

Рукописное предание произведений Иустина вносит еще больше запутанности в решение вопроса о подлинной литературной деятельности его. В так называемом кодексе Арёфы, архиепископа Кесарийского ³⁹⁴, написанном для него Вааном нотариусом в 914 г. (Cod. Parisinus 451) ³⁹⁵, в качестве произведений Иустина помещены следующие два:

1) «Иустина к Зине и Серину братьям» (Ἰουστίνος Ζήνα καὶ Σερήνα) τοῖς ἀδελφοῖς); и

2) «Святого Иустина, философа и мученика, слово увещания к эллинам» (τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος λόγος παραινετικός πρὸς Ἕλληνας).

Заглавие первого произведения встречается здесь в первый раз; второе *может быть* тождественно с названным уже у Евсевия «Словом к эллинам» (Λόγος πρὸς Ἕλληνας). От кодекса Арёфы (Cod. Parisinus 451) находятся в зависимости несколько кодексов XI и следующих веков, которые содержат названные два произведения как принадлежащие Иустину; но в одном из этих списков непосредственно после «Слова увещания» (Λόγος παραινετικός) помещено, без имени автора, произведение: «Изложение веры, или о Троице» («Εκθεσις πίστεως ἥτοι περὶ Τριάδος»); в другом кодексе (X в.) то же произведение уже усваивается Иустину: «Иустина философа и мученика (из сочинения) о правой вере» (Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος (ἐκ τοῦ) τῆς ὀρθῆς πίστεως). Именем Иустина, философа и мученика, оно надписывается и во многих других списках (ок. 20-ти).

Самым обширным и богатым по содержанию, настоящим Corpus operum Justinī [собранием сочинений Иустина] является Cod. Parisinus 450, написанный в 1364 г. Он начинается сообщениями Фотия и Евсевия об Иустине, и затем следуют

двенадцать произведений его. На первом и втором (1–2) месте поставлены произведения, известные из кодекса Арефы. Затем идут: (3) «Диалог с Трифоном»; (4–5) две апологии, причем сначала поставлена краткая с надписью: 'Απολογία ὑπέρ Χριστιανῶν προς την 'Ρωμαίων σύγκλητον, за ней следует большая с надписью: 'Απολογία δευτέρα ὑπέρ Χριστιανῶν προς Ἀντωνινον τον εύσεβή. Нашестом (6) месте поставлено «О единоначалии» (Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος Περί μοναρχίας). Седьмое (7) место занимает «Изложение веры» (Ἐκθεσις της πίστεως, Expositio fidei). Далее (8) «Опровержение некоторых пунктов учения Аристотеля» ('Ανατροπή δογμάτων τινῶν αριστοτελικῶν), которое по заглавию напоминает трактат, описанный у Фотия; (9) «Вопросы христиан эллинам» ('Ερωτήσεις Χριστιανικά! προς τους Ἕλληνας); (10) «Ответы православным относительно некоторых недоуменных вопросов» ('Αποκρίσεις προς τους ορθοδόξους περί τινῶν αναγκαίων ζητημάτων); (11) «Вопросы эллинов христианам о бестелесном и о Боге и о воскресении мертвых» и «Ответы христиан на предложенные вопросы» ('Ερωτήσεις ελληνικά! προς τους Χριστιανούς περί του ασωμάτου καὶ περί του Θεου καὶ περί της ἀναστάσεως τῶι νεκρῶν и ἀποκρίσεις χριστιανικά! προς τὰς προρρηθείσας ἐρωτήσεις ἀπό της εύσεβείας τῶν φυσικῶν λογισμῶν); (12) без надписи трактат «О воскресении» (Περί ἀναστάσεως).

Меньшие по объему сборники известных из названных прежде кодексов произведений Иустина даны в Cod. Argenteratensis 9 (XIII или XIV в.), сгоревшем 24 августа 1870 года при осаде Страсбурга, и Cod. Ottobonianus 274 (XVb.). В первом из них именем Иустина надписывается «Послание к Диогнету». В списках Sacra Parallela Иоанна Дамаскина помещены довольно обширные извлечения из трактата «Святого Иустина философа и мученика [из сочинения] о воскресении» (του αγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος (ἐκ του) Περί ἀναστάσεως), отличного по тексту от трактата «О воскресении», данного в Парижском кодексе № 450.

Таково в общих чертах предание о литературной деятельности св. Иустина. Как видно, из сказанного, в течение

столетий оно [было] настолько запутано, что в настоящее время в высшей степени трудно разобраться в нем и решить, что действительно написано Иустином и что принадлежит позднему времени, тем более, что нет уверенности даже в том, действительно ли им написаны все те произведения, о которых говорит Евсевий, так как не исключена возможность фальсификации и в течение III в., т. е. до Евсевия; с другой стороны, он говорит, что с именем Иустина были в обращении и другие произведения, кроме названных им.

Научные исследования относительно литературного наследия Иустина привели к тому печальному заключению, что в то время как подлинные произведения его большей частью утрачены очень рано, с именем знаменитого апологета распространено было значительное число таких произведений, которые ни по внешним, ни по внутренним основаниям не могут принадлежать ему. Выделение подлинных произведений и ближайшее определение несомненно неподлинных еще не закончено, и потому необходимо констатировать здесь наличность значительной неустойчивости. Обычно все известные с именем Иустина произведения, сохранившиеся до настоящего времени в полном виде, относительно которых поэтому может быть высказано более или менее определенное суждение, в отношении к вопросу о подлинности разделяются на три класса: а) – произведения, несомненно принадлежащие Иустину; б) произведения спорные, относительно которых положительно не установлена принадлежность их Иустину и, с другой стороны, наглядно не доказана и не признана всеми подложность их; и в) несомненно подложные. К первому классу относятся:

1) Две апологии ('Απολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνίνον τον εὐσφῆ и 'Απολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον) ³⁹⁶, сохранившиеся только в одной рукописи (Cod. Parisinus 450 ap. 1364, и отрывок первой апологии в Cod. Ottobonianus 174 saec. XV). Подлинность их как по внешним, так и по внутренним основаниям устанавливается совершенно твердо и никогда не была серьезно оспариваема.

2) «Диалог с Трифоном иудеем» (Προς Τρύφωνα Ἰουδαίου διάλογος, Dialogus cum Tryphone) ³⁹⁷ – он также признается безусловно подлинным.

Ко второму классу относятся следующие произведения, которым усвоено имя Иустина ³⁹⁸ :

1–3) Евсевий в своем сообщении о литературной деятельности Иустина после апологий называет следующие три произведения: а) «Слово к эллинам» (Λόγος προς Ἑλληνας), в котором он пространно говорит о весьма многих вопросах, составляющих предмет исследования как у нас, так и у эллинских философов, и высказывает свое мнение о природе духов (δαίμόνων)»; б) «другое произведение к эллинам, под названием: «Обличение"» (ἕτερον προς Ἑλληνας σύγγραμμα, δὲ καὶ ἐπέγραψεν Ἐλύχον); в) «сочинение «О единоначалии Божиим» (Περὶ τοῦ μοναρχίας), которое он обосновал не только на наших писаниях, но и на эллинских сочинениях» (Euseb., Hist. eccl. IV, 18.3–4).

В настоящее время известно также три произведения с такими или подобными заглавиями: а) «Слово к эллинам» (Λόγος προς Ἑλληνας или Oratio ad gentiles) ³⁹⁹ ; б) «Слово увещания к эллинам» (Λόγος παραινετικός προς Ἑλληνας, Cohortatio ad gentiles или ad Graecos) ⁴⁰⁰ ; и в) «О единоначалии Божиим» (Περὶ Θεοῦ μοναρχίας, De monarchia) ⁴⁰¹ .

Возникает вопрос: эти произведения, текст которых имеется в настоящее время, тождественны ли с теми, о которых говорит Евсевий? А далее, если тождественны, то можно ли признать их действительными произведениями св. Иустина? Из утвердительного ответа на первую половину вопроса не вытекает непременно и последовательно такой же ответ и на вторую половину его: если даже и маловероятно, однако не исключена возможность, что уже Евсевий имел в руках такие произведения, которые не по праву носили имя Иустина.

1) Небольшое по объему произведение «Слово к эллинам» (Oratio ad gentiles), состоящее из пяти глав, представляет собой краткую, живую и сильную, составленную по прекрасному плану речь к эллински образованным язычникам (ὧ ἀνδρες Ἕλληνες). Она излагает основания, почему автор ее сделался

христианином, и оправдывает этот поступок указанием на бессмысленность и безнравственность языческих мифов о богах, как они изложены у Гомера и Гесиода, бичует бесстыдные пиршества, которыми сопровождаются религиозные национальные празднества. На основании несравненной мудрости и возвышенности христианской религии он с воодушевлением призывает слушателей к принятию христианства. Речь известна по греч. Cod. Argentora-tensis, сгоревшему 24 августа 1870 г., и издана с необходимыми пояснениями Ad. Нагпаск'ом ⁴⁰². В новейшее время почти всеми признается, что это произведение не принадлежит Иустину; основанием для этого служит слишком резкая и очевидная разница в стиле между Oratio ad gentiles и подлинными произведениями Иустина. Однако памятник, по всей вероятности, принадлежит еще ко времени первого расцвета апологетической литературы, т. е. к концу II или началу III в. Ad. Harnack полагает время происхождения его между 180 и 240 гг. Ввиду того, что настроение автора этого произведения родственно с настроением Климента Александрийского, считают довольно вероятным предположение, что местом происхождения этой прекрасной апологии была Александрия ⁴⁰³. Известна также расширенная переработка этой речи, сохранившаяся на сирийском языке, но, вероятно, представляющая перевод греческой переработки, происшедшей до времени Константина. В ней основное содержание речи сохранено, – прибавки касаются второстепенных вопросов, примеров и доказательств. Автором ее был знатный грек Амвросий, имя которого сохранил и сирийский перевод.

2) «Слово увещания к эллинам» (Cohortatio ad gentiles) состоит из 38 глав и доказывает, что истинной религии нельзя искать у греческих мудрецов, поэтов и философов, которые в отношении к высшим принципам запутались в неразрешимых противоречиях; напротив, Моисей и пророки, которые по древности далеко превосходят все языческие авторитеты, суть надежные учителя истины. Правда, и у греков можно находить превосходные выражения о существе Божиим, Его единстве, духовности и премирности, рассеянные отрывки религиозной

истины; но они не могут говорить в пользу греческой мудрости, потому что они заимствованы из священных книг христиан, т. е. из ветхозаветной письменности. Орфей, Гомер, Солон, Пифагор, Платон и другие греки в Египте изучили иудейство и через это достигли, по крайней мере, частичного исправления своих ложных воззрений на Божество. В заключение автор увещевает оставить греческую мудрость и принять христианство как единственно истинную религию.

И *Cohortatio ad gentiles* почти всеми исследователями признается неподлинным. Против подлинности этого произведения выставляются внутренние основания, заключающиеся в указании на различие между подлинными произведениями Иустина и *Cohortatio ad gentiles* в стиле и существенных воззрениях. По сравнению с подлинными апологиями Иустина, *Cohortatio*, как и *Oratio ad gentiles*, отличается чистым, изящным и плавным языком, ясностью изложения, логическим расположением и упорядоченностью мыслей. Нет недостатка и в фактических противоречиях или разносях. В особенности обращают внимание на то, что *Cohortatio* о стремлениях и приобретениях предоставленного самому себе человеческого разума судит с такой строгостью, резкостью и пренебрежением, которые совершенно далеки от взглядов св. Иустина на этот предмет. Автору *Cohortatio* учение о Боге древнейших греческих мудрецов и философов представляется более смешным, чем воззрения греческих поэтов (πολλὰ ὑλοιοτέραν τῆς τῶν ποιητῶν θεολογίας: сар. 3), тогда как Иустин пишет: «Я не хочу сказать, что учение Платона совершенно различно от учения Христа, но только что оно не во всем согласно с ним, равно как и учение других – стоиков, поэтов и историков» (Apol. II, 13). *Cohortatio* в исследованиях ионийской школы до Платона и Аристотеля хочет видеть только очевидные заблуждения, и даже Платона и Аристотеля признает учителями только в том, в чем они были учениками восточной мудрости (сар. 5). Иустин же говорит, что у всех философов и поэтов есть семена истины (Apol. I, 44); «каждый из них, поскольку он на основании своего причастия в рассеянном в зернах Божественном Логосе имел глаз к восприятию

родственного (этому Логосу), настолько он давал прекрасные изречения» (Apol II, 13). Cohortatio ничего не может сообщить о Гераклите, кроме того только, что первоосновой и последней целью всего он признавал огонь, Анаксимандр – бесконечное и Анаксимен – воздух (сар. 3); а для Иустина Гераклит – духовно и нравственно выдающаяся личность, даже христианин до Христа (Apol. I, 46; cf. II, 8) ⁴⁰⁴.

Но исследователи, отвергающие подлинность Cohortatio, далеко не согласны между собой в решении вопроса о действительном происхождении его. Попытка ⁴⁰⁵ доказать тождество этого произведения с первой из книг Аполлинария Иерапольского «Об истине» (Περὶ ἀληθείας, De veritate), о которых свидетельствует Евсевий (Hist. eccl. IV, 27), не нашла сочувствия уже потому, что Cohortatio – не отрывок, а полное и законченное произведение. Еще больше возражений вызывает другой опыт ⁴⁰⁶ – доказать, что Cohortatio есть книга «В защиту истины» (Ὑπὲρ ἀληθείας), которую Аполлинарий Лаодикийский направил против Юлиана Отступника и языческих философов (Sozom., Hist. eccl. V, 18), в частности, против известного школьного закона Юлиана (7 июня 362 г.), которым воспрещалось христианам получать классическое образование. Первоначально оно будто бы носило заглавие: Ὑπὲρ ἀληθείας ἡ Λόγος παραινετικός πρὸς Ἑλληνας. Произведение Юлиана «Против галилеян» служило как бы ответом на Cohortatio. Но и этот взгляд на происхождение Cohortatio не устоял перед теми неоспоримыми доводами, что это произведение произошло во всяком случае до конца III в. С другой стороны, нельзя считать окончательно решенным вопрос и о подлинности Cohortatio. Выставленные против этого возражения не могут считаться непреодолимыми. Как исторические свидетельства (Стефан Гобар в VI в., может быть даже Кирилл Александрийский в V в., Sacra Parallela в VII в.)[, так] и надписи в кодексах (Cod. Parisinus 451 an. 914 и другие списки) удостоверяют происхождение его от Иустина. Сила доказательства на основании разницы в стиле значительно ослабляется тем общепризнанным фактом, что она на-блюдается и между несомненно подлинными произведениями св. Иустина –

апологиями, с одной стороны, и «Диалогом» – с другой. Фактические противоречия окажутся далеко не столь очевидными, как представлено выше, если обратить внимание на то, что Иустин в тех же местах, из которых заимствуются возражения, говорит: «Все, что сказано кем-нибудь (из философов, поэтов и историков языческих) хорошего, принадлежит нам – христианам» (Apol. II, 13). «Моисей древнее всех греческих писателей; да и во всем, что философы и поэты говорили о бессмертии души, о наказаниях по смерти, о созерцании небесного и о подобных предметах, они пользовались от пророков, – через них они могли понять и излагать это» [(Apol. I, 44)]. Напротив, находят, что внутренние основания говорят именно в пользу подлинности ⁴⁰⁷. Если доказывают*, что в хронологическом отделе ([cap. 9]) Cohortatio стоит в зависимости от «Хронографии» Юлия Африкана, чем происхождение его отодвигается, по меньшей мере, на вторую четверть III в., то, с другой стороны, с не меньшим основанием утверждают (D. Völter), что не исключено и обратное отношение. Вероятнее же всего предполагать общий источник и для Cohortatio, и для «Хронографии». Недавно еще W. Widmann, после тщательного взвешивания возражений новейших противников подлинности, пришел к убеждению в принадлежности Cohortatio св. Иустину, обосновав это положение заслуживающими внимания доводами ⁴⁰⁸. Но одновременно с ним W. Gaul ⁴⁰⁹ на основании анализа содержания произведения помещает его на рубеж II и III вв. При таких условиях нельзя считать вопрос о подлинности Cohortatio поконченным в отрицательном смысле; а время происхождения его во всяком случае не выходит за пределы II в. ⁴¹⁰

3) Евсевий, как сказано, упоминает произведение Иустина «О единоначалии Божиим» (Περὶ Θεοῦ μοναρχίας), и трактат под таким заглавием сохранился в Cod. Parisinus 450 ap. 1364, а также находился и в сгоревшей Страсбургской рукописи (Cod. Argentoratensis). Он состоит из шести глав. Автор его на основании свидетельств (большей частью подложных) выдающихся поэтов Греции (Эсхила, Софокла, Филимона, Орфея и других) доказывает единство Божие, праведность Его

суда и ничтожество языческих богов. В этих голосах поэтов, по мнению автора, нашел выражение первоначальный правильный взгляд на существо Божие, а языческий политеизм обязан своим происхождением печальному заблуждению человеческого духа. К этим доказательствам как естественный вывод присоединяется увещание оставить языческих богов и исповедать неизменяемого Бога христиан.

Но существующий текст трактата Περὶ Θεοῦ μοναρχίας не соответствует тому описанию, какое дано Евсевием. Последний говорит, что Иустин в своем произведении Περὶ Θεοῦ μοναρχίας доказывает единство Божье «не только на основании наших собственных писаний, но также и на основании произведений эллинов». Между тем, имеющееся произведение не приводит библейских доказательств и ясно стремится дать собрание цитат только из языческих писателей. Нельзя признать его и второй сохранившейся частью названного Евсевием произведения, первая часть которого потеряна ⁴¹¹, так как оно представляет собой законченное целое, исчерпывающее поставленную тему. Поэтому необходимо признать, что Евсевий имел в виду другое произведение, не сохранившееся до нас. Должно, впрочем, заметить, что Ad. Harnack, раньше ⁴¹² доказывавший, что эта «бесцветная компиляция» не может быть произведением Иустина, в позднейшее время изменил свой взгляд, находя, что нет действительно убедительных оснований против принадлежности его Иустину и что оно вообще принадлежит до-иринеев-скому периоду.

4) Sacra Parallela св. Иоанна Дамаскина содержат отрывки из произведения Иустина «О воскресении» (Περὶ ἀναστάσεως) ⁴¹³. Особенно обширный первый фрагмент, обнимающий восемь глав. Из него видно, что все произведение предназначено было для укрепления слабых в вере в воскресение (сар. 1) и направлено против отрицания или извращения учения о воскресении со стороны гностиков. Положения и аргументы последних, заимствованные частью из существа дела, частью также из Священного Писания, изложены обстоятельным образом, после чего следует объяснение, что сперва будут опровергнуты выражения противников, а потом

будут представлены положительные доказательства в пользу церковного учения (сар. 2). Сохранившийся первый отрывок обнимает, вероятно, большую часть первой половины произведения. После опровержения тех выводов, какие противники извлекали из церковного учения, автор переходит к прямым нападкам [еретиков], направленным против возможности воскресения. Три следующие цитаты представляют отрывки второй, положительной части произведения.

Есть основания предполагать, что уже Иринеи (Adv. haer. [V, 26.2] ⁴¹⁴) и Тер-туллиан (De resurr. carnis) пользовались этим произведением. Мефодий Олимпийский в своем диалоге «О воскресении» ссылается на свидетельство Иустина, не называя, впрочем, заглавия произведения. Евсевий о таком сочинении Иустина не упоминает, но Прокопий Газский ⁴¹⁵ (ок. 500 г.) прямо указывает на произведение Иустина Περὶ ἀναστάσεως. Эти свидетельства показывают, что Иустин действительно написал произведение Περὶ ἀναστάσεως и сохранившиеся отрывки несомненно взяты из него. Если Ad. Harnack хочет поставить решение вопроса о подлинности его в зависимость от тщательного исследования языка и терминологии, хотя и признает, что оно существовало уже раньше 180 г. и около 300 г. считалось принадлежащим Иустину, то для оценки богословского отпечатка, языка и терминологии произведения необходимо обратить внимание на то, что полученные подлинные произведения не дают возможности точно определить полный объем языка и богословия Иустина; самая тема произведения в достаточной степени объясняет некоторые отклонения от терминологии. Внешние свидетельства вполне достаточны для признания подлинности произведения Περὶ ἀναστάσεως, и потому принадлежность его Иустину необходимо считать достаточно обоснованной.

Третий разряд составляют такие произведения, носящие имя Иустина, неподлинность которых очевидна из самого содержания их и никем не оспаривается.

1) Во главе их стоит «Изложение правой веры» (Εκθσις τῆς ορθῆς πίστεως, Expositio rectae fidei) ⁴¹⁶, которое

первоначально, может быть, называлось «Изложение веры, или О Троице» (Ἐκθεσις πίστεως ἡτοι Περί Τριᾶδος, Expositio fidei seu De Trinitate); излагает учение о троичности (сар. 1–9), единстве существа Божия и троичности Лиц и учение о воплощении (сар. 10–18), о единстве Лица Богочеловека и о двойстве Его природ. Греческий текст известен в двух редакциях – пространной и краткой, из которых последняя не имеет первой и заключительной главы, а также больших или меньших отрывков прочих глав. Вопрос о первоначальности той или другой редакции составляет предмет разногласия среди исследователей. Но древнейшие писатели, пользующиеся в своих произведениях Expositio, как Леонтий Византийский, автор *Doctrina antiquorum Patrum de Verbi incarnatione*, патриарх Никифор Константинопольский, знают только пространную редакцию, и она большинством исследователей считается древнейшей. Тринитарные и в особенности христологические выражения в ней, направленные, главным образом, против несториан и еutihian, устанавливают время происхождения этого произведения в V в., и именно во второй половине его ⁴¹⁷.

2) «Послание к Зине и Серину – братьям» ⁴¹⁸ представляет собой пространное руководство к христианско-аскетической жизни с наставлениями относительно добродетелей смирения и миролюбия, обуздания языка и ограничения в жизненных потребностях, осторожности в обращении с женским полом, относительно обязанностей к бедным и больным и т. д. В начале автор упоминает о двух посланиях, написанных им прежде: к Папе (προς Πάπαν, ad Papam; вероятно, собственное имя, а не обозначение епископа) и προς ἄρχοντα, ad eos qui praesunt [к начальствующим] – оба нравственно-аскетического содержания. Время происхождения этого интересного письма, которое ни в каком случае не может быть усвоено Иустину Мученику, с большей вероятностью относят к концу IV в., называя автором его новатианского епископа Сисинния ⁴¹⁹.

3) Неподлинны также:

а) «Ответы православным относительно некоторых недоуменных вопросов» (Ἀποκρίσεις προς τοὺς ὀρθοδόξους περὶ

τίνων αναγκαίων ζητημάτων, Quaestiones et responsiones ad orthodoxos) ⁴²⁰ – собрание вопросов и ответов относительно разнообразных предметов, заимствованных из всевозможных богословских и небогословских областей (апологетического, догматического, этического, экзегетического, богослужебно-обрядового, естественнонаучного характера);

б) «Вопросы христиан эллинам» (Ερωτήσεις Χριστιανικά προς τους «Ελληνας, Quaestiones Christianorum ad gentiles) ⁴²¹ – пять вопросов христиан и ответов язычников с опровержением со стороны христиан;

в) «Вопросы эллинов христианам» (Ερωτήσεις ελληνικά προς τους Χριστιανούς, Quaestiones gentilium ad Christianos) ⁴²² о воплощении, о Боге, о воскресении мертвых – пятнадцать вопросов язычников и ответов христиан, причем последние обнаруживают удивительную виртуозность в диалектике;

г) «Опровержение некоторых пунктов учения Аристотеля» (Ανατροπή δογμάτων τινών αριστοτελικών, Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum) ⁴²³, посвященное пресвитеру Павлу, стремится привести доказательства, главным образом из «Физики» Аристотеля, что рассуждения языческих философов о Боге и творении представляют сплетение всяких противоречий.

Все эти произведения стоят на одной и той же философско-богословской точке зрения и имеют тождественный круг интересов, почему и усваиваются одному и тому же автору. Была попытка приписать их блж. Феодориту Кир-скому, которому они усвоены в одной рукописи X в. (Cod. Metoch. S. Sepulchri 273) и под именем которого изданы Пападопуло-Керамевсом (СПб., 1895) ⁴²⁴. Принадлежность их Феодориту доказывает и Fr. X. Funk ⁴²⁵. Но больше вероятности в предположении, что автором всех этих произведений является Диодор Тарсийский ⁴²⁶. Трудно, конечно, определить, каким образом эти произведения могли получить имя Иустина. Предположительно этот факт можно объяснить двояко. Они могли; существовать без надписи и только впоследствии получить имя Иустина на основании одного места во второй апологии, где сам Иустин спор с киником Крескентом называет «вопросами и ответами» (αἱ ἐρωτήσεις μου καὶ αἱ ἐκείνου

ἀποκρίσεις [Apol. II, 3.6]) и вместе с тем как будто намекает, что эти прения были записаны и опубликованы. Но так как к произведениям Иустина причислено и Confutatio, то считают ⁴²⁷

более вероятным другое объяснение, именно – что когда несторианство было осуждено Церковью и вместе с этим затронуто было и богословие Диодора, то в надписании произведений последнего поставили известное имя Иустина с целью предохранить их от уничтожения.

Из произведений, несомненно написанных св. Иустином, но не дошедших до нас, самое важное – «Сочинение (Синтагма) против всех бывших ересей» (Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων), о котором упоминает сам Иустин в Apol. I, 26. О содержании его известно только (на основании указаний на еретиков самого Иустина в других произведениях), что в нем опровергались Симон Волхв, Менандр, Маркион (может быть, также валентиниане, васили-диане, сатурнилиане). Тертуллиан, можно предполагать, имел в виду именно это произведение, когда называет Иустина древнейшим борцом против ересей (Adv. Valentinianos 5). Весьма вероятно, что и другие ересеологи II и III вв. знали и пользовались этим произведением Иустина.

Ириней ссылается на сочинение Иустина «Против Маркиона» (Adv. haer. IV, 6.2: Ἰουστίνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματι φησιν). Других свидетельств об этом произведении нет. Евсевий, правда, упоминает о нем, но, кажется, только на основании указания у Иринейя (Hist. Eccl. IV, 18.9; cf. IV, 11.8–9). Поэтому остается открытым вопрос, считать ли произведение «Против Маркиона» самостоятельным, или же только отделом в названном прежде сочинении «Против, всех ересей». Нет также никаких сведений и о названных Евсевием сочинениях Иустина «Певец» (Ψάλτης) и «Замечания о душе» (σχολίων Περὶ ψυχῆς).

Наконец, под именем Иустина у разных авторов приводятся многочисленные фрагменты без указания произведений, из которых они заимствуются ⁴²⁸; некоторые из них могли бы быть признаны принадлежащими к произведениям Иустина, хотя краткость и отрывочность их не позволяют высказать о них сколько-нибудь определенное суждение; другие же и в таком виде имеют явные признаки неподлинности. Самое богатое

собрание фрагментов Иустина представляют различные рецензии упомянутых уже *Sacra Parallela* Иоанна Дамаскина ⁴²⁹ .

Таким образом, в качестве несомненных произведений Иустина могут быть рассматриваемы две апологии и «Диалог с Трифоном» ⁴³⁰ .

Апологии Иустина

В сборнике произведений Иустина, который представлен написанным в 1364 г. манускриптом Парижской Национальной Библиотеки (№ 450), после «Диалога с Трифоном» помещены две апологии с таким надписанием: а) Απολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον («Апология за христиан к римскому сенату») и б) Ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνίνον τὸν εὐσφῆ («Вторая апология к Антонину Пию»). Первая апология значительно короче второй: в изданиях первая разделяется на 15 глав, а вторая – на 68. Однако в изданиях этот рукописный порядок апологий изменен, и со времени издателя Марана (1764 г. ⁴³¹) большее произведение называется первой апологией, а меньшее – второй. Основанием для такой перестановки послужил текст меньшей апологии, из которого ясно, что она первоначально стояла не прежде, а после большей апологии. В меньшей апологии три раза (Apol. II, 4; 6; 8) указывается на прежние разъяснения, которых в этой апологии нет; при этом каждый раз употребляется ὡς προέφημν («как мы прежде сказали») – такая формула, которой в большей апологии обычно делаются ссылки на предшествующие места, а прежние разъяснения, к которым отсылает меньшая апология, находятся в действительности в большей апологии. Кроме того, только большая апология включает в себе тот материал, какой обычно излагался в апологетических произведениях, тогда как меньшая говорит об отдельном событии недавнего прошлого и в дальнейшем изложении дает только беглые штрихи апологетического характера. Наконец, большая апология имеет полное, даже пространное надписание, в котором указаны адресаты и автор, между тем как меньшая апология не имеет никакого введения и начинается ex abrupto: Καὶ τα χθς ὅε καὶ πρῶην {«Но то, что случилось вчера и третьего дня...»}. Ввиду этого совершенно справедливо большую апологию считают первой, а меньшую – второй.

Первая апология. Первая апология начинается торжественным указанием лиц, к которым Иустин обращается со

своей защитой христиан: «Самодержцу Титу Элию Адриану Антонину Благочестивому Августу Кесарю, и сыну его Вериссиму философу, и Люцию философу, родному сыну Кесаря и усыновленному сыну Благочестивого, любителю науки, и священному сенату и всему народу римскому, за тех, которые из всего рода людей несправедливо ненавидимы и гонимы, я – Иустин, сын Приска, сына Вакхия, бывших из Флавии Неаполя в Сирии Палестинской, – будучи один из них, обращаю свое слово и мольбу».

Самое изложение содержания апологии представляет значительные затруднения ввиду недостигнутого еще согласия среди исследователей относительно последовательного развития в ней мыслей. Попытка Th. Wehofer'a, посвятившего первой апологии литературно-историческое, или скорее литературно-эстетическое исследование в собственном смысле слова, приложить к ней законы эллинской риторики и таким путем достигнуть правильного понимания ее построения, несмотря на богатство в остроумных и оригинальных наблюдениях, не может быть признана убедительной. Анализ Th. Wehofer'a подтверждает давно известные литературные недостатки апологии, тщательно старается открыть источник этих недостатков, отмечая переходы в речи, выделяя отступления, положения и противоположения, к которым Иустин любил обращаться ⁴³², однако эти отступления настолько многочисленны и так сильно нарушают течение речи, что едва ли возможно приложить к апологии, без слишком явных натяжек, мерку античной риторики. Проще будет признать, что на апологию нельзя смотреть как на художественно расположенную речь и что к составлению ее Иустин приступил без наперед приготовленного плана, предоставив свои мысли их свободному течению.

Из наименования императора «философом» и «благочестивым» св. Иустин выводит обязанность уважать и любить только истину и судить христиан только по строгому и тщательном исследовании, а не руководствоваться предубеждением: «Вы называетесь благочестивыми и философами и везде слывете блюстителями правды и

любителями наук; теперь видно будет, таковы ли вы на самом деле». Чтобы дать правителям возможность верно оценить христиан, Иустин считает своей обязанностью изобразить жизнь и учение их (сар. 2–3). Для выполнения этой задачи Иустин прежде всего опровергает выставляемые против христиан обвинения в атеизме, враждебности государству и безнравственности. Императоры не должны осуждать христиан за одно только имя, которое само по себе не показывает, хорошо ли что, или худо. Впрочем, христиане (Χριστιανοί), соответственно своему имени, – превосходные люди (χρηστότατοι ὑπάρχουσιν ⁴³³). Несправедливо ненавидеть доброе (т. е. христианское): то *Sk χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον* (сар. 4). За этим *argumentum ex nomine* следует *argumentum ex causa*. Причина преследования христиан – безрассудная страсть и наущение злых демонов. Христиане не безбожники, так как они поклоняются истинному Богу, Его Сыну и пророческому Духу (сар. 5–6). Если бы относительно отдельных христиан и было доказано, что они преступники, то это еще не служило бы доказательством против их религии, – они должны быть судимы и наказываемы как преступники, а не как христиане (сар. 7). «Мы желаем вечной и чистой жизни, мы стремимся к пребыванию с Богом, Отцом и Создателем всего мира, и спешим исповедать нашу веру, будучи убеждены и веруя, что такой награды могут достигнуть те, которые делами своими засвидетельствовали перед Богом верность в служении Ему и любовь к жизни у Него, недоступной для зла» (сар. 8). Христиане не могут приносить жертв языческим богам вследствие решительного противоречия между этими богами, которые имеют имена и виды злых демонов, и понятием об истинном Боге (сар. 9–10). Если язычники слышат, что христиане ожидают Царства, то это Царство не человеческое, а Божие (сар. 11). Не могут они быть и врагами общественного спокойствия, а скорее содействуют и способствуют правительству в устроении его (сар. 12). Этим Иустин мог бы, как он сам замечает, закончить свою апологию, так как христиане просят только справедливого и истинного. «Но так как я знаю, – говорит он, – что нелегко сделать внезапную

перемену в душе, одержимой неведением, то для убеждения любящих истину я решился присовокупить еще несколько слов, зная, что не невозможно разогнать неведение, когда будет предложена истина». Далее следует положительное доказательство, что богочитание христиан разумно, так как они поклоняются Богу, Создателю мира, Его истинному Сыну – на втором месте (ἐν δευτέρῳ χώρῳ), и пророческому Духу – на третьем (ἐν τρίτῃ τάξει [13.3]); нравственное учение их – возвышенно (сар. 13–17).

Истинность христианской религии Иустин доказывает на основании а) удивительной перемены, какую она производит в обращенных язычниках; б) превосходного нравственного учения, которое она содержит, и присущих христианам добродетелей – любви к Богу и к ближним, истинности и верности, терпения, повиновения законам, особенно добродетели целомудрия; в) возвышенности христианского учения о воскресении и воздаянии; г) согласия некоторых изречений мудрецов древности с христианским учением. Чтобы еще более убедить в превосходстве христианства, он ставит основной догмат о воплощении и на основании греческой мифологии доказывает, что и учение христиан об Иисусе Христе, Сыне Божиим, Божественном Слове, Его рождении, распятии, смерти, воскресении и вознесении на небо не представляют ничего невозможного с точки зрения самих язычников, так как нечто подобное они говорят и о своих богах (сар. 18–22). Но как бы опасаясь, чтобы язычники и на самом деле не подумали, что христианское учение – не что иное, как особая форма языческого учения, равноценная ему, Иустин спешит оговориться: «Впрочем, да будет вам известно, что только то истинно, что утверждаем мы, наученные Христом и предшествовавшими Ему пророками. И это древнее всех бывших писателей ваших. И надобно верить словам нашим не потому, что мы говорим схожее с ними, но потому, что говорим истину. Это учение преподавал нам Иисус Христос, единый собственно Сын, родившийся от Бога, Слово Его и Первенец и Сила» (сар. 23).

Далее Иустин говорит, что одних только христиан ненавидят за имя Христово и без всякой вины, как преступников, предают смерти, что они от почитания развратных богов обратились к чистому служению нерожденному и бесстрастному Богу, несмотря на угрозы смерти, и что, наконец, христиане преследуются за истину, тогда как те, кто по внушению демонов извращает учение христиан, не только не гонимы, но и удостоились почестей (сар. 24–29). На основании свидетельств, которые не подлежат никакому человеческому произволу и стоят выше всяких сомнений, именно – на основании Божественных пророчеств, Иустин доказывает, что Иисус Христос – один в собственном смысле Сын Божий и по воле Божией явился Основателем христианской религии для обновления и восстановления человечества; он указывает на исполнение мессианских пророчеств, начиная от Моисея и до Захарии (сар. 30–53). Языческие представления, которые обнаруживают сходство с христианским учением о Христе, – или безосновательные и бессодержательные измышления злых демонов, или же заимствования из Ветхого Завета (сар. 54–60). «Итак, – заключает Иустин, – не мы держимся мнений таких же, как другие, но все подражают и повторяют наше учение. У нас можно слышать и узнать это от тех, которые и букв не знают, от людей неученых и говорящих варварским языком, но мудрых и исполненных веры по духу, при всем том, что некоторые даже слепы и лишены зрения. Из этого можно понять, что это учение произошло не от человеческой мудрости, но изречено силой Божией» (сар. 60).

Нравственно преобразующей силе христианского учения соответствуют также и формы христианского культа, из которого христиане не делают тайны. Купель крещения, которой предшествуют покаяние, пост и молитва, дает очищение от прежних грехов и возрождение к новой жизни нравственной свободы и истинного богопознания, почему и самый акт крещения называется просвещением (сар. 61). И этим священным действиям, возвещенным пророками, демоны научили своих последователей, требуя окропления или омовения (сар. 62–64). Далее Иустин описывает совершение

таинства Евхаристии, к которому допускается крещеный после общей молитвы и братского лобзания (сар. 65–66), и воскресное богослужение (сар. 67).

Изложив все, что считал необходимым сказать императорам, Иустин обращается к ним с такими словами: «Если это кажется вам согласным с разумом и истиной, то уважьте; если кажется вам пустяками, то оставьте в презрении, как пустяки, и не осуждайте на смерть невинных ни в чем людей, как врагов. Мы наперед говорим вам, что не избежите будущего суда Божия, если пребудете в вашей неправде, а мы воскликнем: «Пусть будет, что Богу угодно"». Иустин написал свою просьбу и изложение дела христиан, потому что уверен в том, что христиане просят справедливого. При этом Иустин присоединяет к апологии копию рескрипта императора Адриана к проконсулу Минуцию Фундану, по которому христиан предписано судить только на основании формального судопроизводства, а не на основании криков толпы, и наказывать только за незаконные деяния (сар. 68) ⁴³⁴.

Вторая апология. Еще труднее, чем в первой апологии, определить руководящую мысль и расположение материала во второй апологии и начертать план, который отвечал бы намерениям автора. Вся апология представляет как будто ряд фрагментов, не объединенных между собой общей идеей. Отсюда явилось предположение, что вторая апология в настоящем виде не предназначалась для обнародования и что Иустин намерен был отдельные части ее при новом издании первой апологии вставить в последнюю ⁴³⁵. Конечно, доказать это предположение невозможно; естественное объяснение такой беспорядочности в распределении содержания второй апологии заключается в условиях ее происхождения.

Поводом к написанию второй апологии послужило происшедшее в последние дни (χθες δε κοα πρῶην) событие – казнь трех христиан, которые по доносу язычника, жена которого обратилась в христианство, были подвергнуты преследованию за то только, что они исповедали себя христианами. Иустин изображает угнетенное положение христиан, которые отданы в жертву всякому произволу и злостной клевете, и высказывает

опасение, что и сам он кем-нибудь будет пойман в сети и повешен на дереве; в особенности он ожидает этого от Крескента (сар. 1–3). Затем он отвечает на два упрека, которые язычники со злой насмешкой всегда выставляли против христиан. Язычники говорили: «Убивайте [все] сами себя и отходите к Богу, и нас избавьте от хлопот». Иустин возражает, что это было бы противно воле Божией. Не напрасно Бог сотворил мир, но для человеческого рода. «Если все мы станем сами себя убивать, то будем виновны в том, что, сколько от нас зависит, никто не родится, не научится Божественному учению, и перестанет существовать человеческий род, и если будем делать так, то сами поступим против воли Божией». Однако, когда христиан допрашивают, они не отрекаются, потому что почитают нечестием не быть во всем верными истине (сар,. 4). Другой упрек язычников: если Бог – покровитель христиан, то почему Он не защищает их от насилия и мучений, Иустин опровергает подробнее. Бог, без сомнения, силен защитить христиан, но преследование христиан должно возводить к ненависти демонов против истины и добродетели [(сар. 5)]. Сын Божий соделался человеком, чтобы спасти лучшую часть людей и упразднить силу демонов (сар. 6). Но так как люди одарены свободной волей и по собственному выбору становятся на сторону добра или зла, то Бог до времени предоставляет свободу и для деятельности демонов (сар. 7). Впрочем, вследствие влияния демонов, и в дохристианском мире все под воздействием семени Слова, насажденного во всем роде человеческом, старавшиеся жить согласно с разумом и удаляться от зла были ненавидимы. Поэтому нисколько не удивительно, если по действию обличаемых демонов подвергаются еще большей ненависти те, которые стараются жить согласно не с какой-либо частью посеянного в них Слова, но руководствуясь знанием и созерцанием всего Слова, Которое есть Христос. Если демоны и ныне побеждаются от людей именем Иисуса Христа, то это свидетельствует о наказании, которое готовится для них и для служащих им – в вечном огне (сар. 8). Вера христиан в ожидающее злых Божественное наказание основывается на неотрицаемом

различии добра и зла. Против указания на то, что у людей существуют различные законы, что у одних одно почитается хорошим или худым, а у других – другое, Иустин говорит: «Истинное Слово, когда Оно пришло, показало, что не все мнения и не все учения хороши, но одни худы, а другие хороши» (сар. 9). Христианское учение возвышеннее всякого человеческого учения, и оно осуществило то, что предносилось Сократу, когда оно принесло истину образованным и необразованным и дало силу презирать славу, страх и смерть (сар. 10). Демоны и несправедливые люди не имели бы никакой власти над христианами, если бы Бог не приводил своих верных через труды к добродетели и через смерть – к блаженству (сар. 11). Вместе с тем преследования дают христианам повод осязательным образом показать всем нехристианам превосходство христианства над язычеством и отсутствие у христиан пороков и распутства (сар. 12–13). Заключение представляет просьбу к императорам о разрешении обнародовать это произведение Иустина, чтобы все, если возможно, переменили свои мысли, узнав о делах христиан и освободившись от ложного мнения и неведения о добром. «Наше учение, по здравому суду, не постыдно, но выше всякой философии... Я, наконец, заключаю, – говорит св. Иустин, – сделав со своей стороны все, что могу, и желая, чтобы все люди повсюду сподобились истины. О, если бы вы ради самих себя судили правильно, как того требует благочестие и любознательность!» (сар. 14–15).

Вопрос о взаимном отношении первой и второй апологий ⁴³⁶

Евсевий в своей «Церковной истории» говорит о двух апологиях Иустина, из которых первая обращена к Антонину Пию, его сыновьям и римскому сенату (II, 13.2; IV, 8.3; 11.11; 17.1; 18.2), вторая – к преемнику Антонина Марку Аврелию и его брату по усыновлению и соправителю Люцию Веру (IV, 16.1; 18.2[; cf. 14.10]), незадолго перед смертью Иустина. Согласно с таким свидетельством Евсевия Б. прежние время, да отчасти еще и теперь, полагали, что известные апологии Иустина представляют два совершенно самостоятельных произведения, написанные в разное время и к разным лицам. Но против такого безусловного доверия Евсевию и решительного вывода из его свидетельства в последнее время настойчиво указывают на следующие факты. Во-первых, в самой второй апологии не указано, к кому она обращена, и утверждение Евсевия, что Иустин писал ее для Марка Аврелия и его соправителя Люция Вера, вероятно, вытекает только из того предположения, что вторая апология написана незадолго перед смертью Иустина; а это предположение в свою очередь стоит в связи с тем необоснованным мнением Евсевия, что смерть Иустина была результатом происков. Крескента. Слова Иустина, где он допускает возможность или вероятность, что сделается жертвой происков со стороны киника Крескента (Apol. II, 3), Евсевий (Hist. eccl. IV, 16.7), присоединив еще то место из Татиана (Orat. ad Graecos 19), в котором он говорит, что Крескент старался причинить смерть Иустину, а также и самому Татиану, истолковал в смысле указания на действительную причастность Крескента к последнему процессу Иустина. А между тем в самой апологии есть такие указания, которые заставляют думать, что и вторая апология написана к тем же императорам, к которым обращена и первая. В конце апологии Иустин высказывает желание, чтобы императоры судили правильно, как того требует *благочестие* и *любомудрие* (Apol. II, 15: ἀξίως ὁσφίας καὶ φιλοσοφίας). Люций, один из трех христиан,

осужденных Урбиком за одно исповедание христианства, говорит: «Ты, Урбик, судишь, как не прилично ни самодержцу благочестивому, ни философу, сыну кесаря, ни священному сенату» (Apol. II, 2: οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ ⁴³⁷ Καίσαρος παιδί οὐδὲ πᾶσι Ὑρα συγκλήτῳ). В этих выражениях ясно указание на благочестивого императора Антонина, известного с именем Пия, и усыновленного им Марка Аврелия – философа. Что апология написана была при тех же императорах, при каких Урбик производил суд над Люцием, для удостоверения в этом достаточно вспомнить начало апологии, где Иустин этот возмущивший его суд называет событием, совершившимся «вчера и третьего дня» (Apol. II, 1). Во-вторых, несомненно, что Евсевий хорошо знал известные нам первую и вторую апологии, – это видно из многочисленных цитат; но при этом обнаруживается то удивительное обстоятельство, что он несколько раз приводит места из второй апологии как места первой апологии (Hist. eccl. IV, 8.5; 17.1–13), и только один раз (IV, 16.2 ⁶) отрывок второй апологии он, по-видимому, относит именно ко второй апологии (хотя это оспаривается). Отсюда делают вывод, что наши обе апологии Евсевием рассматривались как одно целое и в тесной связи и обозначались как «первая апология», в то время как «вторая апология» Евсевия, к Марку Аврелию и Люцию Веру, не сохранилась до нас. Подтверждением этого как будто служит свидетельство Фотия [(Biblioth. 125)], который кроме двух апологий κατὰ τῶν ἐθνῶν [против язычников], из которых первая обращена к Антонину Пию, его сыновьям и римскому сенату, а вторая – к преемникам Антонина, называет еще Απολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν καὶ κατὰ Ελλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων («Апология за христиан и против эллинов и против иудеев»). Но в свидетельстве о первых двух апологиях нельзя не видеть зависимости Фотия от Евсевия; что же касается 'Απολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν καὶ κατὰ Ελλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων, то здесь правильнее видеть не особое произведение Иустина, а общее описание его деятельности как апологета, боровшегося и против язычников, и против иудеев. И вообще должно признать, что основания для существования еще одной апологии, которую

знал Евсевий, очень шатки. Ни Евсевий, использовавший в достаточной степени существующие апологии, не приводит из предполагаемой апологии ни одной выдержки, ни другой какой-либо церковный писатель не сообщает ничего об этой третьей апологии Иустина. Невероятно, чтобы такое произведение в позднейшей церковной литературе не оставило никакого следа.

Ad. Нагпасск, поколебавший авторитет свидетельства Евсевия относительно второй самостоятельной апологии Иустина указанием на то, что Евсевий места, которые стоят в нынешней второй апологии, приводит как составные части первой апологии, не может установить определенного взгляда относительно третьей апологии: в 1882 г. он писал, что произведение, которое Евсевий обозначает как вторую апологию, или бесследно погибло, или его должно видеть в представленной императорам Марку Аврелию и Коммоду апологии Афинаго-ра, о которой ни Евсевий, ни стоящие в зависимости от него Иероним и Руфин совершенно не упоминают ⁴³⁸ ; в 1893 г. он же высказывает новое суждение, что названная Евсевием вторая апология или бесследно исчезла, или *никогда не существовала* , или же Евсевий чужую апологию счел за иустиновскую ⁴³⁹ ; в 1897 г. ⁴⁴⁰ Ad. Нагпасск ограничивается указанием на какую-то путаницу Евсевия.

Таким образом, вопрос об апологии Иустина, неизвестной в настоящее время, но которую знал Евсевий, можно считать устраненным. С другой стороны, можно считать доказанным, что свидетельства Евсевия об известных нам апологиях Иустина отличаются неопределенностью и даже неправильностью: во-первых, он неправильно определяет адрес второй апологии, во-вторых, неточно указывает источник своих цитат; следовательно, открывается возможности более или менее свободного отношения к свидетельству Евсевия.

Но всеми этими соображениями еще не разрешается вопрос об отношении между первой и второй апологией. Имея в виду начало второй апологии, в котором не указан адрес и нет обычного введения, а также вообще фрагментарный характер апологии, некоторые исследователи начиная с XVIII в., отказывались видеть в ней самостоятельное произведение,

предназначенное для отдельного существования и отдельно опубликованное; отсюда взгляд на вторую апологию как на дополнение, приложение или сопроводительное письмо к первой апологии, составленное самим Иустином под непосредственным впечатлением несправедливой казни трех христиан, или даже приложенное при втором издании апологии другими лицами на основании оставшихся записок Иустина ⁴⁴¹. Как дальнейшее развитие этого взгляда высказано мнение, что вторая апология – даже не приложение, а нераздельная заключительная часть целого, которая случайно в рукописном предании поставлена была на первом месте. Более простое и естественное предположение – что так называемая вторая апология явилась в качестве дополнения или приложения к первой. Неизвестно, была ли уже обнародована первая апология, или нет; скорее, впрочем, должно допустить последнее, ввиду начала второй апологии с δέ («но») – казнь в Риме трех христиан, которая своей несправедливостью поразила, можно думать, не одного Иустина, заставила последнего снова взяться за перо, чтобы использовать в интересах христиан столь осязательное доказательство несправедливости римского судопроизводства. Изложив факт, Иустин решил несколько дополнить первую апологию в тех пунктах, которые, как казалось ему, были недостаточно раскрыты в ней. Поэтому во второй апологии мы и находим только небольшие дополнения и разъяснения, а весь характер изложения носит фрагментарный характер. Если принять во внимание поспешность, с какой, вероятно, написано было это дополнение, то вполне понятны будут и существенные недостатки апологии в литературном отношении. При таком взгляде на вторую апологию можно понять и неопределенность в указаниях Евсевия: относя происхождение второй апологии ко времени Марка Аврелия, он ясно различает две апологии, а когда приходится пользоваться текстом ее, он смешивает ее с первой.

Время и место написания апологий

Установленным отношением между первой и второй апологией упрощается решение вопроса о времени происхождения их, так как оказывается достаточным установить время написания одной из них, в данном случае – первой. Основанием для решения вопроса служит прежде всего адрес первой апологии. Но здесь же мы прежде всего и встречаемся с историческими и текстуально-критическими затруднениями. Евсевий цитирует адрес первой апологии (Hist. eccl. IV, 12), но вносит в текст его некоторые изменения: «Самодержцу Титу Элию Адриану Антонину Благочестивому Кесарю Августу, Вериссиму, сыну философу, и Люцию, родному сыну Кесаря философа, усыновленному Благочестивым, любителю учености, священному сенату и всему римскому народу». Должно заметить, что и свидетели текста Евсевия – рукописи и древние переводы – не во всем согласны между собой. Во всяком случае, здесь существенная разница в словах: «Люцию, родному сыну Кесаря философа, усыновленному Благочестивым», тогда как в рукописи апологии стоит: «Люцию философу, родному сыну Кесаря, усыновленному Благочестивым». Кроме этого, обращают внимание на отсутствие титула «кесарь» у Марка Аврелия, между тем как Марк Аврелий получил этот титул в скором времени после вступления на престол Антонина Пия – в 138 или же в начале 139 г. На этом основании полагают⁴⁴², что апология написана в первые же дни правления Антонина Пия. Но против такого датирования выставляются весьма основательные возражения. Как бы ни оценивали правильность и неповрежденность адреса апологии, во всяком случае ясно, что наряду с Антонином Пием, на прославленное благочестие которого апология указывает неоднократно (Apol. I, 1; 2; 3; 12; cf. II, 2; 15), всюду стоит, если не в равном достоинстве, то, однако, как соучастник в управлении и в ответственности перед Богом, его сын философ, т. е. Марк Аврелий Вер, или, как Иустин вслед за Адрианом называет его, Вериссимус. На философское образование и

философский образ мыслей его Иустин рассчитывает не меньше, чем на благочестие и справедливость его отца по усыновлению. Марк Аврелий родился в 121 г. и соправителем сделался по достижении установленного возраста трибуна и проконсула в 147 г. Из переписки Марка Аврелия с его учителем красноречия Корнелием Фронтоном можно с уверенностью заключать, что раньше этого года Иустин не мог называть его и философом, – так как после занятий красноречием под руководством этого Корнелия Фронтон и Ирода Аттика он только около 25-летнего возраста убедился в бессодержательности его и со всей ревностью принялся за изучение стоической философии под руководством Аполлония из Халкидона и римских государственных мужей Юния Рустика и Клавдия Максима, хотя Фронтон еще в течение года тщетно усиливался возвратить своего прежнего ученика к оставленным им риторическим занятиям. Из этого следует, что в общественном мнении Марк Аврелий мог почитаться философом только по достижении зрелого возраста; а в апологии Иустин всюду обращается к нему как к серьезному представителю стоической философии – Иустин даже желает иметь его третейским судьей между ним и киником Крескентом (Apol. II, 3). Но допустим, что имеет значение пропуск титула «кесарь» в приложении к Марку Аврелию и что философом он мог быть назван и значительно раньше официального, так сказать, обращения к стоической философии; в таком случае остается неустранимым препятствие для раннего датирования первой апологии, вытекающее из помещения в адрес Люция Вера. Последний родился в 130 г. и в адресе назван философом и другом наук – такими почетными именами, которые, если только Иустин относился сколько-нибудь серьезно к обозначаемым ими понятиям (а в этом не может быть сомнения), не могли быть приложены им к 8-летнему мальчику. Правда, в той форме адреса, которая сохранена Евсевием, он называется не философом, а родным сыном кесаря философа (т. е. Люция Элия Вера, умершего 1 января 138 г.); однако именем любителя наук (ἐραστής παιδείας) он называется и в тексте Евсевия. Это название указывает, что

Люций Вер в то время занимался изучением поэзии и риторики, был *artium liberalium studiosus* [изучающим свободные (изящные) искусства], т. е., по меньшей мере, 18-летним юношей. Так как в царствование Пия Люций никогда не принимал участия в управлении и всегда жил как частный человек, то упоминание его имени в адресе объясняется, вероятно, только тем, что он принадлежал к числу членов сената, который также назван в обращении; а в сенат он вступил в 153 г.

Таким образом, на основании адреса апологии можно утверждать, что она написана не раньше 147 г., причем остается открытым все дальнейшее время царствования [Антонина Пия]⁴⁴³, т. е. до 161 г. Другие соображения, подтверждая происхождение апологии в этот именно промежуток времени, дают возможность определить его несколько точнее.

а) Иустин говорит, что «Христос родился за 150 лет при Квиринии» (про ἐτών εκστού πβντήκοντα γυννήσθρα τον Χριотδν [λέγειν ημάς ἐπὶ Κυρηνίου]: *Apol.* I, 46). О Квиринии и его переписи Иустин, без сомнения, знал из Евангелия Луки и на основании того же Евангелия (3: 23) Рождество Христово он полагал почти за 30 лет до 15-го года царствования императора Тиверия. Этим, конечно, еще не устанавливается твердо, какой собственно год Иустин считал годом рождения Христа, однако дается некоторая гарантия того, что 150-й год по счислению Иустина более или менее совпадает со 150-м годом обычного летосчисления, хотя в последнем, как известно, время Рождества Христова датируется несколько позднее. Кроме того, можно думать, что и сам Иустин не имел в виду дать точное число лет, протекших от Рождества Христова: цифра 150, очевидно, представляет круглое число. Несмотря на все эти ограничения, рассматриваемое хронологическое указание апологии служит хорошим подтверждением сделанного прежде вывода относительно происхождения апологии не раньше 147 года.

б) Тот же результат получается из рассмотрения выражений Иустина относительно его современника гностика Маркиона. Иустин говорит, что «он и ныне еще учит верующих ему» и что он по всей вселенной (κατά παν γένος ανθρώπων) имеет

приверженцев (Apol. I, 26). «Многие верят этому человеку как единственному, который знает истину, и смеются над нами» (Apol. I, 58). Таким образом, Маркион в то время, когда Иустин писал свою апологию, развил свою деятельность до высшей степени и достиг громадного значения. Но он пришел в Рим около 140 г. и около 144-го выступил здесь как основатель своего религиозного общества. Изображенное Иустином положение дела могло создаться не раньше 150 г., даже, может быть, немного позднее.

в) На короткий промежуток времени между составлением первой и второй апологии падает казнь трех христиан по приговору префекта города Урбика – событие, послужившее поводом к написанию второй апологии (Apol. II, 1–2). Время состояния Урбика в должности префекта до сих пор не определено; но так как известны три предшественника Урбика при Антонине Пии и ни одного преемника, то время его управления должно относить скорее на вторую половину царствования Антонина Пия, чем на первую, т. е. опять-таки после 150 г.

г) В Apol. I, 29 Иустин упоминает об александрийском префекте Феликсе, которому один христианин подавал прошение. Так как из префектов Александрии во II в. известен только один, носивший прозвание Феликса, и так как этот Феликс был префектом, во всяком случае около того времени, когда Иустин писал свою апологию, то тождество упомянутого Иустином Феликса с префектом Египта Люцием Мунатием Феликсом (Lucius Munatius Felix) стоит вне всякого сомнения. Феликс же был префектом между 150–154 гг. Когда Иустин писал свою апологию, Феликс, по-видимому, был еще префектом, так как Иустин говорит о нем ἡγούμενοντι [управляющему], а не ἡγούμενοντι, [управлявшему].

д) Наконец, Евсевий время выступления Крескента против Иустина полагает на 152–153 гг. ⁴⁴⁴

На основании всех этих данных, в общем согласных между собой и подтверждающих друг друга, время происхождения первой апологии должно полагать почти с уверенностью в 151–

153 г. Вторая апология, в качестве дополнения к первой, написана была в скором времени после первой.

Местом написания апологий, вероятно, был Рим. Здесь Иустин два раза проживал довольно продолжительное время. На Рим указывают и некоторые отдельные намеки в апологиях, особенно в первых трех главах второй апологии; также и дышащие ревностью слова Иустина против Маркиона (Apol. I, 26; 58) более понятны, если они написаны под непосредственным впечатлением римской деятельности еретика.

«Диалог с Трифоном»: вопрос об исправности полученного текста, содержание произведения, исторический характер его

«Диалог Иустина с Трифоном иудеем» – древнейшая из сохранившихся до нас антииудейских апологий; к сожалению, и это произведение Иустина сохранилось только в одной рукописи – Cod. Parisinus 450 (1364 г.), и притом, как в настоящее время доказано, с весьма существенным пропуском в середине и, вероятно, в начале. В рукописи пропуск ничем не отмечен; однако уже прежние критики признавали его после 74 главы, хотя и не считали его особенно большим и важным. Но Th. Zahn⁴⁴⁵ доказал, что здесь опущена значительная часть «Диалога», обнимавшая в рукописи один или несколько листов. Основания для этого заключаются в следующем. Начало и конец «Диалога» дают наглядное представление о месте, где происходил разговор; кроме того, и в течение пространного богословского рассуждения Иустин не оставляет без внимания обстановки и последовательности в развитии действия. Разговор начинается утром на аллеях Ксиса (1.2); после длинной беседы Трифон замечает, что уже прошло значительное время дня (ἡ τε ἡμέρα προκόπτει: 56.16). Когда Трифон и его товарищи по диспуту замечают, что они не готовы отвечать на некоторые вопросы, то Иустин, по-видимому, указывает и на предстоящее временное прекращение разговора в этот день, и на вытекающую отсюда возможность наедине заняться предметом разговора; незадолго перед пропуском⁴⁴⁶

он рекомендует своим собеседникам без предубеждения рассмотреть и взвесить изречение прежде цитированного псалма и при этом говорит: «Таким образом вы в состоянии будете понять и многие другие изречения Св. Духа, оставшись сами с собой»⁴⁴⁷ (74.2: καθ' ἑαυτοῦς γένόμενοι, т. е. когда придете к себе домой). Скоро после пропуска мы видим, что наступил уже второй день беседы: Иустин несколько раз указывает на беседу предыдущего дня: 78.6 (cf. 70.1–2); 85.4 (cf. сар. 36?); 85.6; 92.2; 94.4; 118.4; 122.4. Затем и

относительно этого второго дня сказано: «Теперь день скоро кончится, – солнце уже на западе» (137.4). К этому присоединяется еще и то наблюдение, что и общество беседующих на второй день было другое. В первый день, когда двое из спутников Трифона ушли от них, смеясь над их ревностью к продолжению беседы (9.3), кроме Иустина и Трифона оставалось, по меньшей мере, четверо (56.13). На второй день общество было гораздо многочисленнее: «Как будто в театре кричали некоторые из пришедших во второй день», – говорит Иустин (122.4). Около главных лиц сгруппировался настоящий кружок слушателей, которые выражают свое согласие со словами Иустина (сар. 129–130). Имя одного из пришедших во второй день было Мнасей (сар. 85); другой не назван по имени, но о нем также ясно сказано, что он пришел во второй день (сар. 94). Принимая во внимание это увеличение числа слушателей, пришлось во второй день повторять в главных чертах кое-что из того, что было сказано в первый день (сар. 78; 85; 92; 118; 137). Таким образом, несомненно, что разговор продолжался два дня и притом в несколько различной обстановке, и нет надобности доказывать, что предположение, будто Иустин прошел молчанием этот перерыв в беседе и перемену сцены, совершенно противоречило бы характеру произведения. Он отмечает, что Трифон сказал с приятной улыбкой (сар. 1); что спутники Трифона засмеялись, а сам он улыбнулся (сар. 8); что Иустин посмотрел на Трифона (сар. 122); что Трифон взглядом своим выразил согласие (сар. 123); что Трифон рассердился, но, уважая Писание, как видно было по его лицу, сдержанно сказал, и что сам Иустин отвечал более мягким голосом (сар. 79); что спутники Трифона сидели на каменной скамейке и вели разговор о совершенно другом предмете (сар. 9) и т. п. Все это Иустин ввел в свое произведение для оживления изложения: неужели он забыл бы сделать даже намек на то, что весь разговор переменной сцены разделялся на две части? Поэтому можно считать несомненным, что пропуск заключал в себе описание конца первого дня и начало второго.

Но Th. Zahn вполне основательно доказывает, что кроме этого выпущено и кое-что другое, на что есть ясные указания в последующем; например, несомненно, что Иустин здесь не только подробнее раскрывал свое хилиастическое учение, о котором он говорит в 80 главе, но и указывал на различие во мнениях между христианами по этому вопросу. В конце «Диалога» Трифон говорит о намерении Иустина при первой возможности отправиться по морю ^(142.1), и говорит в такой форме, что необходимо предположить предварительное сообщение об этом со стороны Иустина, так как до встречи в аллеях Ксиса Трифон не был знаком с Иустином. Такое сообщение уместнее всего было в конце первого дня беседы, во время приглашения продолжить ее в ближайший же день. Необходимо обратить внимание также на ссылки, какие делают собеседники на сказанное прежде и которые не имеют соответствующих выражений в имеющемся тексте, – все они находятся в ближайших главах, следующих за пропуском (сар. 75–85); напротив, все ссылки на предыдущее, которые находятся в первой части, до пропуска, действительно имеют основание в прежде сказанном. Этот пропуск несомненно сделан ненамеренно, так как в противном случае последнее предложение перед пропуском и цитата после него не были бы оставлены неполными. Важный по своему содержанию, пробел, вероятно, показал бы нам, что уже сам Иустин разделил все произведение на две книги соответственно двум дням беседы. Собрание *Sacra Parallela* приводит место из 82 главы «Диалога», т. е. из сообщения о втором дне беседы, посредством такой формулы: ἐκ τοῦ πρὸς Τρύφωνα β' λόγου ⁴⁴⁸ («из второй книги сочинения к Трифону»). Что это разделение нельзя считать позднейшим, в этом можно убедиться через сравнение «Диалога» с разделенным на пять книг произведением Иринея, «Строматами» Климента Александрийского, книгами Оригена «Против Цельса», «Церковной историей» Евсевия: «Диалог» Иустина даже в том неполном виде, в каком он дошел до нас, значительно превосходит обычный объем отдельных книг в древнецерковной литературе. Если в сохранившейся рукописи это деление на две

книги совершенно уничтожено, то в этом должно видеть новое доказательство испорченности дошедшего до нас текста «Диалога».

Кроме важного отрывка в середине, «Диалог» не имеет также и начала; в литературно-историческом отношении это имеет больше значения, чем утрата какой-нибудь другой части его. В конце произведения Иустин говорит: «Сказав это, дорогой Марк Помпей, я перестал говорить» (*ταῦτα εἰπὼν, ὃ φίλτατε Марке Πομπηία, ἐπαυσάμην* [141.5]). Этому Марку Помпею, по обычаю христианских писателей того времени, Иустин посвятил свой труд, так что все произведение получило форму как бы послания к нему. К нему же относится *φίλτατε* («возлюбленнейший») и в 8 главе, хотя там он и не назван по имени. Название Марка Помпея в конце произведения и обращение к нему без имени в 8 главе противоречило бы всяким литературным правилам и требованиям, если бы в самом начале не было обращения к Помпею – или в форме препроводительного письма, или в виде посвящения, или вообще посредством какого-нибудь указания, которое давало бы читателям возможность понять смысл обращения *φίλτατε* в 8 главе.

Можно думать, что в этом предисловии, заключающем в себе посвящение Марку Помпею, между прочим названо было и место беседы. Это отчасти ясно уже из 2 главы. Единственно достаточным объяснением употребленного здесь выражения *την ἡμετέραν πόλιν* [в нашем городе], которым Иустин обозначает место, где он сделался сначала учеником знаменитого платоника, а потом и христианином, будет то, что этим он указывает на город, в Ксисте которого он имел беседу с Трифоном. Нельзя здесь разуметь Флавии Неаполя, родины Иустина, прежде всего потому, что Иустин во всем произведении ни разу не говорит о себе во множественном числе и под «мы» понимает или себя и всех христиан, или себя с Трифоном и его спутниками. Земляком Трифона он не был, так как при этой беседе они виделись в первый раз и во время знакомства сказано было только, что Трифон был недавно живший в Палестине «еврей из обрезания» ^(1.3), родиной

которого, вероятно,,, не была языческая колония в стране самарян. Местом разговора был приморский город (сар. 142), но он же был и местом обращения Иустина, ближайшим поводом к которому была встреча со старцем на берегу моря (сар. 3). Можно быть уверенным, что Иустин, указывающий в своем произведении разные мелочи относительно местоположения беседовавших, в предисловии к Марку Помпею назвал и место беседы. Подтверждением этого служит уверенность, с какой Евсевий указывает Эфес как место, где происходил разговор (Hist. eccl. IV, 18.6); он говорит об этом не на основании собственных догадок и не на основании предания, а как факт, который, несомненно, был заимствован им из не дошедшего до нас предисловия. Из наличного текста «Диалога» о месте беседы можно заключать только косвенным путем (сар. 2; 3; 142).

Известный нам текст «Диалога» в изданиях разделяется на 142 главы; по содержанию в нем указывают три части, кроме введения. Сообщив о встрече своей с Трифоном и о первоначальном разговоре с ним, в котором Иустин рассказывает о своем обращении в христианство (сар. 1–8), в первой части (сар. 10–47) он отвечает на упрек Трифона, что христиане не соблюдают ни праздников, ни суббот не имеют обрезания, а полагают свое упование на Человека распятого, и, однако, надеются получить благо от Бога, не исполняя Его заповедей. [Трифон говорит:] «Вы презрели этот завет (об обрезании) вместе с последующими заповедями, и, однако, стараетесь убедить нас, что знаете Бога, хотя не исполняете ни одной из тех заповедей, которые исполняют боящиеся Бога. Если можешь защититься в этом и показать нам, каким образом вы на что-нибудь надеетесь, когда не соблюдаете закона, то мы с большим удовольствием выслушали бы об этом от тебя, и тогда можем подобным образом исследовать и прочее» (сар. 10). Иустин на основании самого Ветхого Завета доказывает необходимость отвержения его в пользу Нового Завета Христа: по пришествии Христовом ветхозаветный обрядовый закон лишился своей обязательной силы и значения и заменен законом новым. Пророки предсказали об установлении для всех

людей и на все времена Нового Завета, которым отменяется Ветхий, данный только иудеям по их жестоковейности. «Нам дарован закон вечный и совершенный и завет верный, это – Христос, после Которого нет более ни закона, ни постановления или заповеди» (сар. 11). Отпущение грехов даруется не через иудейские омовения и жертвы, а верой через кровь и смерть Христа, и праведность состоит не во внешних обрядовых делах, но во внутреннем очищении сердца. Обрезания, посты и праздники, жертвы, празднование субботы и подобные установления и узаконения Ветхого Завета при самом своем учреждении имели преходящее назначение, и последовавшее упразднение их было наперед возвещено. Напротив, новый закон Христа содержит требования Бога к человеку, имеющие вечное значение: почитание истинного Бога, обращение от греха и заблуждения и веру в Мессию, Иисуса из Назарета. Праведники, жившие до закона и под законом, спасаются Христом. В Нем исполнились все предсказания пророков. Ими предречено двоякое пришествие Христа: одно – уничиженное, когда Он пострадал за людей, а другое – когда Он придет во всей славе Своей. Поэтому нисколько не должно соблазняться тем, что Иисус Христос претерпел страдания и смерть на Кресте.

Во второй части (сар. 48–108) на основании пророков Иустин доказывает, что поклонение Иисусу никаким образом не противоречит вере в единого истинного Бога и почитанию Бога Авраама, Исаака и Иакова. Пророки засвидетельствовали и удостоверили, что Иисус есть вочеловечившийся Сын Божий. На основании Священного Писания Иустин излагает и доказывает учение о божестве Иисуса Христа, Его воплощении, страдании, воскресении и вознесении на небо. Иустин указывает на богоявления патриархам, где Ангел Божий отличается от Бога Творца и вместе является со свойствами Божества; объясняет тайну рождения Бога Слова от Бога Отца подобием огня, возжигаемого от огня, подробно излагает пророчество Исаии (7: 14) о рождении Христа от Девы, раскрывает преобразования Креста в воздетых руках Моисея, благословении Иосифа, в

змие, вознесенном на древо, и доказывает воскресение Христа из слов псалма 21-го и из истории пророка Ионы.

В третьей части (сар. 10–141) Иустин старается показать, что иудеи и язычники, обращенные апостолами к Иисусу Христу, и являются истинным Израилем, к которому относятся все обетования Ветхого Завета. В христианстве исполняется и совершается назначение религии Израиля быть мировой религией.

Собеседники расстались весьма дружелюбно, довольные результатом диспута. «Мы, – сказал Трифон, – не намеренно вступили в разговор об этих предметах, и признаюсь, что я чрезвычайно доволен нашей встречей, и думаю, что и эти друзья мои чувствуют то же самое, потому что мы нашли более, чем ожидали и могли когда-либо ожидать. Если б мы могли делать это чаще, то получили бы еще более пользы, исследуя эти самые слова (Писания); но так как, – сказал он, – ты готов оставить нас и ежедневно ожидаешь корабля, то не почитай за труд вспоминать нас как друзей твоих, когда отправишься отсюда». «С моей стороны, – отвечал Иустин, – если б я здесь остался, то желал бы ежедневно делать то же самое, но теперь, имея в виду по воле и при помощи Божией сесть на корабль, я убеждаю вас: обратитесь к этому великому делу для вашего собственного спасения и позаботьтесь предпочесть Христа Всемогущего Бога вашим учителям. После этого, – продолжает Иустин, – они оставили меня, молясь о моем спасении от опасностей путешествия и от всякого бедствия. И я молился за них и говорил: я не могу желать вам большего блага, чем то, чтобы познав, что этим путем дается мудрость всякому человеку, и вы могли несомненно веровать вместе с нами, что наш Иисус есть Христос Божий» (сар. 142).

В настоящее время признается не требующим доказательства то положение, что «Диалог» не представляет собой протокольной записи беседы, которая велась в течение двух дней; с другой стороны, он и не является вымышленным во всем своем объеме: о некоторых фактах, которые встречаются в «Диалоге», тохhVc достаточной степенью уверенности утверждать, что они имеют историческое значение.

Например, нет никакого основания думать, почему Иустин считал бы необходимым измыслить, если бы это не было так на самом деле, что он около времени последней Иудейской войны (132–135 гг.) в мантии философа появлялся в общественных местах Эфеса и неоднократно пользовался обстоятельствами, чтобы в качестве миссионера христианства вступать в беседы с людьми самых различных взглядов и направлений. Вообще, действительные факты из жизни, личные впечатления, встречи и разговоры, которые он имел с иудеями в Эфесе и в других местах, дали материал для целого произведения, будучи свободно переработаны и расположены по определенному плану, приспособительно к поставленной цели. Поэтому и в возражениях Трифона против христианства несомненно отражаются мнения представителей современного Иустину иудейства. Конечно, нет возможности провести точную грань между тем, что в содержании «Диалога» принадлежит истории, и тем, что относится к литературной композиции.

Эта точка зрения сохраняет свое значение и для решения вопроса о том, кто был Трифон – одно из главных действующих лиц «Диалога»? Был ли он действительным историческим лицом, или же вымышлен Иустином? Евсевий, вероятно на основании утраченного предисловия к «Диалогу», называет Трифона знаменитейшим между тогдашними евреями (τῶν τότε Εβραίων ἐπισημώτατον: Hist. eccl. IV, 18.6). Это обозначение бесспорно указывает на часто упоминаемого в «Мишне» палестинского равви Тарфона, современника Иустина. Τρίφων со времен Александра сделалось довольно обычным греческим именем, которое носили многие известные иудеи. На основании иных аналогий можно думать, что иудеи это греческое имя заменяли созвучным именем еврейского образования и говорили и писали Tarphon или Tarpon. В талмудической письменности из времени равви Акиба и Иустина встречается единственный Тарфон. Во всяком случае, около этого времени иудейское предание не знает никакого другого известного иудея Трифона-Тарфона, кроме знаменитого равви. С этим именно Трифоном, если Евсевий сообщенное им указание позаимствовал из предисловия «Диалога», и сам Иустин

отождествил выведенного им в «Диалоге» Трифона. Равви Трифон, хотя в юности видел еще совершение богослужения в иерусалимском храме до 70 г., однако дожил и до великой войны 132–135 гг. Как Трифон Иустина, так и равви Тарфон до войны Бар-Кохбы жил в Палестине. Выдающееся положение Тарфона как учителя и главы школы в Лидде, по соседству с родиной Иустина, заставляет считать вероятным, что и до обращения в христианство последний мог слышать о нем; не исключена возможность, что Иустин когда-нибудь во время своих путешествий встречался с Тарфоном, вероятнее всего – в Эфесе, во время войны 132–135 гг.

Но в изображении личности Тарфона в «Диалоге» Иустин несомненно значительно уклоняется от исторической действительности, представляя ученого равви чуждым того фанатизма, каким он отличался по другим сведениям о нем. Вообще же в представлении личности Трифона Иустин допускает явные противоречия: в начале «Диалога» Трифон вводится в качестве «еврея из обрезания» (Ἑβραῖος ἐκ πρίτονης), который незадолго перед тем жил в Палестине и в последнюю войну оставил свое отечество, поселился в Греции и жил по большей части в Коринфе (сар. 1), где от какого-то последователя Сократа Коринфа в Аргосе научился, что не должно пренебрегать или презирать людей в философской мантии, – значит, раньше как иудей он презирал таких людей. Но затем в течение беседы Трифон выступает уже как иудей-эллинист, хорошо знакомый с греческим образованием, в совершенстве знает греческую Библию и ссылается на нее, не обнаруживая в то же время знания еврейского текста. Он ведет беседу в самой почтительной форме, в то время как его спутники несколько раз прерывают христианского философа грубым смехом и намеренной невнимательностью; он подавляет вызванное словами Иустина раздражение (сар. 79) и вообще ни в чем не обнаруживает даже малейших признаков фанатизма. Конечно, в этом Трифоне нельзя узнать ученого и фанатичного Тарфона. Этот знаменитый равви при действительной встрече с Иустином воспользовался бы совершенно другим оружием и иначе, чем почтительный эллинист «Диалога». Чему учил и как

спорил настоящий Трифон и подобные ему, Иустин мог и не знать. Он, как сказано было, в своем произведении соединил только то, что он узнал при своих встречах с эллинистами в Эфесе и в других местах иудейского рассеяния; а вывел в своем «Диалоге» знаменитого палестинского Тарфона, потому что считал его достойнейшим представителем иудейства своего времени, боровшегося с христианством.

Время написания «Диалога»

В «Диалоге» Иустин ясно дает понять, что он хочет изобразить событие, которое происходило во время великой Иудейской войны (132–135 гг.) или непосредственно после нее. На это указывают слова Трифона, что он недавно жил в Палестине и бежал оттуда по случаю войны; но особенно характерно следующее место «Диалога» (сар. 9): спутники Трифона, сев на каменных скамейках, «стали разговаривать о бывшей в Иудее войне (ιερί του κατά την Ἰουδαίαν γενομένου πολέμου), о которой упомянул один из них». Этот разговор о войне, без всякого повода и без определенной цели, как и каменные скамейки, на которых сидели беседовавшие, относится к обстановке изображаемого события, которая по намерению автора должна переносить мысль читателя к тому времени, когда у всех иудеев было на уме то, что в это время происходило в Палестине; это был разговор на современную политическую тему, который обыкновенно возникает без определенного повода и цели потому только, что кто-нибудь случайно направит на него внимание присутствующих. Но самый факт написания «Диалога» относится к значительно позднему времени, и на это указывает сам Иустин, когда упоминает о своем письменном обращении к императору (ἐγγράφως Καίσαρ ἢ προσομιλῶν εἰς αὐτόν: сар. 120). Это указание на апологию, конечно, – непоследовательность со стороны Иустина; но она имеет для нас важное значение, свидетельствуя, что «Диалог» написан после апологий; и если последние вышли из-под пера Иустина около 152–153 г., то написание «Диалога» необходимо полагать после этого времени, но до 161 г., так как, по-видимому, в то время, когда Иустин писал «Диалог», еще продолжалось правление того императора, к которому обращены апологии, т. е. Антонина Пия.

Место написания «Диалога» неизвестно, и нет никаких оснований даже для предположений.

**Отрывок из сочинения «О воскресении»:
содержание дошедших фрагментов, суждение об
объеме целого произведения ⁴⁴⁹**

Отрывок из сочинения св. Иустина «О воскресении», сохранившийся в *Sacra Parallela*, разделяется в изданиях на десять глав. Начинается общими рассуждениями философского характера о том, что слово истины свободно и самовластно, не может подлежать испытанию посредством доводов, не допускает перед слушателями исследования путем доказательств, так как его благородство и достоверность требует, чтобы верили тому, кто послал его; слово же истины посылается от Бога. И нет иных доказательств помимо самой истины, которая есть Бог, Отец всего, совершенный ум. Сын Его, Слово, пришел к нам во плоти, показуя Себя и Отца, и дал нам в Себе Самом воскресение из мертвых и после того жизнь вечную; это – Иисус Христос, Спаситель наш и Господь; в Нем-то заключается доказательство и достоверность Его Самого и всего. Поэтому те, которые Ему следуют, зная Его, веруют в Него как в доказательство и в Нем успокаиваются. «Но так как, – говорит автор, – противник не перестает нападать на многих и разными способами злоумышляет против верующих, чтобы отвести их от веры, а против неверующих, чтобы не стали они веровать, то, мне кажется, необходимо и нам, вооруженным неуязвимыми словами веры, воевать с ним ради немощных» (ср. 1).

Далее он формулирует возражения проповедников ложного учения против воскресения плоти: а) невозможно, чтобы плоть, подвергшись тлению и разрушению, восстановилась в том же виде; б) не только невозможно, но и бесполезно сохранение плоти, для доказательства чего порицают ее, выставя ее недостатки, и в ней одной полагают причину грехов, так что, по словам их, если воскреснет плоть, то вместе с тем восстановятся и ее недостатки. Они сплетают такие софизмы: если плоть восстанет, то восстанет она или всецело и со всеми членами, или несовершенно. Если она имеет восстать не

всецело, то это показывает бессилие Бога, так как Он одни части мог сохранить, а другие – нет; если же плоть будет иметь все части и члены, то не нелепо ли приписывать ей это после воскресения из мертвых, когда Спаситель сказал: «ни женятся, ни выходят замуж, но будут как ангелы на небе» [(Мф. 22: 30; Мк. 12: 25)]. А есть и такие, которые говорят, что и Иисус явился только духовно, а не во плоти, и представлял вид только плоти, и стараются таким образом лишить плоть обетования.

Автор ставит своей задачей сперва разрешить то, что кажется противникам учения о воскресении неудобопонятным, а потом привести доказательства того, что плоть сохранится (сар. 2). Он доказывает (сар. 3), что плоть по воскресении будет свободна от тех отправлений, на которые указывают противники, так как они не составляют безусловной необходимости даже в нынешней жизни (доказательство – существование девственников и девственниц). Далее, если Господь на земле исцелял немощи плоти и восстанавливал целостность тела, тем более сделает это в воскресении, так что плоть восстанет полной и всецелой (сар. 4). Доказывающим невозможность воскресения плоти автор ставит на вид, что они, называя себя верующими, на деле оказываются хуже неверующих. Все народы, почитающие идолов, убеждены, что для их богов все возможно; тем более мы, содержащие превосходную и истинную веру, должны веровать нашему Богу, когда имеем доказательства в происхождении первоначального и в преемственном происхождении людей.

Автор просит извинения у чад Церкви, что пользуется доводами внешними и заимствованными от мира; он знает, что для верующих довольно было бы сказать, что мы веруем; для неверующих же необходимо вести дело посредством доказательств (сар. 5). Исследователи мира, называемые мудрецами, разногласят между собой в вопросе о происхождении мира: Платон говорит, что все создано Богом из материи и по Его промыслению; Эпикур со своими последователями утверждает, что все произошло [из атомов] ⁴⁵⁰ и пустоты по какому-то случайному порыву естественного движения тел; а стоики все производят из четырех стихий при

посредстве деятельности Божией. Но у них есть и некоторые общие положения, всеми признаваемые: первое – то, что сущее не может ни произойти из ничего, ни разрешиться в ничто и исчезнуть, а другое – что есть стихии неразрушимые, из которых происходит всякая вещь. Если это так, то по началам всех их оказывается возможным восстановление плоти: по Платону Бог, Сам неразрушимый, имеющий материю неразрушимую, может по разрушении образованного из нее произведения опять возобновить тот же состав и сделать такую же вещь, какая была прежде; четыре стихии стоиков, получив такое же смешение и сочетание по Божью распоряжению, могут вновь составить то же тело, какое они составляли прежде; если атомы Эпикура неразрушимы, то они могут сойтись и соединиться в том же порядке и составить такое же тело, какое было прежде. Ужели Бог не может отделившиеся друг от друга члены плоти опять соединить и сделать тело, тождественное прежде созданному Им (сар. 6)?

Против тех, которые унижают плоть и говорят, что она недостойна воскресения и небесного жительствова, так как, во-первых, сущность ее есть земля, во-вторых, она полна всякого греха, так что принуждает и душу грешить вместе с ней, автор, на основании первоначального происхождения человека, созданного с плотью по образу Божью и по подобию, доказывает, что плоть почтенна перед Богом и превосходнее всех тварей; напрасно также обвиняют плоть, что она греховна и возбуждает душу грешить с ней, ибо как плоть может сама по себе грейдить, если не будет начинания и вызова к тому со стороны души (сар. 7)? Неверно и то, что плоть не имеет обетования воскресения: Бог призвал плоть к воскресению и обещает ей жизнь вечную, так как, благовествуя спасение человека, Он обещает и плоть спасти; ни душа, ни тело в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединения их, называется человеком, а Бог человека призвал к жизни и воскресению, – следовательно, он призвал и душу, и тело (сар. 8).

После перерыва, который отмечен составителем извлечений, приводится отрывок, составляющий 9 главу, в

котором учение о воскресении плоти доказывается тем, что Христос других исцелял и воскрешал, и Сам воскрес в той же плоти, которая страдала.

Затем опять следует пропуск, после которого приводится отрывок, по-видимому, из заключения произведения. «Итак, – говорит автор, – рассматривая основания, заключающиеся в мире, мы не находим невозможным восстановление – «ние плоти»; с другой стороны, Спаситель во всем Евангелии показывает сохранение нашей плоти: после этого зачем нам принимать противное вере и гибельное учение и безрассудно обращаться вспять, когда услышим, что душа бессмертна, а тело тленно и неспособно к тому, чтобы снова ожить?» [(сар. 10)]. Спаситель пришел благовестить новую и неслыханную надежду, что Бог обещает не соблюсти нетленному нетление, но даровать нетление тленному. Отрицание воскресения плоти должно логически приводить к распущенности. Если же Христос, отвлекая нас от наших похотей, предписывает плоти нашей целомудренный и воздержанный образ жизни, то ясно, что Он соблюдает ее от грехов как имеющую надежду спасения.

По сохранившимся отрывкам трудно судить, какого объема было произведение. Отрывки надписываются: ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως («Из сочинения о воскресении»); перед 9 главой отмечено: καὶ μετ' ολίγα, а перед 10: καὶ μετὰ βραχέα – «и спустя немного»: следовательно, несомненно, что мы имеем перед собой только части произведения, написанного св. Иустинем. Но как велики пропуски? Выражения καὶ μετ' ολίγα и καὶ μετὰ βραχέα как будто дают основания предполагать, что пропуски невелики. Но знакомство с литературой такого рода, как *Sacra Parallela*, показывает, что в них часто делались значительные пропуски и что формулы сокращения, подобные приведенной, обычны в греческих и сирийских сборниках отрывков, но их нельзя понимать буквально: составители сборников имеют все побуждения ставить дело так, чтобы читатель думал, что им[и] выписано все самое важное, а пропущенное не имеет значения; между тем в том же сборнике приведены отрывки из пятой книги произведения Ири-нея «Против ересей», причем посредством формулы κοί μετὰ βραχέα пропущено десять глав (V, 2 – V, 12).

Кроме указанных самим составителем сборника пропусков, которые могут быть значительными, в нем, по-видимому, недостает начала произведения, так как трудно предположить, чтобы автор мог начать произведение общими положениями из христианской теории познания, не обозначив прежде самой темы и повода к рассуждению о воскресении; вероятно, также опущено и несколько заключительных предложений. Таким образом, все произведение могло быть значительно больше дошедших до нас отрывков.

Время происхождения произведения нельзя определить точно; но если видеть в нем полемику против гностико-маркионитских положений, то оно могло быть написано не раньше 150 г.

Характеристика св. Иустина как писателя

Произведения св. Иустина показывают, что он не был гениальным или оригинальным мыслителем, но из многочисленных данных, рассеянных в апологиях и «Диалоге»⁴⁵¹, можно заключать о широких философских познаниях его, хотя они и не отличаются глубиной. Кроме того, необходимо иметь в виду, что дошедшие до нас произведения Иустина не ставят своей целью распространяться о философских предметах. О литературной стороне произведений Иустина компетентное суждение высказано уже патриархом Фотием, который характеризует св. Иустина как писателя в таких выражениях: «Он не старался внутреннюю красоту своей философии украшать риторическим искусством. Поэтому и его слова, как ни мощны они в других отношениях и как ни много они заключают в себе научного содержания, не изобилуют теми прикрасами, какие дает риторика; поэтому он также не приковывает большой толпы привлекательной и вкрадчивой формой» (Biblioth. 125).

В этих словах внешняя сторона произведений Иустина нашла оценку, вполне отвечающую действительности. В стилистическом и риторическом отношении произведения Иустина не могут быть названы образцовыми. Он сам не признает в себе способности блестящего изложения (Dial. 58). В целом его произведения страдают отсутствием продуманного плана и логически последовательного раскрытия поставленных вопросов: он редко останавливается на одном предмете до тех пор, пока исчерпает его, большей частью же оставляет его недостаточно раскрытым, уклоняется в рассуждения о других предметах, но потом опять берет прежнюю тему и продолжает освещать ее с новых сторон; отсюда – частые повторения одного и того же, раздробление отдельных идей; однородное у него оказывается разделенным, а менее сродное – соединенным. Самое изложение отличается утомительной растянутостью и монотонностью; длинные периоды, нагромождение предложений с многочисленными частицами,

конечно, не способствуют легкости и изяществу речи. Язык не отличается чистотой. Только по временам его речь оживляется и приобретает известную силу и выразительность; это заметно преимущественно в «Диалоге с Трифоном». И вообще должно сказать, что «Диалог» представляет литературное искусство Иустина в более благоприятном свете, чем апологии; по-видимому, он приложил к его обработке больше труда. Язык здесь оживленнее. Вся обстановка беседы свидетельствует о литературном вкусе и способностях автора.

Причиной литературных недостатков произведений Иустина является отчасти та поспешность, с какой, несомненно, написаны апологии, в особенности вторая, но главным образом источник ее нужно искать в том, что Иустин был собственно первым церковным писателем, в котором христианство вошло в соприкосновение с современной культурой. Множество новых идей и невыработанность богословских понятий и языка естественно подавляли Иустина, может быть, и не придававшего особенного значения внешней форме.

Несмотря на эти внешние недостатки, произведения Иустина обладают какой-то притягательной силой: в них говорит личность, достойная всякого уважения, открытый и честный характер, муж, который серьезно стремился пролить свет на величайшие вопросы жизни; он говорит с глубочайшей убежденностью, которая достигнута упорной борьбой над самим собой; он прилагает все усилия, чтобы в борьбе с противником прийти ко взаимному пониманию. Иустин глубоко и с сердечной болью чувствует беззащитность христиан, но ни на минуту не сомневается в конечном торжестве истины над непонятным ему заблуждением и произволом. И чем более вчитываешься и вдумываешься в его произведения, тем более убеждаешься в особенном величии души и духовном благородстве св. Иустина. Таким образом, значение произведений Иустина заключается не во внешних литературных достоинствах, а в проникающем их благородном и возвышенном духе и в содержании глубоких идей, им впервые выраженных и раскрытых. Дошедшие до нас произведения его по объему превосходят все, что сохранилось от его христианских современников, и представляют не только

первую философски-рациональную защиту христианства, но и полноту чисто богословских разъяснений, которые дают их автору право на звание первого богослова в церковной литературе древнейшего периода. Более, чем другие христианские произведения той эпохи, они открывают перед нами веру, внутреннюю жизнь Церкви, ее богослужение и обряды.

Основные черты учения св. Иустина

Отношение его к философии и источники христианского учения. В начале «Диалога» св. Иустин рассказывает, как он у представителей различных философских школ напрасно искал знания о Боге, которое приводило бы к счастью. Только знакомство с идеями Платона и углубление в них окрылило его дух, через них он надеялся достигнуть созерцания Бога. Но встретившийся с ним на берегу моря старик убедил его, что познание истинного Бога может быть достигнуто не Человеческими усилиями и исследованиями, а через Откровение; Бог же открыл Себя через пророков, слова которых удостоверяются исполнением их предсказаний. Иустин убедился в этом на основании собственного исследования и сделался христианином. Его душа была достаточно подготовлена к тому, чтобы свободно признать истину, следы которой он находил у языческих философов. Он далек был от того, чтобы рассматривать языческую науку как совершенное извращение истины и отвращаться от язычества как от царства, где владычествует ложь и обман: истинный эллинизм и христианство, разум и вера происходят из одного и того же источника – Логоса, и приводят к одной и той же цели – познанию Бога. В языческой философии он видел даже апологетическое средство, чтобы облегчить христианству доступ в языческий мир. Так возникла у него мысль представить новое учение как философию, разумность которой должна быть убедительной для всех и которая является завершением всех здоровых элементов в языческом учении. Поэтому он не оставил философской мантии и в этой одежде философа выполнял служение христианского миссионера, а в христианстве искал и нашел «единую, надежную и полезную философию» (μόνην φιλοσοφίῶν ἀσφαλὴ τε καὶ σύμφρον: Dial. 8). Отсюда естественное стремление у исследователей определить отношение Иустина к философии. Вопрос весьма важный для истории догмы, так как от решения его зависит взгляд на характер его богословия в целом. Что произведения Иустина

носят известный философский отпечаток – это не подлежит никакому сомнению; но характер и мера влияния философии на богословие Иустина составляет предмет разногласия.

В последние десятилетия учение Иустина неоднократно представлялось как странное смешение христианских и языческо-философских элементов, которому дает определенную окраску не столько христианство, сколько платонизм. Aube ⁴⁵² в учении Иустина – за исключением нескольких пунктов, как вера в Христа, – не находит ничего другого, кроме популяризированной греческо-философской морали. По мнению [M. von] Engelhardts, Иустин был более язычник, чем христианин; он воспринял два мировоззрения, но из них только языческое вошло в его плоть и кровь, тогда как другое, христианское, хотя принципиально и признано им истинным, осталось для него чуждым: «Если судить о нем по его собственным мыслям и представлениям, то он – язычник» ⁴⁵³. Отвергая эти крайние взгляды Aube и Engelhardts, E. de Faye ⁴⁵⁴ доказывает, что Иустин примыкает непосредственно к «Тимею» Платона в отношении к объяснению происхождения мира и некоторых определений его понятий о Боге. Однако он соглашается, что этим отголоскам платонизма могут быть противопоставлены другие места, чисто христианские. А Clemen ⁴⁵⁵ делает Иустина творцом стоически-христианского эвдемонизма.

Против такого понимания учения Иустина возражали и возражают не только римско-католические, но и протестантские ученые. Прежде всего указывают на тот очевидный для всех факт, что Иустин без колебания пошел на смерть за свою христианскую веру. Указывают и на то, что он уже прошел школы языческих мудрецов, прежде чем постучался у дверей Церкви. Он давно искал, он жаждал истины и мира; если он просил о принятии в крещеную кровью Церковь мучеников, то он должен был – в этом можно быть уверенным – чувствовать, чем он был и чем он сделался. Он сам говорит о себе: «Когда я узнал то нечестивое покрывало, которое злые демоны набросили на Божественное учение христиан для отвращения от него прочих людей, я посмеялся и над виновниками этой

лжи, и над их покрывалом, и над народным мнением и признаюсь, что я поставляю себе в славу быть и всеми силами стараюсь явиться христианином» (Apol. II, 13). Он остался философом, но философом чисто христианским, проникнутым убеждением, что с верой в Сына Божия он вступил в новую область познания и достиг совершенного обладания истиной. Христианство дало ему мерку для оценки выводов философии. Нельзя отрицать влияния на него некоторых из тех философских учений, с которыми он познакомился до принятия христианства, и можно было бы удивляться, если бы этого не было. Совершенно естественно, что по обращении в христианство он кое-что из нового содержания своих воззрений предлагал еще в старых сосудах. Он применил некоторые стоические и платоновские мысли, однако не так, чтобы сделаться платоническим философом, носящим только христианское имя. Элементы прежнего образования сделались для Иустина только материалом, который он преобразовал и осветил посредством нового жизненного принципа. Чуждые истинному христианству элементы, которых нельзя отрицать в учении Иустина, составляют в нем только мимолетный и подчиненный момент. При этом необходимо иметь в виду и то, что установить догматический характер и содержание произведений Иустина составляет далеко не легкую задачу. Здесь всегда остается неустранимой опасность вычитать из его слов больше, чем в них заключается. Иустину часто приходится иметь дело с новыми идеями, которым он должен дать форму и облечь их плотью, и не всегда можно точно определить, где он нашел для них соответствующее выражение, и где нет. Догматические убеждения Иустина, как по особенностям его образования, так и по положению его как первого христианского богослова, также не имеют еще той твердости и определенности, какие мы находим только у гораздо позднейших церковных писателей. {Нельзя удивляться тому, что в Иустине, первом из древнецерковных писателей, поставившем своей задачей перекинуть мост между христианством и языческой наукой, иногда философ брал перевес над богословом. Уже самая эта попытка, независимо от

меры ее успеха, свидетельствует не только о чистейших намерениях, но и о почтенной духовной силе и энергии.} Наконец, должно обратить внимание и на то, что Иустин ни в одном из сохранившихся его произведений не ставит своей специальной задачей изложить свои догматические убеждения, – его цели апологетические, и потому свои христианские взгляды он редко раскрывает в их полном содержании, большей же частью только в отдельных отношениях, в пылу полемики и по требованиям обстоятельств выдвигая на первый план такие стороны, которые на самом деле в его учении не имеют господствующего значения.

С другой стороны, Иустина обвиняют в том, что он мистические элементы христианской религии рационалистически лишил глубины и внутреннего достоинства и силы. Но это обвинение основывается на нежелании обратить внимание на истинный смысл и основания апологетики Иустина и его взгляд на философию в ее отношении к Откровению. Иустин исходит из предположения, что Божественное учение христиан и результаты истинной философии в своем существе никогда не могут противоречить друг другу, что вера христиан и умозрения философов должны взаимно поддерживать и дополнять друг друга, и как апологет он самым настойчивым образом утверждает и доказывает разумность христианства на основании объективных фактов, одинаково признаваемых и не отрицаемых как им самим, так и противниками. Поэтому он часто говорит, и даже бесспорно преувеличивая, о родстве воззрений греческих поэтов и философов с верой христиан, полагая в основу своеобразную теорию о *λόγος σπερματικός*, которая, будучи применена и проведена последовательно до конца, может дать неудобоприемлемые результаты. На основании этой теории, философия является действием Логоса, а так как Логос отождествляется со Христом, то этим устанавливается непосредственная связь философии со Христом. В этом ясно сказывается цель Иустина представить абсолютное значение Христа, так чтобы истина и добродетель, какие были до Христа, были возведены к Нему. Сущность этой теории заключается в следующем. Тот же Логос, Который во

Христе явился во всей Своей полноте, в зачаточном состоянии, в виде семени, как *λόγος σπέρματικός*, присущ каждому человеку. Поэтому Христос есть Логос, в Котором имеет участие все человечество и каждый человек в отдельности: «Мы научены, что Христос есть перворожденный Бога., что Он есть Слово, Коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы они считались за безбожников; таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие... Таким образом, те, прежде бывшие, которые жили противно Слову, были бесчестными, враждебными Христу и убийцами людей, живших согласно со Словом, а те, которые жили и ныне живут согласно с Ним, суть христиане, бесстрашны и спокойны» (Apol. I, 46). «Все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это сделано ими соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова; а так как они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то часто они говорили даже противное самим себе» (Apol. II, 10). Таким образом, философы и законодатели располагали только частью Логоса; этим объясняются несовершенства внехристианской философии и ограничение занятий ею малым кругом, а также и противоречия во мнениях среди философов. Иустин говорит, что об учении Платона нельзя сказать, что оно совершенно различно от Христова учения, но оно не во всем с ним сходно, равно как и учение других – стоиков, поэтов и историков. «Ибо всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим» (Apol. II, 13). Правда, они могли доходить до правильного понятия о Боге, но не могли знать истинного Бога (Dial. 3).

Кроме этого внутреннего возвещения истины через распространенного во всем Логоса, Иустин также принимает мнение, что эллинские философы существеннейшие моменты проповеданной ими истины заимствовали из Ветхого Завета. «Моисей древнее всех греческих писателей. И во всем, что философы и поэты говорили о бессмертии души, о наказаниях по смерти, о созерцании небесного и о подобных предметах,

они пользовались от пророков, – через них они могли понять и излагать это. Поэтому у всех, кажется, есть семена истины; но они неточно уразумели их, в чем и обличаются тем, что они сами противоречат себе» (Apol. I, 44; cf. 59 sq.).

Соответственно с этим основным положением Иустин развивает учение об истинной философии, которое заключается в следующем. Она есть наука о сущем и познание истинного; ей присущая цель – знание Божественного: «Не о Боге ли всегда говорят философы, и все их рассуждения не имеют ли своим предметом Его единство и промысление? Не есть ли настоящая задача философии – исследовать природу Божества?» (Dial. 1). «Философия поистине есть величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание: она одна приводит нас к Богу и делает угодными Ему» (Dial. 2). Она одна доставляет счастье в высшей мере, ибо счастье есть награда этого знания и мудрости (Dial. 3). Даже государства без философии не могут благоденствовать (Apol. I, 3). Поэтому всякий человек должен философствовать и почитать это дело важнейшим и превосходнейшим, а все прочее ставить на втором и на третьем местах (Dial. 3). Настоящая, истинная философия может быть только одна (Dial. 2). Христианство и есть эта единственная, надежная и полезная философия (Dial. 8); это – учение, назначенное не для одного народа, но для всех народов, настолько совершенное, что не нуждается ни в каком восполнении и усовершенствовании: в нем открылся сам Божественный разум, и через Божественный разум – полная и всецелая истина; ибо от Логоса происходит всякое познание на земле, в Его свете возжигается всякое познание человека (Apol. II, 8; 10). Так как христианство является совершеннейшим выражением существа Логоса, то в известном смысле оно может быть понято как религия разума. И в действительности, в христианстве все разумно, все согласно со здоровыми положениями философии. Если христиане почитают три Божественных Лица, то это согласно с разумом (Apol. 1,13; cf. 6). Если язычники, которые прежде неразумно почитали Бога в разных изображениях, теперь перестали внимать демонам и последовали Христу, то они последовали только призыву

разума (Apol. 1,14). Учение о воскресении мертвых, о Божественном достоинстве Иисуса Христа всецело согласно с человеческим разумом (Apol. 1,18–21). Если христиане утверждают, что Бог все создал и устроил, то не выражают ли они воззрений Платона? Когда они учат, что мир сгорит, то не согласны ли они со стоиками? Если они веруют, что души нечестивых и после смерти будут наказаны, а души добрых людей, свободные от наказаний, будут жить в блаженстве, то не утверждают ли они того же, что и философы? Если они, далее, учат, что не должно поклоняться делу рук человеческих, то они говорят то же, что проповедовали комик Менандр и другие, утверждавшие, что художник выше произведения (Apol. I, 20). Но учение Христа не только во многом согласно с учением философов: оно выше учения Платона, стоиков, поэтов и историков (Apol. II, 13). Учение этих язычников, поскольку оно разумно, потому только разумно, что оно христианское, так как все прекрасные и благородные мысли, которые высказаны были людьми, принадлежат христианству.

Христианство не может считаться и новшеством, лишенным той солидной древности, на которую притязает языческая философия: оно так же древне, как мир и человечество. Христос от начала руководил историей и судьбами человечества: Он создал людей, человеческий дух образован по Его подобию и проявляет свою деятельность во свете, который сообщает ему Логос. Христианство всюду, где сияет благочестие, где процветает любовь к добродетели; святые и мученики за него были и в языческие времена. Поэтому истинная философия древнее, чем все системы так называемых философов. Задолго до этих последних выступали блаженные, праведные и возлюбленные Богом мужи, которые созерцали подлинную истину и сообщали ее людям. Это были пророки (Dial. 7). Явившийся во плоти Логос-Христос Своим благовестием христианского учения возвел к совершенству имеющуюся истину. Прежде всего, Он поднял богопознание. Бога можно познавать при свете разума, но только несовершенно. Каждому человеку врождено представление о Боге, однако как неопределенная, не имеющая ясной формы

идея (Apol. II, 6). Если некоторым людям Бог совершенно неведом, то основание этого заключается не столько в недостаточности познавательных способностей, сколько во влиянии демонов, которые поставили себя на место истинного Бога (Apol. II, 10). Пример Сократа ясно показывает, как посредством разумного исследования можно достичь некоторой степени истинного познания. Но твердого ведения и неопровержимого познания философы не достигли (Apol. II, 13). Даже немногие религиозные истины, которые они знали, не были их собственностью: они отчасти постигли сокровенное слово пророков и даже перемешали с собственной ложью (cf. Apol. 1,44). Достаточно вспомнить учение Платона о вечных мучениях (Apol. I, 8) и о троичности (Apol. I, 60). Полное богопознание заключает в Себе только Логос – Христос. Если для людей прежде трудно было даже достичь богопознания, то еще труднее было сообщить его другим (Apol. II, 10). Христу, напротив, легко было достигнуть этого собственной силой (ibidem). Сократ, несмотря на высокое знание истины, никого не мог побудить умереть за его учение; напротив, Христу, Которого отчасти познал и Сократ, поверили не только философы и ученые, но и ремесленники, и вовсе необразованные, презирая и славу, и страх, и смерть, потому что все это производит сила неизреченного Отца, а не средства человеческого разума (ibidem).

Таким способом недостаточность и несовершенство, которые имеют основание в познавательных способностях всего человечества и в соединении с нечестивой деятельностью демонов приводили к гибели, с воплощением Логоса, Сына Божия, приходят к концу. Всякий, кто верует во Христа и принимает Его учение, обладает всецелым познанием истины: он судит обо всем, руководствуясь знанием и созерцанием разума, всего Слова, Которое есть Христос (Apol. II, 8). Христианство есть единственно надежное учение мудрости для всех народов, для людей всякого возраста и состояния.

Как всякая теоретическая философия обладает достоинством по мере отношения к христианству, так к нему же возводится и всякая практическая жизненная мудрость с ее

нравственными законами. Божественная разумная сила Логоса Христа и для нее является источником (Apol. I, 46). Поэтому если мы удивляемся возвышенности стоического нравственного учения, то не должны забывать, что основанием для нее служит собственно его соприкосновение с христианством; и если Сократ так энергично вел борьбу против ложных верований в греческих богов, то должно заметить, что свои силы он почерпал из своего причастия Божественному Логосу (Apol. II, 8[; 10]; I, 46).

На основании сказанного, различие между христианством и другими философскими системами не только в степени, но и принципиальное. В то время как последние сообщают только обрывки знания, представляют источник ведения только для некоторых избранных людей, и выводы их часто недостоверны и противоречивы, христианство как совершенное отражение Божественного Разума, включает в себе полноту ведения, доступного пониманию всех, и одно только в состоянии привести доказательства в пользу истинности своего учения. Но самым существенным различием является то, что языческая философия имеет свои корни в разуме, а христианство – в Откровении. Истинного познания о Боге и о Божественном не может дать человеческий разум; оно может быть сообщено только посредством особенного Откровения Самого Бога. Если философия верит, что свой высочайший предмет, т. е. Бога, она может исследовать из себя самой, то она находится в жестоком заблуждении: «Как философы могут правильно мыслить и говорить о Боге, когда они не имеют познания о Нем, не видели и не слышали о Нем?» (Dial. 3). Естественные силы разума сами по себе недостаточны для того, чтобы получить непосредственное познание о Боге: ум человеческий не может увидеть Бога, если он не будет наставлен Духом Святым. Знание о Боге может быть сообщено только Самим Богом: или через Святого Духа непосредственно человеческой душе, или через богопросвещенных мужей, которые открывают Его слова и откровения прочим людям, – и таким образом [Бог] вводит их в познание Самого Себя. Так как истинное познание о Боге может быть получено только через Откровение, то свидетелями и

поручителями веры христиан для Иустина служат прежде всего писатели Ветхого Завета – пророки, через которых Слово предвозвещало будущее (Apol. II, 10). Пророки – истинные философы; они одни знали и возвестили людям истину, несмотря ни на кого, не боясь, не увлекаясь славой; они говорили только то, что слышали и видели, будучи исполненными Духа Святого (Dial. 7). Слова пророков – слова Божии (Apol. I, 33), или Логоса (Apol. I, 36), или Святого Духа (Apol. I, 61). Поэтому совершенно невозможно, чтобы между свидетельствами пророков были какие-нибудь противоречия. На одно возражение Трифона Иустин отвечает, что он никогда не осмелится подумать, что писания пророков противоречат между собой. «Если же встретится место Писания, кажущееся таким, и представится как бы противоречащим другому, то вполне убежденный, что никакое место Писания не противоречит другому, я скорее признаю, что сам не понимаю смысла его, и постараюсь убедить то же самое думать и тех, которые допускают противоречия в Писании» (Dial. 65).

Наряду с пророческим словом выступает как не менее божественное слово апостолов: христиане веруют слову Божию, провещанному апостолами и предвозвещенному пророками (Dial. 119). Воспоминания (ἀπομνημονεύματα) апостолов читались в богослужебных собраниях (Apol. I, 67). Термином ἀπομνημονεύματα Иустин, очевидно, по вниманию к читателям не из христиан, обозначает Евангелия (Apol. I, 66: οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, α καλεῖται εὐαγγέλια – «апостолы в написанных ими воспоминаниях, которые называются Евангелиями»). Но он ясно дает понять, что в христианском словоупотреблении они назывались просто то εὐαγγέλιον, представляя как бы единое целое (Dial. 10: ἐν τῷ λεγόμενῳ εὐαγγελίῳ, Dial. 100: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Их [бого]вдохновенный характер и каноническое достоинство для Иустина было так же бесспорно, как и книг Ветхого Завета, и поэтому Мф. 17: 13 он вводит посредством формулы γέγραπται [написано] [(Dial. 49)]. Авторитет апостолов несколько не ниже авторитета пророков: апостолы суть уже в Ветхом Завете предвозвещенные и Иисусом Христом посланные проповедники

впервые Иисусом возвещенного нового Откровения. Этот авторитет их основывается на том, что их слово есть учение Божественного Логоса и воспроизводит изречения Христа в их подлинном виде. На такое свидетельство они уполномочены Самим вознесшимся Иисусом Христом и получили для этого силу, ниспосланную от вечного Священника Христа (Apol. I, 50; Dial. 42). Они проповедали учение Его и возвестили явление Его (Apol. I, 40; 49).

Вопрос о том, какие из писаний новозаветного канона знал Иустин, составляет предмет многочисленных исследований, в которых он решается различно. Наиболее основательным представляется исследование Th. Zahn'a ⁴⁵⁶, которое приводит к заключению, что Иустин знал наши канонические Евангелия, Деяния апостолов, послания ап. Павла (за исключением Послания к Филимону), Послание Иакова, 1-е и 2-е Петра и 1-е Иоанна, Апокалипсис. Иустин несомненно знал и апокрифическую письменность и, кажется, пользовался «Первоевангелием Иакова», может быть, «Евангелием Фомы» и Acta Pilati.

Учение св. Иустина о Боге. В исследованиях об учении Иустина настойчиво отмечается, что он в своих изречениях о Боге и Его отношении к миру и человеку ясно обнаруживает влияние на него понятий философии Платона, и из несовершенства его понятия о Боге выводят почти все отклонения от христианского учения, какие находят в произведениях Иустина. Иустин энергично утверждает трансцендентность Бога: Он, нерожденный (Dial. 127), неизреченный (ibidem), неизменяемый Владыка всего, не оставляет пространства, сущего выше неба (Dial. 60; 56); Он не имеет имени (Apol. I, 61). Во всех этих наименованиях, может быть, и было влияние философии Платона; точно так же, может быть, под ее влиянием он особенно оттеняет и трансцендентность Бога. Но, с другой стороны, и противоположность язычеству могла побудить Иустина особенно настаивать на возвышенности Бога и безымянности Его. Также и в «Диалоге» стремление доказать иудеям необходимость признавать наряду с Богом и Христа могло

побудить Его возможно резче выразить трансцендентность Бога, чтобы таким образом получить место для Христа. Поэтому трудно определить, какие влияния были более побудительными.

Однако если даже в этом пункте признать мысли Платона, то дальнейшие определения понятия о Боге показывают, что Иустин всецело христианизировал их и что, следовательно, в приведенных философских выражениях дано не все учение его о Боге. Именно, он учит о *личном* Боге. Бог для него не только первооснова бытия, принцип духовных и нравственных сил и законодательная власть, раздающая награды и наказания, но Он есть Личность, Которая вступает в определенные отношения к людям, заботится о них (Apol. I, 28), и именно о каждом в отдельности, а не только о целом мире, как думали философы (Dial. 1). Он слышит молитвы (cf. Dial. 7; 105). Уже это одно неопровержимо доказывает Его личное бытие. К этому необходимо присоединить места, где говорится о домостроительстве спасения в истории: Бог устанавливает жертвы, субботы и т. д. не потому, что Он нуждается в них, но чтобы обратить к Себе мысль и чувство иудеев (Dial. 22); по жестокосердию иудеев Он дает законы (Dial. 45); по Своему милосердию Он оставил некоторым семя для спасения, чтобы не весь род человеческий погиб (Dial. 55). Богутрожает иудеям, что Он призвет другие народы жить на Его святой горе (Dial. 136); промыслив Божием язычники удостоены наследования (Dial. 118; 130). Бог медлит [с] уничтожением мира, потому что еще некоторые обратятся ко Христу (Dial. 39; Apol. I, 28), потому что еще не исполнилось число праведных и добродетельных, которых Бог предуведал (Apol. I, 45).

В учении о Боге как *личном* Существе Иустин совершенно свободен от влияния философии Платона. Христианская мысль о Боге как личном является у Иустина тем более христианской, что он понимает Бога как *нравственную* Личность. Творение мира есть акт благодати Божией. Рядом с этим Иустин говорит о Боге как человеколюбивом, о Его благодати, праведности, милосердии, сострадании, милости и гневе (Apol. I, 6; 16; Dial. 23; 42; 47; 55; 96; 106; 107; 108; 136). Впрочем, если бы даже доказано было, что в учении о Боге Иустин стоит под влиянием

философии Платона, то и в таком случае из этого нельзя было бы делать решительных выводов относительно всей системы учения Иустина, так как, насколько можно судить на основании сохранившихся произведений, Иустин не создавал для себя такой системы, чтобы один пункт учения мог оказывать неотразимое влияние на все его учение в целом, тем более что Иустин не делает учения о Боге предметом специального умозрения и не ставит его во главе своего учения. Центральный пункт в его богословии занимает –

Учение о Лице Иисуса Христа и совершенном Им спасении людей. «Нас обвиняют, – говорит Иустин, – в безумии за то, что мы после неизменного и вечного Бога и Отца всего даем второе место (δευτέρων χώραν) распятому Человеку, а не знают заключающейся в этом тайны» (Apol. 1,13). О втором Лице Св. Троицы Иустин учит так: «Прежде всех тварей Бог родил из Себя Самого некоторую разумную Силу, Которая от Духа Святого называется также Славой Господа, то Сыном, то Премудростью, то Ангелом, то Богом, то Господом и Словом...⁴⁵⁷ Слово премудрости есть Бог, рожденный от Отца всего, Слово и Премудрость и Сила и Слава Родившего» (Dial. 61; cf. Apol. I, 32). Сын рожден от Отца «силой и волей Его, но не через отсечение [(οὐ κατα ἀποτομήν)], как будто разделилась сущность Отца, подобно всем прочим вещам, которые делятся и раздробляются, и не остаются теми же, какими были прежде разделения» (Dial. 128), но так, что Он носит в Себе существо Отца и имеет участие в единой, нераздельной Божественной природе.

Для уяснения образа рождения Иустин пользуется аналогией происхождения человеческого слова и огня от другого огня: «Произнося какое-либо слово, мы рождаем его, но не через отделение, так чтобы уменьшалось слово в нас, когда мы произносим его; подобным образом, мы видим, от огня происходит другой огонь, но так, что не уменьшается тот, от которого он возжен, а остается тем же, тогда как и возженный от него действительно существует и светит без уменьшения того, от которого возжен» (Dial. 61).

Явившийся на земле Иисус Христос есть воплощенный и вочеловечившийся Логос (ο Λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος: Apol. I, 5); в Нем Слово сделалось и телом, и разумом, и душой (κοί σῶμα καὶ λόγος καὶ ψυχή: Apol. II, 10). Иисус Христос, однако, родился не как все прочие люди – не от семени человеческого: силой Божией Он родился от Девы. Сила Божия, нашедши на Деву, осенила Ее и сделала то, что Она зачала, будучи Девой. Но под именем Духа Святого и Силы Вышнего, о Которой говорит ангел Деве Марии (Лк. 1: 35), Иустин понимает не третье, а второе Лицо: «Под именем Духа и Силы... должно разуметь не иное что, как Слово, Которое есть и перворожденный у Бога» (Apol. I, 33). Иустин в самых разнообразных выражениях в «Диалоге» и в первой апологии раскрывает, обосновывает и защищает учение о чудесном рождении Христа от Девы.

В «Диалоге» Иустин особенно настойчиво раскрывает учение о домирном бытии Христа, и, кажется, он первый употребляет о Нем термин προϋπάρχων [(«предсуществовать»: 48.1, 2, 3; 87.2)]. В трактовании этого учения о предсуществовании Христа, под которым он понимает Божественное бытие Христа прежде явления Его на земле в качестве человека, Иустин первый поставил это учение как богословскую проблему. Самое понятие Иустин нашел уже существующим в Церкви, но он первый построил доказательства его на основании ветхозаветных богоявлений, которые он изъяснял в смысле явления Христа.

Предсуществующий Христос есть Божественный Логос. И эта важнейшая глава богословия Иустина, т. е. учение о Логосе, постоянно привлекает к себе внимание исследователей, которые стремятся выяснить не только смысл его у Иустина, но главным образом его происхождение. Несомненно, что мысли о Логосе были распространены в современном Иустину образованном языческом обществе и у эллинизированных иудеев, принявших учение Филона Александрийского. Но Логос Иустина, по своему основному религиозному характеру, – библейского происхождения; источников этого учения естественнее всего искать в прологе Евангелия Иоанна. Иустин

не первый ввел его в учение о Христе. Изложенное в Священном Писании Откровение давало ему основной образ предсуществующего Логоса-Христа; христианское Предание также давало ему некоторые элементы для его учения о Логосе. Это христианское учение о Христе, Логосе, Сыне Божиим Иустин соединил с широко распространенной в его время идеей Логоса, взяв из последней подходящие элементы. Таким образом, у Иустина смешивается религиозное понимание Логоса с философским; но это не дает права ставить его в исключительную зависимость от греческого или александрийско-иудейского учения. Тем более что апологет нигде не делает даже малейшего указания на то, что он первый ввел учение о Логосе в христианское вероучение. Из способа изложения им этого учения и образа выражений получается впечатление, что он говорит о предмете, всем известном. Можно только сказать, что до него никто не пытался идею Логоса систематически соединить с церковной верой, никто не попытался в такой мере, как Иустин, установить логософическую идею, никто не делал христианской идеи Логоса столь важным пунктом своего мировоззрения и вместе с тем апологетической защиты христианского учения, по крайней мере, против язычников. Соединив понятие Логоса с понятием Христа как домирного Сына Божия, Иустин получил возможность уяснить и обосновать Его Божественную природу, оправдать поклонение Ему, чудесное рождение Его от Девы.

Необходимо, впрочем, оговориться, что, имея важное значение в системе Иустина, понятие Логоса, однако, не является основным в его богословии. В «Диалоге» имя «Логоса» не упоминается ⁴⁵⁸, и в апологиях Иустин исходит не из идеи Логоса, а из веры в Божественное достоинство Иисуса Христа и мессианский характер Его служения.

Логос, Сын Божий, от самого Своего рождения есть Христос. Его воплощение и Его искупительная смерть служат только обнаружением того, что заключалось в Его существе и призвании. Вера в Иисуса Христа как Посланника Божия является фундаментом новой христианской веры. Расставаясь с Трифоном и его товарищами, Иустин не может пожелать им

ничего высшего, как чтобы они познали, что через веру в Иисуса как Христа Божия всякий делается счастливым, и чтобы и они приняли эту веру (Dial. 142). Кто не признает Его как Мессию Божия, тот не знает и Божественной воли, и кто ненавидит и презирает Его, тот ненавидит и презирает и Пославшего Его (Dial. 136). Доказательство мессианского достоинства Иисуса занимает большое место в первой апологии и в «Диалоге с Трифоном», особенно в последнем. Воплотившийся Сын Божий, Божественное Слово, Христос явился новым Законодателем (Dial. 14), Который в Своем вочеловечении принес совершенное, точное и всем доступное познание Бога и истинной праведности. Через Него совершенным образом сделался известным всему человечеству новый закон с вечными и для всех имеющими значение установлениями (Dial. 11 sq.; cf. 67). Он открыл духовное существо Бога и истинный способ почитания Его, подает возможность обращения и прощение в крещении содеянных грехов, и безгрешно живущих вознаграждает в непреходящем бытии у Бога (Apol. I, 13–19). «Через Него Бог поражает змия и уподобившихся ему ангелов и человеков, и освобождает от смерти тех, которые раскаиваются в своих грехах и веруют в Него» (Dial. 100). Иустин говорит, что мы очищаемся «верой через кровь Христа, для того именно и умершего» (Dial. 13; cf. αἷμα σωτήριον [спасительная кровь]: Dial. 24). В сохраненном у Иринея отрывке из сочинения «Против Маркиона» Иустин говорит, что «от единого Бога, Который и сотворил сей мир и создал нас и все содержит и управляет, пришел к нам Единородный Сын (Его), возглавляя в Себе Свое создание (suum plasma in semetipsum recapitulans)», и что это именно дает твердое основание христианской вере (Adv. haer. IV, 6.2). Таким образом, Иустину не чужда была мысль о восстановлении через Христа разрушенного грехом богообщения. Этот отрывок дает возможность заключать, что в неапологетических произведениях Иустин вместо доказательства разумности и нравственной возвышенности христианства особенно выдвигал искупительные факты жизни Христа.

О третьем Лице Св. Троицы Иустин не излагает подробного учения, однако он ясно говорит, что христиане на третьем месте почитают пророческого Духа, Который говорил через пророков (Πνῦμά τε προφητικόν kv τρίτῃ τάξει: Arol. 1,13); также он говорит о крещении во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого (Arol. I, 61), и о молитвах хвалы и славы Отцу именем Сына и Духа Святого (Arol. I, 65).

Учение св. Иустина о демонах. В произведениях Иустина много места отведено учению о злых демонах (δαίμονες φαύλοι). По учению Иустина, Бог, сотворивший мир, вверил попечение о людях и о поднебесных созданным для этого ангелам (Arol. II, 5) и дал им, как и людям, свободную волю (Arol. II, 7; Dial. 88). Многие из этих ангелов – и во главе их змий, или сатана, или диавол (Arol. I, 28) – злоупотребили своей свободой, преступили установленный Богом порядок, унизились до общения с женщинами и родили сынов, так называемых демонов, обольстили людей к отпадению от Бога и посеяли между людьми убийства, войны, любодеяния, распутства и всякого рода зло (Arol. II, 5). {Следовательно, демоны были сыны падших ангелов, но часто именем демонов Иустин обнимает и отцов, и сыновей вместе.} Демоны явились виновниками языческого идолослужения. «Не рассуждая разумом об их действиях, будучи объаты страхом и не зная, что это были злые демоны, люди называли их богами и давали им такое имя, какое кто из демонов сам себе избрал» (Arol. I, 5; cf. II, 5). Они – действительные виновники преследования христиан. Как некогда они привели к осуждению на смерть Сократа, так и теперь они ненавидят, клеветуют и враждуют против христиан (Arol. I, 5; II, 1; 5; 6).

Эсхатологическое учение св. Иустина. Соделавшись человеком, Сын Божий претерпел страдание и бесчестие, но в конце времен Он опять придет в силе и славе, окруженный ангелами (Arol. I, 50 sqq.). В «Диалоге» Иустин подробно говорит о Втором пришествии Христа, обосновывая его ветхозаветными пророчествами. Цель Второго пришествия Христа – воскрешение мертвых, Суд и завершение всего. В то

время как в одних местах Иустин говорит о воскрешении мертвых вообще (Apol. I, 52; Dial. 117), в других местах он делает различие между воскрешением праведных, которое последует в начале тысячелетнего царства Христова на земле, и общим воскрешением в конце этого периода. Впрочем, Иустин сам указывает, что многие из христиан с чистым и благочестивым настроением не признают хилиастических чаяний (Dial. 80). Но сам он «и другие здравомыслящие во всем христиане» находили у пророков основание для верования, что будет и воскресение тела, и тысячелетие в Иерусалиме, который устроится, украсится и возвеличится, и верующие во всяком покое и радости будут владычествовать со Христом тысячу лет (Dial. 80–81). По окончании этого периода будет всеобщее воскресение – Бог совершит через Христа суд над всеми людьми, и каждый по заслугам (κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων [по достоинству дел]: Apol. I, 12; 44) получит или вечное блаженство, или вечное наказание. Души грешников будут преданы *вечному* мучению, а не в течение только тысячи лет, как учил Платон (Apol. I, 8).

Сведения о совершении таинства крещения и Евхаристии. В церковно-историческом и догматическом отношении особенно важное значение имеют заключительные главы первой апологии, в которых содержатся драгоценные сведения о совершении таинства крещения и Евхаристии; они составляют locus classicus [классическое место] во всех спорах относительно первоначальных форм древнецерковного культа. О совершении таинства крещения Иустин повествует следующее: «Кто убедится и поверит, что это учение и слова наши истинны, и обещается, что может жить сообразно с ним, тех учат, чтобы они с молитвой и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними. Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, т. е. они омываются тогда водой во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого... И мы получили от апостолов следующее основание для такого действия. Так как мы не знаем первого своего рождения и по

необходимости родились из влажного семени через взаимное сочетание родителей, и выросли в худых нравах и дурном образе жизни, то чтобы нам не оставаться чадами необходимости и неведения, но быть чадами свободы и знания и получить нам отпущение прежних грехов, в воде на хотящего возродиться и раскаявшегося во грехах призывается имя Отца всего и Владыки Бога, когда это одно имя произносит тот, кто ведет приемлющего омовение к купели... А омовение это называется просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это. И при имени Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и при имени Духа Святого, Который через пророков предвозвестил все, относящееся к Иисусу, омывается просвещаемый» (Apol. I, 61).

Но особенно примечательно по своей ясности сообщение о совершении таинства Евхаристии и о воскресном богослужении. Иустин пишет: «После того как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном и о всех других повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познав истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братий приносятся хлеб и чаша воды и вина: он, взяв это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: аминь. Аминь – еврейское слово – значит: да будет. После благодарения предстоятеля и возглашения всего народа так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют. Пища эта называется у нас Евхаристией, и никому другому не дозволяется участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением в оставление грехов и в возрождение, и живет так, как предал

Христос. Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье; но как [Иисус] ⁴⁵⁹ Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершенно благодарение через молитву слова Его и от которой через уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть – как мы научены – Плоть и Кровь Того воплотившегося Иисуса. Ибо апостолы в написанных ими воспоминаниях, которые называются Евангелиями, предали, что им так было заповедано: Иисус взял хлеб и благодарил и сказал: «Это делайте в Мое воспоминание – это есть Тело Мое»; подобным ' образом Он взял чашу и благодарил и сказал: «Это есть Кровь Моя», и им одним сообщил это» (Apol. I, 65–66).

Воскресные богослужебные собрания, по описанию Иустина, происходили так: «В день солнца, – говорит он, – бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам, и читаются, сколько позволяет время, воспоминания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда, как я выше сказал, приносится хлеб и вино и вода, и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом – аминь, и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над которыми совершенно благодарение, а к не бывшим они посылаются через диакона». «В день же солнца, – поясняет Иустин, – мы все вообще делаем собрание потому, что это есть первый день, в который Бог, изменив мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых» (Apol. I, 67).

Это краткое изложение основных положений учения св. Иустина показывает, что он – не только действительный христианин, но и совершенно христианский богослов. Что первый богослов делал ошибки, это вполне понятно; но первый богослов заслуживает нашего всецелого удивления, если мы

видим, с какой энергией духа он касается почти всех богословских проблем и как с не меньшей осторожностью и проницательностью он входит в разрешение их. Его богословие сохраняет свой вселенский характер тем, что великим, господствующим над всем средоточием его является Христос. Личность Христа есть вопрос христианства всех времен; личностью Христа начинается богословский процесс и в Иустине. Он со всей решительностью и энергией утверждает Божественную славу Христа против иудеев и язычников. Для него крест есть знамение силы и победы Его Господа. Эту жизненную силу он видит в новом творении среди покоренного демонскими силами мира, в расцветающей по всей вселенной Церкви Божией. Он уверенно обнимает своим взором великие пути и дела Божии во все времена, живет и движется с полнейшей убежденностью в фактах спасения и среди скорбей и тягостей преследования с непоколебимой надеждой взирает на вечную победу и торжество Христа, превознесенного над всеми враждебными силами. Бог, в Которого он верует и исповедует, есть не «олицетворенная субстанция», но Бог Ветхого и Нового Завета, Бог чудес и Откровения, Бог спасения и благодати. Творение, искупление и восстановление всего Иустин понимает в истинно христианском и библейском духе. Словом, он – член Церкви и разделяет ее веру. В своем богословии он примыкает к вере Церкви и ей служит. При всей ревности и усердии, с какими он защищает эту веру как против открытых врагов, так и против тех, которые прикрываются именем христиан, чтобы под его покровом проводить внехристианские и антихристианские воззрения, он однако сохраняет большую снисходительность к слабым членам, даже к тем, которые еще привержены к закону Моисееву, но прониклись верой в домирное богосыновство Христа. Что жило в Иустине и что он свидетельствовал словом, то он запечатлел своей смертью. В своих последних словах перед судом он обнимает все христианство и все свое богословие. Он исповедует единого Бога, Творца всего, и Сына Божия, Учителя истины и Вестника спасения. Он не хочет ничего более, как пострадать за Него, чтобы радостным явиться перед Его судом.

Сведения о жизни Татиана

Во время своих странствований, и в особенности в Риме, Иустин имел многих слушателей и учеников; из последних известия древности называют по имени только одного – Татиана, но и этот не отразил в себе благородного духа учителя. Сходство между учителем и учеником заключается только в том, что оба они прошли длинный путь искания, пока обрели в христианстве истинную философию, и затем устно и письменно защищали эту философию. Но трудно представить большую противоположность характеров, чем та, какая была между симпатичным и рассудительным философом и пылким и угрюмым аскетом. Татиан, подобно Тертуллиану, изменил свои убеждения, не изменяя темперамента. Как в том, так и в другом природа слишком сильно давала знать о себе рядом с благодатью. В обоих случаях в известной степени имела значение национальность.

О жизни и деятельности Татиана мы имеем только отрывочные сведения, и те основываются главным образом на словах самого Татиана. В конце своей апологии он так определяет все течение своей жизни: «Последователь варварской (т. е. христианской) философии, уроженец ассирийской земли (*γεννηθεὶς ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῇ*), воспитанный первоначально в эллинских науках [(та *ὑμέτερα*)], а затем в том учении, которое теперь исповедую» (сар. 42). Ассирией на современном Татиану языке называлась страна, ограниченная на западе Тигром, и на востоке – Мидией, на всем протяжении от армянских гор и до Ктезифона. Здесь была родина Татиана. Если некоторые писатели называют его сирийцем (Климент Александрийский – о *Σύρος*: Strom. III, 12.81; Епифаний – *Σύρος τὸ γένος*: Haer. XLVI, 1; Феодорит Кирский – о *Σύρος*: Haeret. fab. comp. 1,20), то это не только не противоречит указанию Татиана, но подтверждает и разъясняет его: по национальности и по языку он был сириец, рожденный в Ассирии, которой, согласно с обычным у софистов его времени словоупотреблением, не приходится искать непременно за

Тигром. Попытка доказать, что Татиан был по происхождению грек ⁴⁶¹, не может быть признана убедительной!, так как неизвестно, чтобы около того времени родившиеся или проживавшие в Сирии греки назывались сирийцами; ничего не доказывает и греческое имя, которое было употребительным среди сирийцев}. При некотором внимании к особенностям апологии Татиана легко убедиться, что она не могла быть написана греком; на это указывает уже интенсивная ненависть против всего греческого, не ограничивающаяся только языческой религией и философией. Татиан не только представляет себя, – с энергией, как никто другой прежде него и после него, – приверженцем «варварской философии», почитателем иудейских и вместе с тем «варварских писаний», и всех христиан – подданными «варварского законодательства», но с самого начала противопоставляет себя эллинам как одного из варваров, и именно в такой связи, где речь идет собственно о языке и выражающейся в нем национальности (Orat. ad Graecos 1; 26; 30). Греческий язык, над которым он смеется не меньше, чем и над греческой философией и мифологией, не может быть его родным языком; и в осмеянии им всего эллинского можно видеть отчасти проявление непреодолимой расовой ненависти.

Некоторые выражения в апологии могут указывать на происхождение Татиана от знатных и состоятельных родителей, чем для него открывалась возможность сделать военную или политическую карьеру; так, он говорит: «Не хочу царствовать, не желаю быть богатым, *отказываюсь от военачальства*, ненавижу любодееяние, не замышляю плавать на корабле ради ненасытной жадности, не вступаю в борьбу для получения венцов, – я свободен от безумного честолюбия» (сар. 11). Если это так, то понятно, что Татиан с ранней юности мог получить широкое эллинское образование, так как знакомство с греческой наукой и культурой тем легче было доступно ему, что сирийская область доходила до Антиохии – блестящего центра греческого образования на Востоке. Но беспокойный и пытливый ум его не нашел здесь удовлетворения, и он сделал то, что делали многие прежде него и после него: он отправился путешествовать в греко-римские страны, чтобы восполнить свои

прежние познания в изучении риторики, философии, истории: «Я путешествовал, – говорит он, – по многим странам, сам занимался в качестве софиста вашими (эллинскими) науками, изучал искусства и различные изобретения» (сар. 35); он утверждает, что был посвящен в мистерии и исследовал различные виды богочтения (сар. 29). Наконец, он пришел в Рим, где оставался долгое время. Как философ и, может быть, как писатель он пользовался известностью в образованном греко-римском обществе; по крайней мере, он смело говорит эллинам: «Я отказался от вашей мудрости, хотя весьма славился в ней» (*καὶ δὲ πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ*; сар. 1). Греко-римская мудрость не удовлетворила его, а безнравственность языческого мира прямо отталкивала. По собственным словам Татиана, отвращение к языческим культам привело его к размышлению над религиозной проблемой. Он был в большом затруднении: «Я углубился в самого себя и исследовал, каким образом могу найти истину» (сар. 29). Такое состояние могло привести его к безотрадному скептицизму, если бы в этот критический момент не явилось спасение оттуда, откуда он, может быть, меньше всего ожидал его: «В то время как ум мой рассматривал все лучшее, я напал на одни книги варварские, которые древнее эллинских учений и столь божественны, что не могут быть сравниваемы с их заблуждениями; и я поверил этим книгам по простоте их речи, бызыскуственности писателей, удобопонятности объяснения всего творения, предведению будущего, превосходству нравственных предписаний и, наконец, по учению о едином Властелине над всем. Итак, душа моя, вразумленная Богом, поняла, что одни книги влекут за собой осуждение, а другие разрушают рабство, находящееся в мире, освобождают нас от многих начальников и бесчисленных тиранов ⁴⁶² и дают нам то, чего – не скажу, чтобы [мы] не получили прежде, но что получив, не сохранили [по заблуждению] ⁴⁶³. Будучи просвещен познанием их, я решил отвергнуть языческие заблуждения как детские бредни» (сар. 29–30 ¹). Это были книги Ветхого Завета. Живой ум Татиана сразу же постиг громадную разницу между этой литературой и той, с которой он раньше был знаком. Его

критическая мысль была восхищена их простотой и естественной правдивостью и пленена их глубоким содержанием. Он изучил их и обратился к христианству. С этого времени Писание сделалось его главным руководителем; на основании его он пытался впоследствии доказать и свои заблуждения.

Это сообщение Татиана о своем обращении не исключает того естественного предположения, что с христианами, и отчасти с христианским учением, он был знаком и раньше, и что их высоконравственная жизнь, их целомудрие и мужество перед лицом смерти исполняли его уважением и изумлением перед новой религией (ср. сар. 32–33). Татиан не говорит ничего о каком-нибудь христианском миссионере, который помог ему выйти на истинный путь, – как будто он сам пришел к познанию суежности греко-римской культуры и языческой религии: «Я не стараюсь... – говорит он, – подтверждать свои мысли чужими мнениями, но излагаю то, что сам видел и узнал» (сар. 35). Но такая помощь несомненно была, только мы не знаем, в какой мере и в какой момент внутренней борьбы Татиана она была подана ему. Ириней называет его слушателем Иустина (*ακροατής*: Adv. haer. I, 28.1), а Евсевий – учеником (*μαθητής*: Hist. eccl. IV, 29.1; ср. Eriphan., Haer. XLVI, 1). Речь может быть только о научении в христианстве. Сам Татиан в своей апологии свидетельствует о своем высоком уважении к Иустину, когда называет его достойным величайшего удивления (ο θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος: сар. 18). Так как Иустин имел школу в Риме, то можно думать, что и обращение Татиана в христианство последовало в Риме.

Разрыв Татиана с язычеством был полный и окончательный: «Я распростился и с римским высокомерием, и с холодным афинским красноречием, с различными учениями и принял нашу варварскую философию» (сар. 35). Воспоминания о язычестве и языческой культуре исполнены горечи и отвращения: оно сделалось для него олицетворением противоречий, лжи и безнравственности.

Что касается хронологических данных относительно времени рождения и обращения Татиана, то они не могут быть

установлены с точностью. В 19 главе Татиан пишет: «Крескент... – презритель смерти так боялся ее, что старался причинить смерть, как зло, Иустину, а также и мне, за то, что он, проповедуя истину, обличал философов в сластолюбии и лжи». Сопоставление этих слов со второй апологией Иустина (Apol. II, 3) показывает, что во время прений Иустина с Крескентом Татиан стоял в близких отношениях к Иустину и принимал, вероятно, деятельное участие в этих спорах, почему Крескент свое озлобление и козни против Иустина распространял и на Татиана. Но, как сказано было, вопрос о времени происхождения второй апологии не может быть установлен с точностью, не допускающей колебаний. Если взять весь период, в какой, по различным мнениям, могла быть написана вторая апология Иустина, то общение Татиана с Иустином должно падать приблизительно на время от 152 до 165 г. Когда Татиан прибыл в Рим, он был в полной силе своего таланта и имел, по всей вероятности, не менее тридцати лет. Отсюда можно предполагать, что он родился приблизительно около 120–130 гг., причем больше оснований приближать время рождения к 120 г.; следовательно, он был моложе Иустина лет на 10–15, – это вполне согласуется с их взаимными отношениями учителя и ученика. В Риме, как сказано, Татиан оставался довольно продолжительное время. Это было время, когда христианские философы конкурировали с греческими софистами, и Татиан, подобно Иустину, открыл собственную христианскую школу в Риме; но нельзя определить, было ли это при жизни Иустина, или только после его смерти. Более вероятно, что при жизни Иустина он был его сотрудником, «находился вместе с ним», как говорит Иринеи (Adv. haer. I, 28.1). Учеником его в Риме был малоазиец Родон, противогностический писатель (Euseb., Hist. eccl. V, 13.1–8); это было, очевидно, после мученической кончины Иустина, так как иначе трудно понять, почему он не был учеником самого Иустина, учителя Татиана.

Татиан не остался до конца жизни верным учению православной Церкви. Говоря об энкратитах, Иринеи пишет: «Они отрицают также спасение первозданного человека; это мнение, впрочем, было изобретено у них недавно. Первый ввел

эту хулу Татиан, который, быв слушателем Иустина, пока находился вместе с ним, ничего такого не высказывал, но после его мученичества отпал от Церкви и, возбужденный мыслью быть учителем, как превосходнейший перед другими, составил свой собственный образ учения. Он баснословил, подобно валентинианам, о каких-то невидимых зонах, подобно Маркиону и Сатурнину объявлял брак растлением и блудом, и сам от себя отрицал спасение Адама» (*Adv. haer.* I, 28.1). Евсевий и Епифаний называют его основателем секты энкратитов и повторяют отчасти свидетельство о нем Иринея (*Euseb., Hist. eccl.* IV, 28–29; *Eriphan., Haer.* XLVI–XLVII). Примечательно, сам Иринея не характеризует его ни как главу секты, ни как приверженца другой какой-нибудь сектантской партии, и называет его смесью всех еретиков (*connexio omnium haereticorum*). Единственным учением, в котором он был оригинальным и имел последователей, по словам Иринея, было отрицание спасения Адама. «Ложно говорят все, – пишет Иринея, – которые отрицают спасение его (Адама), сами себя устраняя навсегда от жизни, потому что не веруют, что погибшая овца обретена. Если она не обретена, то весь род человеческий пребывает еще в состоянии гибели. Поэтому тот лжец, кто первый ввел эту мысль или, скорее, это невежество и слепоту, – Татиан, сделавшийся смесью всех еретиков, как я показал, а это он сам от себя измыслил, чтобы, вводя нечто новое против других и говоря вздор, приобрести себе слушателей, лишенных веры, желая почитаться учителем» (*Adv. haer.* III, 23.8). Далее Иринея говорит о последователях Татиана, которые спорят об Адаме, как будто они много выиграют от того, если Адам не спасется (*ibidem*). {Прежде существовавшие энкратиты приняли это учение Татиана, но именно только это, а не всю вообще его эклектическую систему. С другой стороны, и Татиан с этими энкратитами так же мало может быть поставлен во внешнюю историческую связь, как и с валентинианами. Климент Александрийский ясно отличает его от тех еретиков, с которыми он сопоставляет его (*Strom.* III, [12.]79–90; I, [21.] 101), и, по-видимому, ничего не знает о собственной партии Татиана. Ориген говорит о нем так, как будто некоторые из его

превратных толкований Священного Писания и учений, которые он распространял как писатель, были усвоены некоторыми лицами, и именно такими, которые оставались в Церкви и которых Ориген мог близко знать (De oratione 24).

Как неправомыслящий, но совершенно изолированный от всяких других еретических партий, и без всякого намека на существование происходящей от него секты, он упоминается у Ипполита и Псевдо-Тертуллиана (Hippol., Refut. VIII, 16; X, 18; Ps.-Tertull., Libellus adv. omnes haereses 20 ⁴⁶⁴). Евсевий первый делает его *ἀρχηγὸς τῶν ἐγκρατῶν* [основателем энкратитов] (Hist. eccl. IV, 28–29), но с достойной внимания прибавкой: *λόγος ἔχει* [как говорят]. Но если иметь в виду, что ц сирийское предание ничего не знает о Татиане как об основателе еретического общества и сохранило воспоминание о нем только как об ученике Иустина и авторе составленного им свода четырех Евангелий, то ересеологические конструкции относительно него, начинающиеся с Евсевия, необходимо признать лишенными исторического содержания. С другой стороны несомненно, что} Татиан «отпал от Церкви» (*ἀποστάς τῆς ἐκκλησίας*), как свидетельствует Ириней (Adv. haer. I, 28.1); разрыв был формальный ⁴⁶⁵ и полный, – иного толкования слова Ириней не допускают. Но в настоящее время мы лишены возможности определить, в чем, собственно, лежал корень заблуждения Татиана. Ириней свидетельствует, что этот разрыв с Церковью произошел только после мученической кончины Иустина, так как, находясь вместе с ним, Татиан «не высказывал ничего такого», т. е. еретического. Конечно, отпадение подготавливалось постепенно, и если допустить, что начало внутреннего брожения падает только на время после мученичества Иустина (ок. 165 г.), тогда нет основания сомневаться в относительной точности свидетельства Евсевия, что расцвет деятельности Татиана в качестве еретика относится к 12 году царствования Марка Аврелия (Chron. ad an. Abrah. 2188; у Иеронима ⁴⁶⁶ точнее: *Tatianus haereticus agnoscitur* [Татиан признан еретиком]), т. е. к 172–173 гг. Епифаний (Haer. XLVI, 1) полагает этот факт в 12 году царствования Антонина Пия (*τὸ δὲ αὐτοῦ διδασκαλεῖον προεστῆσατο ἀπ' ἀρχῆς μὲν ἐν τῇ*

Μέση τῶν ποταμῶν [ὥς] περί τδ ιβ' ετος Ἀντωνίνου του εὐσεβοῦς Καίσαρος ἐπικληθέντος [свою школу он сначала основал в Междуречьи, около 12 года (царствования) Антонина Кесаря, прозванного Благочестивым)]. Упоминание об Антонине, конечно, ошибочно, но ввиду свидетельства «Хроники» позволительно думать, что цифра для обозначения года указана точно, если исправить ошибку относительно царствования и отнести в действительности к Марку Аврелию. Епифаний, поместивший смерть Иустина при Адриане [(ibidem)], допустил и вторую ошибку такого же рода. Епифаний обозначает собственно время основания Татианом еретической школы (*διδασκαλειον*) в Месопотамии.

Где произошло отпадение Татиана от Церкви – в Риме, или уже на Востоке, куда он удалился потом, – мы не знаем. Большой частью полагают, что это случилось в Риме, и этим объясняют, почему он оставил столицу империи, но можно думать, что его вынудило к удалению из Рима подозрительное отношение к нему, и он ушел, не доводя своих разногласий с представителями римской Церкви до формального столкновения. Местом последующей деятельности Татиана, по свидетельству Епифания, был Восток – Месопотамия, вероятно Эдесса. Следовательно, он удалился на родину, где надеялся найти более благоприятные для себя условия. Здесь он основал школу, которая потом нашла приверженцев в сирийской Антиохии, даже в Киликии и особенно в Писидии. Можно думать, что на Востоке же он и окончил свою жизнь, но неизвестно, когда и где.

Литературная деятельность Татиана. «Речь к эллинам»

Евсевий говорит, что «Татиан оставил значительное число сочинений, но из них особенно и многими приводится его [знаменитое] сочинение «Против эллинов», в котором он, упомянув о временах древних, доказывает, что Моисей и еврейские пророки древнее всех знаменитых мужей эллинских. Это сочинение, кажется, лучше и полезнее всех его сочинений» (Hist. eccl. IV, 29.7). Это последнее произведение Татиана, восхваляемое Евсевием, и является, собственно, единственным источником для суждения о литературной деятельности Татиана. Сохранением этого произведения мы обязаны известному кодексу Арефы 914 г. (Cod. Parisinus 451); но листы этого сборника произведений апологетов, заключающие апологию Татиана, в XII–XIV в. были вырваны, и в настоящее время «Речь к эллинам» (Λόγος πρὸς «Ελληνας, Oratio ad Graecos) известна из трех списков этого кодекса XI и XII в.: Cod. Marcianus, Cod. Mutinensis и Cod. Parisinus 174. Текст во многих местах испорчен, и этим значительно усиливается темнота речи, и без того неясной.

Произведение состоит из 42 глав и начинается ex abrupto энергичным обращением к язычникам: «Не будьте, эллины, враждебно расположены к варварам и не питайте ненависти к их учениям» (сар. 1). Под «варварами» Татиан понимает христиан; христианское нравственное учение он называет «варварским законодательством» (сар. 12), библейские писания называет «варварскими писаниями» (сар. 29), христианство вообще называет «варварской мудростью» и «варварской философией» (сар. 31; 35 et al.).

Вступление (сар. 1–3) имеет в виду рассеять предубеждения греков против христианства и показать убожество языческих философов и несамостоятельность греческой культуры. Греки не имеют никакого основания хвалиться славным наследием наук и искусств; напротив, они должны быть скромными, так как прекраснейшее и наилучшее,

что они имеют, – письменность и математику, поэзию и пение, пластику и музыку – они заимствовали от варваров и часто постыдно злоупотребляли ими: «Красноречие вы употребляете на неправду и клевету, за деньги продаете свободу вашего слова и часто, что ныне признаете справедливым, то в другое время представляете злом; поэзия служит у вас к тому, чтобы изображать битвы, любовные похождения богов и растленность души» (сар. 1). Философы – тщеславные люди. Диоген хвастался воздержанием и умер от неумеренности в еде; Платон был продан Дионисием Сиракузским за обжорство; Аристотель неразумно ставил пределы Божественному провидению и полагал счастье человека в красоте, богатстве, телесном здоровье и знатности происхождения, показал себя плохим педагогом, льстя юному Александру. Указав отрицательные черты в учении и жизни Гераклита, Зенона, Эмпедокла, Ферекида, Пифагора, Платона, Кратеса, Татиан делает такой вывод: «Посему не должны привлекать вас торжественные собрания философов, которые вовсе не философы, которые противоречат сами себе и болтают, что каждому придет на ум. Много [и] у них распрей; один другого ненавидит, спорят между собой во мнениях, и по своему тщеславию избирают себе высшие места» (сар. 2–3 [цит.: 3.3]).

Дальнейшие главы апологии по своему содержанию обычно разделяются на две части (сар. 4–30 и сар. 31–41); на такое деление, по-видимому, указывает и сам автор, когда о библейских книгах говорит, что они древнее эллинских учений и столь божественны, что не могут быть сравниваемы с их заблуждениями (сар. 29). Именно оба эти свойства, по мнению Татиана, составляют отличительные признаки христианской религии, и соответственно с этим он приводит в пользу христианства двоякого рода доказательства: возвышенное учение его и древность.

В первой части Татиан дает краткий очерк христианского учения, говорит об отношении Бога и Логоса, о воскресении, творении, об ангелах, с резкой критикой языческого учения о Боге и нравственного состояния языческого мира, и опровергает несправедливые нападки на христианство. Эллина не имеют

никаких оснований возбуждать против христиан государственные власти и ненавидеть их как самых преступных людей. Они исполняют все гражданские повинности самым добросовестным образом, уплачивают кесарю подати и оказывают повиновение, пока он не притязает на почитание, какое приличествует одному Богу. «Если мне велят отречься от Бога, в этом только не послушаюсь и скорее умру, чем покажу себя лжецом и неблагодарным» (сар. 4). Вслед за этим Татиан переходит к изложению христианского учения о Боге и мире, о грехопадении и искуплении, и одновременно с этим подвергает критической оценке соответствующие заблуждения эллинов, и особенно осмеивает языческих богов, которые смотрят на единоборцев и каждый покровительствует своему, женятся, растлевают отроков, совершают любодеяния, смеются, сердятся, убегают, получают раны (сар. 8). «Послушайтесь меня, эллины, и не объясняйте иносказательно ни басен, ни богов ваших; допустив это, вы уничтожите своих богов. Ваши боги или нечестивы, если они таковы, какими представляете их, или, если обратить их в естественные явления (посредством аллегорического истолкования), они уже не то, что вы говорите» (сар. 21). Изложив основные черты христианского нравоучения, он беспощадным образом выставляет пустоту и нравственную испорченность язычества (сар. 22–24). «Я отверг [и] ваши законоположения, – говорит Татиан. – Должен быть один и общий для всех образ жизни; а теперь, сколько городов, столько законодательств, так что одни почитают гнусным то, что по мнению других прекрасно. Так, эллины признают незаконным брачное сожитие с матерью, а у персидских магов это почитается прекрасным установлением; педерастия осуждается варварами, но она пользуется особым преимуществом у римлян, которые стараются собирать стада мальчиков наподобие коней пасущихся» (сар. 28). Эту часть Татиан заканчивает убеждением не порицать лучших себя, и если кто называется варваром, не находить в этом повода к презрению (сар. 30).

Вторая часть (сар. 31–41) представляет доказательства, что христианская философия древнее эллинских учений.

«Пределами у нас будут, – говорит Татиан, – Моисей и Гомер, потому что они оба жили в древнейшие времена; последний древнее всех поэтов и историков, а первый – родоначальник всей мудрости у варваров. Итак, возьмем их для сравнения, и мы найдем, что наше учение древнее не только образованности эллинов, но и самого изобретения письмен» (сар. 31). Если Гомер, певец Троянской войны, обозначает начало греческой культуры, то Моисей жил не менее как за 400 лет до Троянской войны [(сар. 39)]. Если же греки хотят указать на время до Гомера, то Моисей жил раньше и древних героев, и древнейших писателей. «А так как он древнее по времени, то ему должно верить более, нежели эллинам, которые, не признавая того, заимствовали у него учение; ибо многие из их софистов, по своему любопытству познакомившись с писаниями Моисея и подобных ему философов, старались переделать их учение, во-первых, для того, чтобы думали, что они говорят что-нибудь свое, во-вторых, для того, чтобы то, чего они не понимали, прикрыть вымышленной словесной оболочкой, придавая истине вид басни» (сар. 40). Эти хронологические вычисления высоко ценились Климентом Александрийским (Strom. I, 21 ^{.101–102}), Ориген называл их «высокоучеными» (Contra Celsum I, 16), а Евсевий делает выписки из них (сар. 31 – Praeparatio Evangelica X, 11.1–5; сар. 36–42 – ibidem X, 11.6–35). Рука об руку с положительными доказательствами и здесь, как и в первой части, идет полемика против язычества, которая как бы невольно возвращает автора к мысли о нравственной чистоте христиан и безупречности строя их жизни и взаимных отношений. «У нас нет, – говорит он, – пустого стремления к славе, ни разногласия во мнениях. Мы отделились от общепринятого и земного учения, мы повинемся заповедям Божиим, следуем закону Отца нетления и отвергли мнения человеческие; не одни богатые у нас философствуют, но и бедные даром пользуются учением; ибо все, что исходит от Бога, так высоко, что нельзя заплатить за него дарами мирскими. Мы допускаем всех, кто хочет слушать, будет ли он старик или юноша, и всякому вообще возрасту у нас воздается честь; впрочем, распутство от нас далеко. И мы не лжем, говоря

это. Прекрасно было бы, если бы преклонилось ваше упорство в неверии; но если и не будет этого, все-таки наша вера останется твердой, опираясь на Божиим свидетельстве» (сар. 32). В заключение Татиан говорит: «Я, наконец, узнал Бога и Его творение и готов предстать перед вами для исследования учения, и не изменю своим убеждениям относительно Бога» (сар. 42).

Произведение Татиана *Oratio ad Graecos*, вследствие отсутствия точных данных относительно жизни и деятельности автора, вызывает много вопросов, для разрешения которых мы не располагаем достаточным материалом. Прежде всего, ставится вопрос о том, не была ли апология Татиана в собственном смысле речью, обращенной к языческому обществу. В последнее время настойчиво выдвинуто с соответствующим обоснованием мнение, что *Oratio* была действительная речь, произнесенная Татианом в 172–173 гг. в Эдессе или Антиохии при открытии им школы на Востоке после удаления из Рима ⁴⁶⁷. Эта мысль, не так отчетливо и без обоснования в подробностях, была высказана еще в XVII в. (Tillemont), но по серьезным мотивам была отвергнута; теперь же выдвинута вновь. Татиан был софистом, прежде чем сделаться христианином, – об этом он сам говорит (сар. 35: σοφιστὺσας τὰ ὑμέτροι). Софистика II в. характеризуется прежде всего тем, что софисты были больше ораторами, чем писателями. Некоторые из них не довольствовались мимолетным успехом красноречия, тщательно обрабатывали свои произведения для опубликования, но тем не менее составляли их собственно для публичного чтения, что и сказывалось на каждой странице их труда. Поэтому а priori представляется довольно вероятным, что такой софист, как Татиан, мог сохранить привычку пропагандировать свои идеи больше словом, чем посредством письменной композиции. Новейший защитник рассматриваемого взгляда на апологию Татиана – R. C. Kukul'a тщательно собрал тексты произведения, в которых автор непосредственно обращается к эллинам и которые, по его мнению, обязывают признать, что Татиан произносил его, прямо обращаясь к своим слушателям, с

которыми он вел беседу ⁴⁶⁸ . Рассмотрим ближе эти доказательства.

Татиан действительно в Риме или потом на Востоке был διδάσκαλος и имел διδασκαλεῖον – школу. Но в какой мере можно допускать, что эта школа была открыта для нехристианской публики? Что влияние ее распространялось и вне христианского общества, что язычники с предубеждением относились к тому, чему учили эти учителя нового учения, «варварского учения», как говорит Татиан, или «истинной философии», как сказал бы Иустин, – это бесспорно: прения с Крескентом – более чем достаточное доказательство для этого. Эти споры, без сомнения, не ограничивались письменной полемикой, – они предполагают, что Иустин и Крескент находились в присутствии один другого, в некоторого рода полемической беседе (Apol. II, 3: αἱ κοινωνίαι τῶν λόγων). Но если легко допустить, что эти прения между двумя представителями разных школ могли происходить перед публикой, состоящей из учеников и друзей того и другого, то можно ли на основании этого предположить, что в половине II в. такая речь, как апология Татиана, была произнесена перед аудиторией противников? Школа Иустина в Риме, очевидно, предназначена была преимущественно для христиан, хотя она, естественно, была открыта и для тех, которые, будучи мучимы таким же беспокойством, которое привело Иустина к христианству, приходили посмотреть, не найдут ли здесь того, чего напрасно всюду искали (ср. ответ Иустина Рустику на вопрос, где собираются его ученики ⁴⁶⁹). Можно представить, что и Татиан на Востоке группировал вокруг себя слушателей, главное ядро которых составляли христиане; нельзя сомневаться и в том, что первоначальная группа могла увеличиваться посредством новых приобретений среди язычников. Но можно ли допустить, что Татиан в начале своей учительской деятельности созвал языческую публику в торжественное собрание, подобное тем, какие он иногда собирал, будучи еще софистом? В эпоху Антонинов, когда к христианству относились с большим недоверием и направляли против него довольно суровое законодательство, это кажется весьма сомнительным. Произносить же такую речь, как апология

Татиана, перед христианской аудиторией, при открытии христианской школы, хотя бы и с миссионерским характером, не было никаких оснований. Что касается выражений апологии, будто бы доказывающих, что она действительно произнесена была перед теми, кого должна была обличать, то и этого рода доказательство не может быть признано убедительным, так как не устранена возможность, что они были простыми ораторскими формулами. Эти формулы не представляли собой ничего необычного в то время, когда всякое литературное произведение испытывало на себе влияние софистики и риторики, когда писанное слово почти не отличалось по тону от настоящей речи; тем менее они могут казаться удивительными в апологетическом произведении.

С другой стороны, нельзя не заметить, что некоторые места *Oratio* довольно ясно указывают на то, что сам Татиан не смотрел на свое произведение как на речь. Он говорит, что хочет изложить письменно (*τούτων καί την ἀναγραφὴν συντάσσοις βούλομαι*) то, о чем сам узнал (ср. 35), и далее: «Я начал было писать (*γράφειν μὲν ἀρχάμονος*), каким образом она (варварская философия) древнее ваших учреждений» (*ibidem*). На это же может указывать и выражение в конце апологии: «Вот что, эллины, я изложил для вас» (*ταῦτα ὑμῖν, ὦ ἄνδρες Ἕλληνας... συνέταξα* [ср. 42]). Наконец, необходимо указать и на то, что Иустин несомненно писал свои апологии, а не произносил их лично в присутствии императоров, и, однако, личные обращения к ним рассеяны по всем главам обеих апологий.

Возможно еще одно предположение, именно – что Татиан, путешествуя из Рима на Восток, был в собственной Греции и, как в то время, когда он был софистом, переходя из города в город, произносил одну и ту же речь, наперед тщательно приготовленную; этим можно было бы объяснить употребляемое автором обращение *ἄνδρες Ἕλληνας*. Но весьма трудно допустить, чтобы софистхристианин мог в эпоху Антонинов совершать такое путешествие. Поэтому остается непоколебленным прежнее, принятое в науке, мнение, что апология Татиана по первоначальному назначению была

письменным произведением, обращенным к греческому обществу в защиту христианской веры.

Место и время написания апологии Татиана

Где пребывал Татиан, когда им составлена была апология? На этот вопрос трудно ответить даже приблизительно; во всяком случае можно считать доказанным, что в это время он жил не в Риме. Об этом можно заключать из слов самого Татиана. Он пишет (сар. 35): «То, что мной изложено, я узнал не от других: я путешествовал по многим странам, сам занимался в качестве софиста вашими науками, изучал искусства и различные изобретения, а в последнее время проживал в городе римлян и сам видел различные статуи, вами перенесенные к ним» (*ἔσχατον δε τη Ῥωμαίων ἐνδιατρίψας πόλι καὶ τάς ἀφ' ὑμῶν ὡς αὐτοὺς ἀνακομισθεῖσας ἀνδριάντων ποικιλίας καταμαθών*), – причастие аориста *ἐνδιατρίψας* указывает, как и другие предшествующие глаголы, поставленные в причастной форме, на событие из прошлой жизни его, а термин *ἔσχατον* можно понимать только в том смысле, что Рим он оставил совсем недавно, или, по крайней мере, что в этом промежутке он нигде надолго не останавливался; на то же указывает и причастие *καταμαθών*, и способ противоположения эллинов – *ἀφ' ὑμῶν* и римлян – *ὡς αὐτοὺς*. Говоря о Крескенте, Татиан пишет (сар. 19), что он «свил себе гнездо в великом городе» (*ο ἐννοτπύσας τη μεγάλη πόλει*), – и здесь он говорит о Риме так, как может говорить находящийся вне его. Кроме того, Oratio не включает в себе никаких данных, которые указывали бы на происхождение его в Риме. Можно думать, что в это время он не был еще и на родине: он особенно подчеркивает, что родился в Ассирии, и в таком тоне противопоставляет варваров и греков, который понятен только в эллинской стране.

Вопрос о времени, когда написана была апология Татиана, также не нашел еще определенного решения. Большинство исследователей согласны в том, что Oratio от начала до конца носит отпечаток желания автора оправдать свой переход в христианство перед теми, которые уважали его как философа и писателя, и является как бы отречением прежнего языческого писателя от греко-римской культуры, что оно должно быть

рассматриваемо как первое произведение из христианского периода жизни автора и что оно, весьма вероятно, обнародовано было скоро после обращения Татиана в христианство. Конечно, этим мало сказано для определения времени происхождения апологии, так как и время обращения Татиана в христианство тоже не установлено. Прежде было общепринятым мнением, что апология была написана после смерти Иустина, которая по новейшим вычислениям падает на 163–167 гг. В доказательство приводили два места из апологии, где упоминается Иустин. В 19 главе Татиан пишет: «Этот презритель смерти (Крескент) так боялся ее, что старался причинить смерть, как зло, Иустину, а также и мне, за то, что он, проповедуя истину, обличал философов в сластолюбии и лжи». В 18 главе он пишет: «Достойный величайшего удивления Иустин сказал, что демоны подобны разбойникам». Уверены были, что здесь предполагается, что Иустин уже оставил земное поприще. В подтверждение указывают на Евсевия, который слова Татиана в 19 главе понял именно в смысле указания на смерть Иустина (Hist. eccl. IV, 16.7–9). Это мнение подверглось критике ⁴⁷⁰, причем и Евсевий, который приводит слова Татиана в несколько измененном виде ⁴⁷¹, обвинен в произвольном извращении текста в своих интересах, или, по крайней мере, в непонимании Татиана, который в обоих случаях говорит о живом Иустине; поэтому и речь относится ко времени между 150–155 гг. Но так как, с другой стороны, признается доказанным, что апология написана вне Рима, то предполагают ⁴⁷², что Татиан, ввиду направленных против Иустина и против него самого козней Крескента, удалился из Рима и во время довольно краткого отсутствия составил Oratio, потом возвратился в Рим, где и оставался до того времени, когда порвал связь с православной Церковью и основал на Востоке свое διδασκαλεῖον. Это сложное и искусственное объяснение раннего происхождения апологии вне Рима не имеет за себя положительно никаких данных в древних известиях о Татиане. Другие, защищая прежний взгляд ⁴⁷³, доказывают, что Евсевий в своей выдержке из апологии Татиана дает текст лучший, чем в рукописном предании. Тщательное сравнение не оставляет

никакого сомнения относительно преимущества понимания слов Татиана у Евсевия; в то же время текст рукописей настолько неудовлетворителен, что независимо от цитаты у Евсевия по внутренним основаниям нуждается в исправлениях. Евсевий был прав, когда из бывшего у него неиспорченного текста апологии вывел заключение, что для Татиана смерть Иустина принадлежала прошлому. Считают также мало убедительными и возражения на основании того, что Татиан не пользуется апологиями Иустина, которых, следовательно, у него не было под руками, а также и того, что он, упоминая о кинике Протее (сар. 25), ничего не говорит о самосожжении его (в 165 г.), и признают, что смерть Иустина должна быть *terminus a quo* для датирования апологии.

Terminus ad quem определяется таким образом. Так как Татиан был учеником Иустина, то еще при жизни Иустина он должен был или перейти в христианство, или совершенно подготовиться к этому. И если, как признано, апология должна быть написана вскоре после обращения его в христианство, то самое обращение должно произойти незадолго до смерти Иустина, потому что ко времени составления апологии Иустина уже не было в живых. Таким образом, апология могла быть издана в скором времени после смерти Иустина; а так как Иустин пострадал в 163–167 гг., то и время происхождения апологии можно полагать около 165 г. ⁴⁷⁴

В основу всех приведенных соображений относительно времени происхождения апологии Татиана полагается убеждение, что она написана в скором времени после обращения его в христианство. Но насколько прочно это основание? При внимательном чтении апологии эта гипотеза представится просто удивительной, если иметь в виду, какими обширными и солидными знаниями автор располагает по всем предметам, о которых он ведет речь: в таком важном вопросе, как учение о Логосе, он обнаруживает уже личную переработку его, и вся апологетическая система его, в особенности последняя часть ее, где излагается учение о большей древности Моисея по сравнению с греками, обнаруживают такую осведомленность в христианском учении, которую невозможно

допустить в неоплите, хотя и прошедшем перед этим довольно длинный путь блуждания в поисках истины. Защитники рассматриваемого взгляда указывают на следующие слова Татиана, обращенные к грекам: «Не тяготитесь моими уроками и не возражайте болтовней и пустяками, говоря: «Татиан выше эллинов, выше множества философствовавших, вводит новые догматы варваров» (καὶ οὐτομὲν τα βαρβάρων δόγματα)» (сар. 35). Но смысл этих слов не тот, что Татиан недавно изменил свои убеждения; их должно понимать так: «Не соблазняйте тем, что Татиан, будучи таким же, как и вы, притязает знать больше, чем вы и все ваши предшественники, и что он вашим сказаниям и вашей философии противопоставляет совершенно новое учение». Следовательно, Татиан отвечал здесь языческим традиционалистам, которые смотрели на христианство как на непозволительное новшество, на τρίτον γένος [третий род]. Нельзя согласиться и с тем, что апология была первым произведением Татиана из христианского периода его жизни. В апологии есть такое место: «Только человек есть образ и подобие Божие, – разумею не того человека, который делает то, что свойственно животным, но того, который, став выше человечества, приблизился к Самому Богу. Впрочем, об этом я подробнее изложил в книге «О животных» (ἐν τῷ Περὶ ζώων)» (сар. 15). Обычно это произведение относят к языческому периоду Татиана; но достаточно вспомнить, как говорил Татиан обо всем, что связано было с греко-римской культурой, чтобы признать совершенно невероятным, что он после своего обращения в христианство мог отсылать своих читателей к произведению, написанному в то время, когда он был еще язычником; и связь речи, в которой Татиан упоминает о произведении Περὶ ζώων и для выяснения которой он указывает на это произведение, ясно говорит о его христианском характере. В конце апологии Татиан пишет (сар. 40): «О том, что говорили образованные люди у эллинов о христианском законе и об истории постановлений, сколь многие и какие писатели упоминали об этом – будет показано в книге «Против тех, которые рассуждают о Божественных делах» (Πρὸς τοὺς

ἀποφηναιμένους τὰ πρὸ Θεοῦ)», – очевидно, Татиан или задумал это произведение, или уже писал его.

Таким образом, человек, который был в состоянии написать апологию, в тот момент, когда составлял ее, уже написал важный трактат Περὶ ζώων и трудился над составлением нового, не менее важного сочинения, должен быть христианином уже несколько лет; это был уже хозяин в христианском учении, который, воспользовавшись наставлениями Иустина, уже был независимым учеником, чувствующим под собой достаточную почву для того, чтобы показать в своем произведении значительную оригинальность, – для этого нужно было время.

Argumenta e silentio, извлекаемые из факта, что Татиан не упоминает о самосожжении Протея и не говорит ясно о мученичестве Иустина, не могут иметь решающего значения, пока не доказано, что Татиан обязательно должен был упомянуть об этих событиях; а тон, каким Татиан говорит об Иустине: ο θαυμασιώτατος Ἰουστίνος ὀρθῶς ἐξφώνησεν (сар. 18), скорее всего выражает почтение благодарного ученика к почившему уже знаменитому наставнику.

Ad. Harnack замечает, что Татиан в 4 и 19 главах говорит об одном только императоре, и заключает отсюда, что Oratio может быть датировано только в царствование Антонина Пия, а не в царствование Марка Аврелия и Люция Вера (161–169 гг.). Но, во-первых, указанные тексты, где употреблен термин βασιλεύς в единственном числе, представляют настолько общие формулы, что из них нельзя извлекать каких-нибудь выводов относительно состояния империи во время написания апологии. Во-вторых, если нет оснований предполагать, что пребывание Татиана в Риме было прервано столкновением Иустина с Крескентом и что во время этого кратковременного отсутствия написана была апология, если, далее, доказано, что она написана была вне Рима, и если, наконец, согласно свидетельству Евсевия, Татиан сделался еретиком в 172 г., то все это приводит к заключению, что апология написана до 172 г.: в 171, а может быть, и в 170 г. Татиан оставил Рим, и вполне возможно, что с первого же раза он не избрал места постоянного пребывания и во время своих переходов в пределах греческих областей ближайшего Востока,

приблизительно в 171 г. ⁴⁷⁵ , составил свое произведение Λόγος προς Ἑλληνας.

Важнейшие положения богословия Татиана

Апология Татиана представляет собой не изложение веры, а только приготовление к вере, и в ней не дано полного анализа христианского учения; несмотря на это, богословие Татиана представляет интересные положения. Но установить даже существеннейшие пункты его учения оказывается довольно затруднительным, во-первых, вследствие явной испорченности текста апологии в самых важных местах; во-вторых, потому что, не излагая всей системы своих христианских взглядов, он и те немногие идеи, какие нашли выражение в апологии, раскрывает отрывочно, без строго логической последовательности. К философии Татиан относится отрицательно: он резко порицает философов, не исключая и самых знаменитых, и не оказывает снисхождения даже тем, которые по своим воззрениям близко подходят к христианскому учению; широкую терпимость Иустина он заменил мрачным фанатизмом. Но, будучи менее справедливым, чем его учитель, он, анафемствуя философию, все-таки пользуется ею, но пользуется так, что его собственная система кажется образованной из разнородных элементов: то он соприкасается со стоицизмом (гораздо реже с платонизмом), то обнаруживает несомненное влияние на него некоторых гностических верований, то, наконец, дает совершенно противоречивые утверждения, которые свидетельствуют, что автор не успел совершенно освободиться от эллинской философии.

Богословское учение Татиана изложено преимущественно в 4–19 главах апологии. Как и все апологеты, Татиан естественно начинает изложение своих взглядов с исповедания строгого монотеизма: «Бог наш не получил начала во времени, потому что Он один безначален и Сам есть начало всего» (сар. 4), – это основное положение всей апологии. При этом он особенно оттеняет то, что ему кажется существенным, – отличить Бога не только от материи, но и от силы, физического духа (πνεῦμα), который, по стоическому учению, имманентен материи, проникает ее: «Бог есть дух, не разлитый (стоическое διήκων) в

материи, но Создатель вещественных духов и форм, которые в ней. Он невидим и неосязаем, Сам Отец чувственного и видимого». «Дух, распространенный в материи, ниже Божественного духа... и недостоин почести, одинаковой с совершенным Богом» (сар. 4).

Прежде творения Бог был один, но потенциально в Нем было все творение; средством творения была присущая Ему сила Логоса (δύναμις λογική: сар. 5). «Господь всего, Сам будучи основанием (ипостасью – ὑπόστασις) [всего] ⁴⁷⁶, до происхождения творения был один... С Ним было все; с Ним существовало как разумная сила и Само Слово, бывшее в Нем» (ibidem). Логос, Его Слово, Его Разум, был имманентен Ему, но не был еще отдельной личностью. «Волей же Его простого существа вышло Слово; Слово же не исчезло в пространстве ⁴⁷⁷, – Оно стало перворожденным делом Отца» (ibidem), т. е. Слово не исчезло в пространстве, как исчезает человеческое слово, которое мы произносим, – Оно стало отдельной личностью, делом Отца, Его первородным. «Оно, как мы знаем, есть начало мира» [(ibidem)].

Выясняя отношение Логоса к Отцу, Татиан говорит: «Родилось же Оно через сообщение [(κατὰ μερίσμόν)], а не через отсечение [(οὐ καθ' ἀποκοπήν)], ибо что отсечено, то отделяется от первоначала; а что произошло через сообщение... то не уменьшает того, от кого произошло. Как от одного факела зажигается много огней, и притом свет первого факела не изменяется от зажжения многих факелов, так и Слово, происшедшее от могущества Отца, не лишило Родителя Слова». Рожденное Слово было виновником творения: «Слово, в начале рожденное, в свою очередь произвело это наше творение, устрояя Само Себе материю». Татиан с особенной энергией настаивает на том, что безначальной, равной по силе Богу материи не существует: «Материя не безначальна, как Бог, и не имеет власти, равной с Богом, как безначальная; но она получила начало и не от кого-нибудь другого произошла, а произведена Единым Творцом всего» (сар. 5).

О творении человека и ангелов Татиан учит так: Небесное Слово, «по примеру Отца, родившего Его, сотворило человека,

во образ бессмертия, чтобы как Бог бессмертен, так и человек, получивший причастие Божества, имел также и бессмертие. Впрочем, Слово прежде творения человека создало ангелов» (сар. 7). Указывая на сходство природы людей и ангелов, одинаково одаренных свободной волей, равно способных к добру и злу, Татиан подготавливает почву для дальнейшего повествования о том, как произошло падение. Повествование это весьма интересно, но и очень темное. «Слово, по Своему могуществу, имея в Себе предвидение того, что имеет произойти не по определению судьбы, но от свободного произволения избирающих, предсказывало будущие события, останавливало зло запрещениями и похвалой поощряло тех, которые пребывали в добре. И когда люди последовали тому, который по своему первородству был мудрее прочих, и приняли его за Бога, хотя он восстал против закона Божия, то могущество Слова отлучило от Своего общения как инициатора этого безумия, так и последователей его. И вот сотворенный по образу Божию, когда высший дух оставил его, делается смертным; и тот первородный за свое преступление и безрассудство стал демоном; вместе с ним и те, которые подражали ему и увлеклись его мечтаниями, составили полк демонов и, так как они действовали по свободной воле, преданы своему безумию» (ibidem).

Ясно, как уклонился Татиан в своем повествовании о падении от Быт. 3, и только эпитет *φρονιμωτέρω* [мудрейшему], которым он характеризует вождя падших ангелов, может указывать на библейский текст: *ο βε δφισ ην φρονιμώτατος πάντων τών θηρίων* [(Быт. 3: 1)]. Но падение мотивируется не непослушанием первых людей, а тем, что, обольщенные первородным и мудрейшим из всех ангелов, они признали его за Бога. Демоны «сделали людей жертвой своего отступничества», утвердив свое господство над ними посредством астрологии (сар. 8–11). Рассуждения о падении и его следствиях Татиан заканчивает таким увещанием: «Уми для мира, отвергнув его безумие; живи же для Бога и, познав Его, отвергни древнее рождение. Мы сотворены не для того, чтобы умирать, но умираем по своей вине. Свободная воля

погубила нас; быв свободными, мы сделались рабами, продали себя через грех. Богом ничего худого не сотворено, – мы сами произвели зло; а кто произвел его, тот может снова отвергнуть его» (сар. 11).

Особенного внимания заслуживает учение Татиана о духе и душе. Как сказано было, он различает два вида духа (πνεύμα):

Богу, Который есть дух (πνεύμα ο Θεός), он противопоставляет низший дух (πνεύμα τὸ δια τῆς υλῆς διήκον, ἔλαττον... τοῦ θεϊοτέρου πνεύματος [сар. 4]). «Мы знаем два вида духов, из которых один называется душой, а другой выше души и есть образ и подобие Божие. Тот и другой дух находился в первых людях, так что они, с одной стороны, состояли из вещества, с другой – были выше его» (сар. 12). Следовательно, дух низшего порядка уже называется душой – ψυχή; другой же, который выше материи – духом в собственном смысле, πνεύμα. Если мы припомним учение Татиана о том, что Логос сотворил человека во образ бессмертия и что человек делается смертным, когда высший дух оставил его (сар. 7), то ясно будет, что дух, высший души, является в человеке не только принципом святости, но и принципом бессмертия – αφθαρσία [букв.: нетления; см. 7.1]. Дух низшего порядка – πνεύμα υλικόν

(материальный дух) – проникает и одушевляет весь мир как жизненный принцип: «Есть дух в звездах, дух в ангелах, дух в растениях, дух в человеках, дух в животных; и хотя он один и тот же, но имеет в себе различия», разные степени совершенства (сар. 12). {Вселенная имеет части неравной силы и значения, подобно частям человеческого организма; но в целом [(мире)], одушевленном по воле Творца материальным духом (πνεύμα υλικόν), который сообщает ему единство, несмотря на такое различие составных частей, царит величайшая гармония. Организация мира прекрасна, но худо живут в нем (сар. 19).} Пνεύμα υλικόν в людях индивидуализируется и делается человеческой душой – ψυχή. Таким образом, человек по своей материальной стороне и по своей душе в существенном стоит не на иной ступени, чем и животные.

Истинным началом зла, как Татиан часто и настойчиво повторяет, служит свободная воля, которой люди и демоны злоупотребили. Тем не менее, остается истинным, что, по его взгляду, и в материи есть элементы лучшие и худшие. Отсюда известная темнота в системе; в принципе, Татиан всегда утверждает, что зло не может происходить от Бога (хотя материя создана Богом) и что оно может быть продуктом только свободной воли человека или ангелов; но в действительности, осуждая брак, употребление мясной пищи и т. п., он должен относиться к материи с большим подозрением. Также утверждая, что демоны изгнаны с неба за свое возмущение против Бога, он в то же время говорит: «Демоны... будучи образованы из материи и получив от нее дух, сделались невоздержанными и безнравственными», и в то время как ангелы, оставшиеся верными, возвратились к более чистым элементам, они избрали более низкие материи и сообразно с ними расположили свою жизнь (сар. 12). В другом месте он говорит, что все демоны не имеют никакой плоти, но что сущность их духовна (*πνευματική*) наподобие огня или воздуха (сар. 15). *Πνεύμα ὑλικόν*, или *ψυχή* – род низшего духа, который Татиан противопоставляет Божественному духу, есть уже материальный. Далее Татиан называет демонов «сиянием материи и зла» (сар. 15). По-видимому, действительный смысл всех этих выражений тот, что после падения демоны сблизились с низшими элементами и соединились с ними, чтобы выполнять свои злые дела. Сверженные с неба, они «удостоили небесной почести животных... пресмыкающихся, плавающих в водах, четвероногих, живущих на горах» (сар. 9). С помощью низшей материи (*ύλη τη κάτω*) они воюют против материи, подобной им [(сар. 16)]. Но приведенные выражения могут служить основанием для заключения, что зло демонов происходит из материи, из которой они образованы; они приводят к мысли, что материя или, точнее, некоторые элементы ее злы в себе и служат источником зла.

Изложенная теория о душе мира напоминает стоическое учение; напротив, учение о Божественном духе носит признаки гностицизма, правда, ослабленного.

Человек, лишенный духа, имел только душу. О ней Татиан учит так: «Душа сама по себе не бессмертна... но смертна; впрочем, она может и не умирать. Душа, не знающая истины, умирает и разрушается вместе с телом, а после при конце мира воскресает вместе с телом и получает смерть через нескончаемые наказания. Но если она просвещена познанием Бога, то не умирает, хотя и разрушается на время. Сама по себе она есть не что иное, как тьма, и нет в ней ничего светлого. К этому относятся слова: «тьма не объяла света» [(Ин. 1:5)]. Ибо не душа сохранила дух, но сама им сохранена, и свет объял тьму. Слово есть Божественный свет, тьма же – душа, чуждая ведения. Поэтому, если она живет одна, то уклоняется к веществу и умирает вместе с плотью, а когда она соединена с Божественным духом, то не лишена помощи, но восходит туда, куда возводит ее дух. Ибо жилище духа на небе, а душа имеет земное происхождение. Сначала дух обитал вместе с душой, но потом оставил ее, потому что она не захотела следовать ему. Хотя она удержала в себе некоторые искры его могущества, но, отделившись от него, не могла созерцать высших вещей; ища Бога, она, по заблуждению, вымыслила многих богов, следуя ухищрениям демонов. Дух Божий не во всех присутствует, но пребывает только в некоторых праведно живущих людях и, соединяясь с их душой, посредством откровений возвестил и прочим душам о сокровенных вещах. И души, повинующиеся мудрости, привлекли к себе родственного им Духа, а непокорные и отвергнувшие Служителя пострадавшего Бога показали себя более богоборцами, нежели богочтителем» (сар. 13). Поэтому для спасения человеку необходимо снова войти в обладание Духом: «Нам должно теперь искать снова то, что потеряли, соединить свою душу со Святым Духом и образовать с Ним союз согласно с волей Божией (την καθ' ὅσον συζυγίαν)» (сар. 15). Человек только тогда является истинным человеком, образом и подобием Божиим, когда, став выше человечества, приближается к Богу, т. е. когда он освобождается от материи. Когда это дело очищения совершится, когда наше тело с душой, которая соединяет его, сделается подобным храму, тогда Бог вселяется в нем посредством Божественного Духа:

«Совершенный Бог бесплотен, а человек есть плоть. Душа есть связь плоти, а плоть есть вместилище души. Если существо, так составленное, будет держать себя наподобие храма, то Бог благоволит обитать в нем через Духа, Им посылаемого» (ibidem). Человек, таким образом, вновь делается образом и подобием Божиим и вновь приобретает святость и нетление.

Это учение о душе во многом напоминает учение стоиков, но предоставляет руководственное значение духу – *πνεύμα*. В учение Татиана о *πνεύμα* входят различные элементы. В одном месте (сар. 13 ⁴⁷⁸) он делает ссылку на Евангелие Иоанна (1:5: «тьма его не объяла»). Другие выражения имеют источник в платонизме, как например: «Дух совершенный окрылял душу; когда она грехом прогнала его, он улетел как птенец, и она упала на землю» (сар. 20). Некоторые, наконец, обнаруживают родство с учением, которое мы находим в главных гностических системах: соединение – *συζυγία* – души с Божественным духом; идея, что душа, оставленная духом, которому она не хотела следовать, сохранила некоторые искры его могущества; деление людей на два класса – *ψυχικοί* и тех, которые имеют духа (сар. 15; 16), и отсюда утверждение, что не во всех присутствует дух, но пребывает только в некоторых, праведно живших (сар. 13). Но все эти различные тексты могут быть признаны гностическими больше по выражению, чем по основному содержанию, и заключающееся в них учение представлено таким образом, что его нельзя признать абсолютно противным учению православному.

Преобразование души, которым обуславливается возвращение в нас духа, обращение грешника, совершается чрез покаяние – *μετάνοια*: «Люди, после утраты бессмертия, смертью через веру победили смерть, и через покаяние им дано такое звание, какое приписывает слово: «немного они умалены пред ангелами» [(Пс. 8: 6)]» (сар. 15). Непосредственное действие обращения состоит в том, что люди освобождаются от материи, и Татиан сильнее настаивает на этом, чем на том внутреннем процессе, который подготавливает это освобождение и предшествует ему. В этом пункте особенно сказываются аскетические тенденции, которые привели его к

соприкосновению с энкратитами. Союз (*συζυγία*) души и духа возвращает человека в то состояние, в каком он находился до падения. Он снова делается чистым и бессмертным.

Души праведников и грешников временно – в промежутке, отделяющем смерть от конца мира – разрушаются, при конце же мира они воскресают вместе с телом. Это совершенно логично для системы Татиана, который рассматривает душу как только гармонию или связь тела. Что касается духа, то он образует союз с ней, обитает в ней как в храме, но не соединяется, не сливается с ней; естественно поэтому, что при смерти он оставляет душу.

Спасенная и достигшая бессмертия душа возвратится в местопребывание прародителей, которое Татиан описывает так: «Небо, о человек, не безгранично, но имеет границы и заключено в пределах; над ним – лучшие зоны, которые не подвержены переменам погоды, производящим различные болезни, но имеют благорастворение воздуха, постоянный день и свет, недоступный для здешних людей» (сар. 20). Это земля не наша, но лучшая, откуда были изгнаны первозданные. Мы должны желать прежнего состояния и бросить все, что этому препятствует, т. е. материю (*ibidem*).

В учении о демонах Татиан несомненно находится под влиянием Иустина. Излагая свой взгляд на них, Татиан старается опровергнуть противоположные воззрения о происхождении и природе демонов. Он возражает против мнения тех, которые полагали, что демоны – души умерших людей (сар. 16), и весьма энергично оспаривает философов, посредством аллегории стремившихся изъяснить мифы относительно языческих богов, применительно к учению о демонах (сар. 21).

В своем безумии демоны увлеклись гордостью и, возмущившись, покусились восхитить себе божество (сар. 12); они были низвергнуты с неба (сар. 20). После этого они стали обитать в земных областях, вошли в общение с пресмыкающимися, птицами, четвероногими, развратили людей, но и сами подпали под власть тех же страстей, что и люди. С того времени они не переставали вредить людям: со

времени искушения первых людей они изобрели идолопоклонство и не переставали распространять его и впоследствии; они же явились в образе языческих богов, и вождь их отождествляется с Зевсом (сар. 8). Они изобрели астрологию и магию, которыми более, чем другим чем-либо, утвердили свою власть над людьми. «Демоны, по своей злобе неистовствуя над людьми, обольщают их поникшие долу души разнообразными и коварными ухищрениями и препятствуют им возвыситься к жизни небесной... Если бы можно было, они разрушили бы и самое небо с прочими тварями» (сар. 16). Не имея никакой плоти, а составленные из элементов воздуха и огня, демоны могут быть видимы только верными, которые восприняли Духа Божия, обитающего в них; напротив, душевные не могут видеть их, так как высшее не может быть объято низшим (сар. 15). Впрочем, и душевные люди видят демонов, когда последние являются им, для того ли, чтобы уверить их в своем существовании, или для того, чтобы повредить им, как это делают злоумышленные друзья врагам своим, или, наконец, чтобы склонить подобных себе к обоготворению их (сар. 16). Демоны, по-видимому, имеют преимущество перед людьми: они бессмертны; но это преимущество обращается во вред им: «Им нелегко умереть, потому что они не имеют плоти; но они, живя, творят дела смерти и сами умирают всякий раз, когда научают греху своих последователей. И то, что в настоящее время составляет их преимущество, именно, что они не умирают подобно людям, останется с ними и тогда, когда будут подвергнуты мучениям: они не будут причастниками вечной жизни и вместо смерти не получают блаженного бессмертия». У людей меньше грехов по причине краткости их жизни, а демоны много грешат в продолжение бесконечного времени (сар. 14). Господь попустил им быть в обольщении, пока окончится мир разрушением (сар. 12).

По окончании всего будет воскресение тел – не так, как учат стоики, по мнению которых после нескольких периодов времени одни и те же существа всегда являются и погибают без всякой пользы, но однажды, по исполнении наших веков и единственно

ради восстановления одних людей для суда. Возможность воскресения основывается на всемогуществе Божиим. «Как я, не существуя прежде рождения, не знал, кто я был, а только пребывал в сущности плотского вещества, а когда я, не имевший прежде бытия, родился, то самым рождением удостоверился в своем существовании; таким же точно образом я, родившийся, через смерть переставая существовать и быть видимым, опять буду существовать, по подобию того, как некогда меня не было, а потом родился. Пусть огонь истребит мое тело, но мир примет это вещество, рассеявшееся подобно пару; пусть погибну в реках или моряк, пусть буду растерзан зверями, но я сокроюсь в сокровищнице богатого Господа. Человек слабый и безбожный не знает, что сокрыто; а Царь Бог, когда захочет, восстановит в прежнее состояние сущность, которая видима для Него одного» (сар. 6). Сам Творец мира будет Судьей: «Придет Судия, и все люди, которые, несмотря на препятствия от демонов, стремились к познанию совершенного Бога, в день суда получают полнейшую похвалу за свои подвиги» (сар. 12).

Татиан во всей своей речи не называет имени Иисуса Христа; но все его учение о спасении имеет свой корень в проповеди о Боге в образе человека (Θεός ἐν ἀνθρώπῳ μορφή: сар. 21).

В нравственном учении Татиана, насколько можно судить по его апологии, кроме явного влияния на ее характер природных особенностей его, можно отметить некоторую склонность к морали стоико-кинической и гностической или маркионитов, именно – в его аскетических тенденциях, которые в последовательном раскрытии могли привести к мысли, что происхождение зла имеет свой источник не только в злоупотреблении свободной волей, но и в телесной природе человека. Эти идеи отчетливо не выступают в апологии; без сомнения, при этом не должно забывать, что течение мыслей в ней не давало повода для такого рода практических выводов. В этом отношении важнее опровергаемое Климентом Александрийским (Strom. III, 12.79 sqq.) учение Татиана, заимствованное из утраченного произведения его «О

совершенстве по учению Спасителя». Здесь Татиан представляет брак как чувственный образ союза плоти с тлением и приписывает «измышление» брака диаволу. Кто женится, тот хочет служить двум господам: Богу и одновременно диаволу и любодейству. Татиан разделяет ветхого и нового человека; ветхий есть закон, новый – Евангелие, оба происходят не от одного Бога. На законе основывается брак: брак – «измышление» закона. Совершенно иного рода тот брак или союз, который соответствует Евангелию – воле Господа. Вместе с воздержанием от брака Татиан требует воздержания от мяса и вина. Если Татиан выразил эти мысли со всей решительностью только после разрыва с Церковью, то несомненно, что зачатки их были у него и прежде.

Иногда утверждают, что Татиан появился на свет слишком рано: его аскетизм легко был бы принят в IV в. после утверждения монашества, и он остался бы правоверным членом Церкви. Но это не совсем точно, так как разрыв его с Церковью мотивировался не только чрезмерной строгостью нравственных требований, но и разностью в учении: Ириней приписывает ему не только отрицательное отношение к браку, но прежде всего его учение об зонах, в котором он уподоблялся Валентину, а также мнение о том, что Адам не спасется. И апология в достаточной степени показывает, каким путем он пришел и даже фатально должен был прийти к схизме: она во всем обнаруживает жесткость его стремительного и страстного характера, нетерпимое отношение ко всякого рода авторитетам и определенным нормам, враждебность ко всякой мере; она дает возможность довольно ясно определить принципиальные тенденции его духа, очень склонного к таким идеям, которые могли привести к ереси. Хотя апология, если судить о ней с точки зрения того времени, не может быть названа явно еретической, но она включает в себе несколько довольно подозрительных мест и стоит на крайней границе между православием и ересью.

Литературные особенности апологии Татиана

Апология Татиана представляет резкую, часто несправедливую и одностороннюю, но интересную критику эллинской религии, этики, философии и искусства; в своих положительных частях она отличается оригинальными богословскими и психологическими воззрениями. При первом чтении апологии поражает в особенности страстность и пылкость речи, горячность полемиста, который только и помышляет о том, чтобы возможно чувствительнее поразить противника, и удивительно владеет своим оружием, обнаруживая в то же время сильное и даже блестящее воображение, пылкое, но недисциплинированное. В некоторых местах, правда довольно редких, например, когда он исповедует свою веру и объявляет полную готовность умереть за нее, обнаруживается глубокое убеждение, искренний энтузиазм, который придает его красноречию больше простоты и важности.

К существенным недостаткам изложения относится прежде всего крайняя темнота речи, за которую его называли новым Гераклитом, ассирийским Тертуллианом. В последнее время положено много трудов на то, чтобы прояснить в апологии многое, что кажется непонятным, доказать, что Татиан не был врагом логического построения речи и не пренебрегал требованиям языка, на котором писал. Эти усилия увенчались некоторым успехом, но все-таки не очистили совершенно от тех обвинений, какие прежде предъявлены были к Татиану. Причина неотрицаемой темноты изложения в апологии заключается прежде всего в естественном недостатке точности выражения, общем у Татиана с большинством современных ему писателей, а затем в свойственной собственно Татиану малой заботливости о правильном расположении материала: почти никогда он не доводит до конца начатой аргументации определенным и правильным путем – одна идея у него пробуждает другую, постороннюю; один образ вызывает другой, аналогичный; ассоциации идей или образов делаются

заправляющим принципом их раскрытия, вместо законов строгого метода. Отсюда совершенно неожиданные переходы и повороты в течении мыслей.

Достоинства и недостатки апологии Татиана с литературной стороны имеют основание в личности самого Татиана и условиях его образования и жизни. Восточное происхождение Татиана несомненно сказалось в крайней живости его чувства и пылкости воображения. Но существенные особенности его стиля заимствованы из современной софистики; хотя он осуждал искусство и красоту форм, но писал, как софист, потому что софистика сделалась его второй природой. Но в некоторых случаях ему как будто удавалось освободиться от оков софистических требований и проявить природное стремление к оригинальности и соединить с этим обычное у христианских писателей безразличное отношение к внешней красоте. Все эти влияния отразились в апологии Татиана и сделали это произведение очень своеобразным и привлекательным в его оригинальности, но и трудным для понимания, по крайней мере, в некоторых местах. Но и в содержании апологии, и в ее изложении – всюду видна значительная и оригинальная личность ее автора.

Евсевий свидетельствует, что Татиан, после того как выступил во главе энкратитов, составил, «[не знаю как,] какое-то согласование и свод Евангелий» (συνάφειάν τίνα καὶ συναγωγήν οὐκ οἶδα ὅπως τῶν ἰσαγγλίων) и назвал его τὸ διὰ τεσσάρων [из (или: через, вдоль) четырех] (т. е. ἰσαγγέλιον).

«Это сочинение, – прибавляет он, – и теперь еще находится у некоторых» (Hist. eccl. IV, 29.6). До Евсевия ни один писатель не упоминает об этом произведении Татиана. Сам Евсевий говорит о нем довольно неопределенно: он или совсем не видел этого произведения, или затруднялся точнее определить построение и характер его; если Татиан написал его на сирийском языке, то Евсевий мог видеть его произведение в библиотеке Памфила, но, не зная сирийского языка, не был в состоянии критически оценить содержание. Краткое сообщение Евсевия говорит только о том, что Татиан составил гармонию четырех Евангелий или историю жизни и дел Господа из четырех канонических Евангелий. Еще более кратко замечание Епифания, который говорит (Haer. XLVI, 1), что Татиан считается автором книги под именем τὸ διὰ τεσσάρων ἰσαγγέλιον, но некоторые называют ее κατ' Εβραίου (ἐἰσαγγέλιον). Из греческих писателей первые более подробные сведения об этом произведении Татиана сообщает Феодорит Кирский. Свое известие о еретике Татиане он заключает такими словами: «Он составил так называемый «Диатессарон» (τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον ἰσαγγέλιον),

отбросив генеалогии, а также и все иное, что указывает на рождение Господа по плоти от семени Давида. Но эту книгу употребляли не только его приверженцы (энкратиты), но и последователи апостольского учения, не замечая обмана в составе ее, и простодушно пользовались книгой как удобным компендиумом. Я сам нашел более двухсот таких книг, которые в Церквах нашей страны пользовались почетом; я собирал их и уничтожал, и вводил вместо них Евангелия четырех евангелистов» (Haeret. fab. comp. I, 20).

Сообщаемый Феодоритом факт свидетельствует о продолжительном влиянии произведения Татиана в довольно многочисленных христианских Церквах. Почти через три столетия после смерти автора мы находим его труд пользующимся большим почетом, т. е. несомненно употребляемым при богослужении в православных Церквах, которые, очевидно, ничего не подозревали относительно еретического источника его или несовершенства учения его. В большинстве Церквей кирского диоцеза, епископом которого был Феодорит, говорили по-сирийски; область сирийского языка начиналась к востоку от Антиохии, почти, так сказать, у ворот города, и простиралась далеко за Евфрат. {«Диатессарон», написанный на греческом языке, не мог получить столь широкого распространения в Церквах, подчиненных Феодориту. Поэтому возможно только одно заключение, что он говорит о сирийском «Диатессарон», который он заменял сирийским же переводом четырех Евангелий.} В сирийской церковной письменности начиная с «Учения Аддаи» (произведение в настоящей форме датируется различно, с половины III в.) находятся бесспорные свидетельства, что эта форма Евангелия широко, если не исключительно, употреблялась в сирийских Церквах в продолжение III и IV вв., и что это произведение непрерывно было известно и читалось сирийскими писателями до начала XIV в. Ефрем Сирин, диакон эдесский, комментировал евангельский текст по «Диатессарон». Несомненно, что Ефрем знал уже сирийский перевод, известный под именем «Пешитта», знал преимущества отдельных Евангелий четырех евангелистов перед смешением их в «Диатессарон», но, вероятно, широкое распространение последнего среди верующих заставило его положить в основу своего толкования именно этот текст.

Так как «Диатессарон» Татиана в подлинном виде не сохранился до нашего времени, то комментарий Ефрема Сирина является лучшим источником для суждения об этой древнейшей евангельской гармонии. Но, к сожалению, и самый комментарий Ефрема сохранился не в сирийском оригинале, а в армянском переводе V в., который издан был мехитаристами в

Венеции в 1836 г., но сделался предметом научных исследований только после издания его в латинском переводе в 1876 г. Другим источником служат беседы персидского мудреца Афраата, составленные в 336–345 гг., в основу которых также положен текст «Диатессарон» ⁴⁸⁰.

Эти источники дали возможность составить приблизительно ясное представление о произведении Татиана, которое до последнего времени известно было только по имени, без определенного содержания. В этом отношении особенно важное значение имеет труд Th. Zahn'a ⁴⁸¹. Со свойственной ему осторожностью и основательностью и со значительным успехом он предпринял реконструкцию произведения Татиана (в латинском переводе) через выделение объяснений св. Ефрема и при пособии бесед Афраата и представил цельный и более или менее ясно очерченный образ этого важного произведения. Он пришел к таким выводам относительно плана «Диатессарон». Чтобы изложить содержание четырех Евангелий как цельную историю жизни Господа, Татиан положил в основу хронологические указания Евангелия Иоанна; пролог этого Евангелия он поставил во главе своей истории и расположил весь материал по указанным Иоанном праздникам Пасхи. Повествования о Рождестве Господа и последующих за ним событиях, о крещении, искушении, призвании первых учеников и о браке в Кане он поместил во введении. Общественное служение Господа он начинает праздником Пасхи, на котором Господь выступил в первый раз, и заканчивает, по истечении двух лет, праздником Пасхи, во время которого Господь пострадал. Смерть, воскресение и вознесение составляют заключение. В эти рамки вставлены повествования синоптиков, хотя некоторые синоптические отделы совершенно опущены. Апокрифическая письменность, как показывает самое название, не была привлечена, и объем неканонических элементов, по мнению Th. Zahn'a, составлял не больше одной тысячной части. Исторический характер всего содержания канонических Евангелий признавался Татианом не подлежащим сомнению.

Работа Th. Zahn'a встречена была с большим сочувствием. Авторитетные ученые (de Lagarde, Hilgenfeld, Harnack, Funk)

внесли в нее некоторые дополнения и исправления; а выводы его относительно времени написания этого произведения и первоначального языка (Zahn полагал, что оно написано до разрыва Татиана с Церковью и на сирийском языке) вызвали оживленные споры и опровержения. Между тем явились новые источники для суждения о «Диатессарон»: из произведений позднейших сирийских писателей – толкователей Священного Писания (Ishodad, Moses Bar-Kepha, Bar-Salibi и Bar-Hebraeus) IX-XI вв. извлечен был (J. R. Harris) ряд мест и выражений комментария Ефрема и лежащего в основании его текста «Диатессарон» на сирийском языке; проверен был, на основании сличения с армянским текстом (A. Robinson), латинский перевод комментария Ефрема; наконец, найдена была арабская гармония Евангелий, которая вызвала большие надежды. Как известно, после того как Сирия завоевана была сарацинами, сирийские христиане постепенно стали забывать свой родной язык и усвоили язык своих завоевателей; поэтому естественно, что с течением времени в числе других документов переведен был на арабский язык и «Диатессарон». Давно было известно, что в Ватикане существует арабский манускрипт, заключающий в себе произведение Татиана. Но по неизвестным причинам он не был списан и опубликован. В 1886 г. апостолический викарий римско-католических коптов, посетив Ватикан и увидев названный манускрипт, заявил, что он видел в Египте подобный список, лучше сохранившийся. Оба манускрипта были сличены и текст опубликован в арабском подлиннике и в латинском переводе ⁴⁸², преимущественно по второму манускрипту (XIV в.), подаренному владельцем его коптом (Halim Dos Gali) и находящемуся в настоящее время в библиотеке Конгрегации Пропанды в Риме. Этот арабский текст, по свидетельству рукописи, переведен известным несторианским писателем, монахом и пресвитером, Abul-Faradsh'eM (ум. 1043) с сирийского экземпляра, который был написан в IX в. Издатель этой гармонии (P. Ciasca) уверен был, что в этом переводе должно видеть верную передачу первоначального текста «Диатессарон»; с ним согласились было и некоторые другие ученые, в том числе и Th. Zahn. Но

научными исследованиями было установлено ⁴⁸³, что сирийский оригинал арабского текста представляет позднейшую переработку «Диатессарон», которая предпринята была в V–VI вв. с целью возможно более приблизить его к тексту «Пешитты», так что из арабского текста можно получить только некоторую помощь для реконструкции «Диатессарон», – он представляет лишь незначительные остатки первоначального текста «Диатессарон», но в общем может быть признан надежным руководителем при восстановлении последовательности и композиции произведения. Во всяком случае, надежды, какие возлагались на арабский текст, не оправдались.

Такое же значение имеет и латинская гармония Евангелий ⁴⁸⁴, сохранившаяся в Cod. Fuldensis, написанном около 545 г. в Капуе по распоряжению епископа Виктора. Это список Нового Завета. Но вместо четырех Евангелий Виктор поместил в нем латинскую гармонию Евангелий, которую он нашел уже готовой. Экземпляр ее, попавший в руки Виктору, не имел ни заглавия, ни имени автора; но Виктор хотел точнее исследовать вопрос о происхождении гармонии и при этом, как он сам говорит в предисловии, он вспомнил сообщение Евсевия о произведении Татиана и о подобном же опыте александрийца Аммония (Euseb., Epist. ad Carpianum) и решил, что он нашел произведение Татиана. Действительное происхождение латинской гармонии темное. Во всяком случае можно признать, что она составлена ок. 500 г. по образцу «Диатессарон», при пользовании латинским текстом Евангелий, ревизованным Иеронимом в 383 г.; композиция «Диатессарон» удержана, но текст взят из Вульгаты. Вскоре после этого, но еще до того времени, как Виктор поместил эту гармонию в своем списке, она подверглась новой переработке. Впоследствии текст ее на основании Cod. Fuldensis переписывался и печатался под именем то Татиана, то Аммония. Но для восстановления текста «Диатессарон» латинская гармония имеет мало значения.

Нельзя считать окончательно решенным и вопрос о первоначальном языке «Диатессарон». До последнего времени обычно думали, что он написан был Татианом на греческом языке и затем переведен был на сирийский язык. Th. Zahn

первый стал утверждать, что сирийский текст – оригинальный и что греческого «Диатессарон» никогда не было. Ему возражал Ad. Нагпакс ⁴⁸⁵. Но в действительности, где только «Диатессарон» встречается исследователю как осязаемая величина, он является в сирийской форме, и вне областей, население которых говорило на сирийском языке, о нем имели скудные и неопределенные сведения. Татиан по происхождению был сириец, к концу жизни опять возвратился на свою родину, и, следовательно, естественно ожидать, что и произведение свое он написал на сирийском языке. В качестве доказательства в пользу того взгляда, что гармония первоначально составлена была на греческом языке, указывают на греческое название произведения: со времени первого упоминания о нем оно носит название «Диатессарон», и Евсевий возводит это название к самому автору. Но этому факту нельзя придавать серьезного значения, так как греческие заглавия, особенно греческие технические термины, широко употреблялись сирийскими писателями.

Но и в таком случае остается нерешенным вопрос о том, пользовался ли Татиан для своей гармонии готовым сирийским переводом, или же сам переводил с греческого, тем более что еще не решен вопрос о времени происхождения древнейшего сирийского перевода Евангелий. В пользу того, что «Диатессарон» был и первым сирийским переводом Евангелий, приводят ⁴⁸⁶ такое соображение: «Диатессарон» едва ли достиг бы столь широкого распространения и такого бесспорного господства в восточно-сирийских и западно-сирийских церковных общинах, если бы прежде возникновения его уже существовал сирийский перевод четырех Евангелий. Если бы такой перевод существовал, то, так как не было никакого другого евангельского текста, он находился бы уже в церковном употреблении и едва ли мог быть вытеснен «Диатессарон». Вывод тот, что Татиан впервые подарил сирийцам сирийский текст Евангелия ⁴⁸⁷.

Вместе с этим создается почва и для решения вопроса о времени и месте происхождения «Диатессарон»: написанное на сирийском языке, это произведение могло быть предназначено

только для сирийских христиан, следовательно, в сирийской стране, после того как Татиан пришел сюда из Рима, т. е. после 172 г. В это время Татиан уже уклонился от православной веры. Евсевий говорит, что он писал «Диатессарон», уже будучи вождем энкратитов, а Феодорит указывает на еретическое происхождение и еретический характер произведения: в нем опущены были генеалогии и другие места, свидетельствовавшие о рождении Спасителя от семени Давида. {Феодорит сам видел и читал «Диатессарон» и в состоянии был определить его характер и отношение к православному учению, почему защита Татиана Th. Zahn'ом не может быть признана состоятельной ввиду ясных свидетельств древности.}

Таким образом, Татиан, возвратившись на родину после продолжительных странствований, мучительных исканий истины, радостей общения с Церковью и ее великим учителем Иустином, и новых сомнений, приведших к разрыву с Церковью, со свойственной ему энергией занялся положительной работой – удовлетворением насущной потребности народа, чуждого еще всяких споров, завещав ему наилучший дар – историю жизни Спасителя, но не удержался, чтобы под влиянием своих отвергнутых Церковью воззрений не произвести некоторых, по крайней мере, сокращений (исключение генеалогий), подтверждающих засвидетельствованный Иринеем взгляд его на брак как на любодеяние.

Несохранившиеся произведения Татиана

1) Труд Татиана по составлению гармонии четырех Евангелий, вероятно, стоит в связи, по крайней мере психологической, с другим произведением его, не дошедшим до нас: ученик Татиана Родон говорит (у Евсевия, Hist. eccl. V, 13.8), что он написал книгу проблем (*Προβλημάτων βιβλίον*), в которой сопоставил темные и прикровенные изречения Священного Писания ⁴⁸⁸ (*τὸ ἀσαφές καὶ ἐπικίκρυμμένον τῶν θείων γραφῶν παραστήσιν ὑποσχομένου*). Родон, который потом устно и письменно защищал Ветхий Завет против маркионитов, имел намерение написать по поводу книги Татиана – «разрешение» выставленных им недоумений (*Προβλημάτων ἐπιλύσις*). Под «божественными Писаниями» понимаются книги Ветхого Завета, и сочинение Татиана, вероятно, принадлежит к позднему периоду его жизни, когда он вступил уже на путь сомнений.

2) К тому же периоду относится и другое произведение Татиана, упоминаемое и подробно опровергаемое Климентом Александрийским (Strom. III, 12.81): «О совершенстве по учению Спасителя» (*Περὶ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα καταρτισμοῦ*).

Здесь он обнаружил тенденции энкратита, особенно восставая против брака и стараясь обосновать свои мысли даже на словах ап. Павла в 1Кор. 7: 5.

3) В своей апологии Татиан сам упоминает о написанном им произведении *Περὶ ζώων*. Трудно судить о содержании его, но, как сказано было, связь речи, в которой Татиан говорит о нем, не позволяет относить его к дохристианскому периоду его жизни: в нем он говорил об образе и подобии Божию в человеке и об условиях восстановления его.

4) В 16 главе *Oratio ad Graecos* Татиан пишет: «Демоны, которые повелевают людьми, не суть души людей; ибо как они ⁴⁸⁹ и по смерти могут действовать? Разве допустить, что человек, который при жизни был неразумен и слаб, по смерти получает более могущественную силу? Но это неправда, как мы доказали в другом месте (*ὥς ἐν ἄλλοις ἀπεδείξαμεν*)». Здесь

Татиан, очевидно, отсылает к прежде написанному произведению, где он говорил о природе демонов; было ли это сочинение Περὶ ζώων, или специальное рассуждение о демонах, мы не знаем.

5) Татиан предполагал еще написать книгу: «Против тех, которые рассуждали о богословии» (Πρὸς τοὺς ἀποφνηαμένους та Περὶ Θεοῦ: сар. 40), где намерен был показать, «что говорили образованные люди у эллинов о нашем законе и об истории постановлений, сколь многие и какие писатели упоминали об этом». Неизвестно, написал ли Татиан эту книгу.

Ни одно из названных произведений Татиана не сохранилось до нашего времени не только в целом виде, но даже в отрывках; нет цитат из них и у древнейших писателей.

У Евсевия (Hist. eccl. IV, 29.6) находим еще такое замечание о Татиане: «Говорят также, что он осмелился выразить другими словами (μταφράσας) некоторые изречения апостола, чтобы исправить образ выражения (τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν)». Th. Zahn хочет видеть в этих словах Евсевия указание на перевод посланий ап. Павла с греческого на сирийский язык. Но такое понимание едва ли соответствует тону замечания церковного историка. Вероятнее предположить, что Татиан в разных своих произведениях, стараясь найти в посланиях ап. Павла подтверждение для своих мыслей, допускал перетолкования его слов посредством изменения конструкции речи апостола. Но Евсевий говорит об этом со слов других.

Богословское учение Татиана не могло оказать какого-нибудь влияния на христиан греко-римского мира: здесь его провозгласили еретиком, и этим, конечно, определилось и подозрительное отношение к его произведениям. Совершенно иная оценка его деятельности была произведена на Востоке, на родине Татиана. Там не могла иметь значения его «Речь» с протестом против эллинизма и хронологическими вычислениями, – для сирийцев важен был «Диатессарон» и та миссионерская деятельность, для которой это произведение было так необходимо и которая в свою очередь содействовала его широкому распространению и надолго утвердила его

употребление в восточно-сирийских областях. В то же время аскетические взгляды Татиана продолжали иметь силу в сирийской Церкви, пока богословские споры, занесенные из Греции, и политические влияния не придали жизни восточной Церкви совершенно нового отпечатка.

Мильтиад

Почти одновременно, в начале III в., три церковных писателя – малоазиец, римлянин и карфагенянин – в совершенно различной связи указывают на литературные труды писателя, жившего во второй половине II в., по имени Мильтиад; это ясно показывает, каким уважением он пользовался в различных областях тогдашнего христианского мира. В настоящее время мы знаем о Мильтиаде только то, что сообщают о нем эти древние писатели, а они сообщают очень мало.

а) В своем произведении «Против валентиниан» (сар. 5) Тертуллиан замечает, что «уже столь многие мужи, замечательные своей святостью и превосходством, не только наши предшественники, но современники самих ересиархов, изложили и опровергли [в обстоятельнейших сочинениях (*instructissimis voluminibus*)]⁴⁹⁰ (учение валентиниан), как Иустин, философ и мученик, Мильтиад, церковный софист (*ecclesiarum sophista*), Иринеи, тщательнейший исследователь всех учений, наш Прокул...». Обозначение Мильтиада как *ecclesiarum sophista*, которое само в себе не включает ничего дурного в устах монтаниста Тертуллиана, получает несколько неприязненный оттенок, особенно если сопоставить этот эпитет с тем, каким он украшает имя монтаниста Прокула: *Christianae eloquentiae dignitas* [образец христианского красноречия]. Можно заключать, что Тертуллиан, несмотря на свое высокое уважение, какое он выразил по отношению ко всем своим предшественникам в области антигностической полемики, Мильтиаду выражает только условную похвалу. Он как будто не хочет причислить его к мужам, во всех отношениях заслуживающим доверия, и, ставя его в столь ясную противоположность к монтанисту Прокулу, он тем самым указывает, что Мильтиад, принадлежавший к православной Церкви, был решительным противником монтанизма. Однако *ecclesiarum sophista* дает основание думать, что Мильтиад, подобно Иустину и Татиану, был философом или ритором.

б) Неизвестный малоазийский писатель, из полемического произведения которого против монтанизма Евсевий делает извлечение, говорит, что одно монтанистическое произведение, которое он имел в своих руках и из которого отчасти привел выписки, направлено было против «творения брата (нашего) Мильтиада, в котором он доказывает, что пророк не должен провещать в исступлении, и представил их слова в сокращенном виде ⁴⁹¹ » (Hist. eccl. V, 17.1). Мильтиад, следовательно, доказывал, что не может быть признан истинным пророком тот, кто говорит в экстатическом состоянии, и в согласии с прочими противниками монтанизма считал экстатические речи монтанистических пророков доказательством их лжепророчества.

в) Третий свидетель о Мильтиаде – автор того интересного произведения против римских монархиан (нач. III в.), которое известно под именем «Малого лабиринта» (Ипполит) и из которого Евсевий сделал извлечения (Hist. eccl. V, 28). Автор этого произведения старается между прочим опровергнуть утверждение последователей Артемона, что их христология господствовала в Риме в течение всего II в.; он говорит: «Слова их были бы, может быть, и вероятны, если бы не опровергались, во-первых, божественным Писанием, во-вторых, сочинениями некоторых братий, появившимися до времен Виктора и написанными в защиту истины против язычников и против бывших в то время ересей, – я говорю о книгах Иустина, Мильтиада, Татиана, Климента и многих других, которые все называют Христа Богом. Притом, кому не известны книги Иринейя, Мелитона и прочих, в которых Христос именуется Богом и человеком?» [(Hist. eccl. V, 28.4–5)]. Таким образом, автор «Малого лабиринта» причисляет Мильтиада к апологетам и полемистам, имеющим важное значение: его произведения заключают в себе правильное изложение христологического учения.

Все эти писатели, несомненно, говорят об одном и том же Мильтиаде – так понимал их свидетельство и Евсевий. Евсевий дополняет те сведения о Мильтиаде, какие сообщены тремя названными древними писателями: «Упомянутый Мильтиад, –

говорит он, – оставил нам (кроме антимонтанистического произведения) и другие памятники своей особенной ревности в занятии божественным Писанием, именно: он составил писания как против греков, так и против иудеев, опровергнув каждое из обоих воззрений в двух книгах. Кроме того, он написал апологию к мирским властителям в защиту той философии, которой сам держался» (Hist. eccl. V, 17.5). Евсевий, по всей вероятности, имел в руках эти книги, но не привел из них ни одной цитаты; не цитирует их, насколько известно, ни один из позднейших писателей.

Таким образом, по всем этим данным, Мильтиад написал:

1) сочинение против монтанистов *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλῆναι* [О том, что пророк не должен говорить в исступлении], – этими словами, вероятно, указывается не заглавие произведения, а тема;

2) неизвестные даже по заглавиям произведения против гностиков, особенно против валентиниан;

3) апологетическое произведение «Против греков» (Προς «Ελλήνας») в двух книгах;

4) апологетическое произведение «Против иудеев» (Προς Ιουδαίους) в двух книгах;

5) апологетическое произведение «к мирским властителям» (вероятно, к императорам) в защиту христианской философии (ἵτηρ τῆς κατὰ Χριστιανοὺς φιλοσοφίας) ⁴⁹², – в этом можно находить новое подтверждение того, что Мильтиад был причастен философии. Из всех этих произведений до нас не сохранилось ни одного даже отрывка.

Время жизни Мильтиада определяется таким образом: Тертуллиан называет имя Мильтиада между Иустином и Иринеем, очевидно, соблюдая хронологическую последовательность. Автор «Малого лабиринта» ставит его также на втором месте – после Иустина, но перед Татианом. Из этого можно заключать, что Мильтиад был современником Татиана и писал или в последние годы Антонина Пия, или же в первой половине царствования Марка Аврелия; и если бы он писал после 170 г., то автор «Малого лабиринта» не поставил бы его имени раньше Татиана. Поэтому можно с некоторой

вероятностью предполагать, что и апология «к мирским властителям» написана в царствование Марка Аврелия и Люция Вера (161–169 гг.).

Почти в то же время весьма плодовитым церковным писателем был Клавдий Аполлинарий, епископ Иерапольский. Первое упоминание о его литературной деятельности в качестве антимонтанистического писателя находится у антиохийского епископа Серапиона (ок. 200 г.), который в своем послании к Карику и Понтию, направленном против монтанистов, пишет: «Чтобы вы знали, с каким сильным отвращением смотрело все живущее на земле братство на это ложное училище так называемого нового пророчества, я посылаю к вам сочинение (υράμματα) блаженнейшего Клавдия Аполлинария, который был епископом в Иераполе в Азии» (у Евсевия, Hist. eccl. V, 19.2). Сочинение Аполлинария имело ряд подписей или мнений, в которых епископы различных областей высказались против монтанистического движения; некоторые из этих подписей сохранены Евсеем. Из этого можно заключать, что это произведение Аполлинария было собственно окружным или пастырским посланием, почему и Серапион назвал его υράμματα. Время происхождения этого послания не может быть определено с точностью, – полагают около 170 г., что согласно со свидетельством Евсевия, который сочинения против фригийской ереси относит к позднему времени литературной деятельности Аполлинария (Hist. eccl. IV, 27). Сам Евсевий так отзывался о значении противомонтанистической деятельности Аполлинария: «Сила, поборающая по истине, противопоставила упомянутой катафригийской ереси крепкое и непобедимое оружие в Аполлинарии Иерапольском..., а с ним и во многих других, живших в то время ученых мужах» (Hist. eccl. V, 16.1).

В других дошедших до нас памятниках II и III в. имя Аполлинария не упоминается. Евсевий несколько раз говорит о литературной деятельности Аполлинария (Hist. eccl. IV, 21; 26.1; 27). Он называет его вместе с Мелитоном, епископом Сард, и причисляет к тем писателям, произведения которых, дошедшие до него, содержат «заключенное ими в письма православие

апостольского Предания и святой веры» [(Hist. eccl. IV, 21)]. В другом месте (IV, 26.1) он пишет: «В это время особенно славились Мелитон, епископ сардийской Церкви, и Аполлинарий, епископ Церкви иерапольской, которые – каждый особо – царствовавшему в то время и упомянутому нами римскому императору (Марку Аврелию) подносили речи в защиту нашей веры». Обобщая имеющиеся у него сведения о произведениях Аполлинария, Евсевий пишет: «Из сочинений Аполлинария, которых много сохранилось у многих, до нас дошли следующие: слово к вышеупомянутому императору, пять книг «Против эллинов», первая и вторая книга «Об истине» ⁴⁹⁴, [первая и вторая книга «Против иудеев»] ⁴⁹⁵ и сочинения, писанные им впоследствии против фригийской ереси, которая спустя немного времени произвела сильное волнение, а тогда едва возникала, потому что тогда Монтан со своими ложными пророчицами только полагал начало своему превратному учению» (Hist. eccl. IV, 27).

Когда написаны эти произведения Аполлинария? В «Хронике» (ad an. Abrah. 2187) Евсевий упоминает о епископе Аполлинарии в одиннадцатый год царствования Марка Аврелия ⁴⁹⁶, и, вероятно, эту дату он взял из произведений самого Аполлинария, и именно из апологии, – если так, то должно признать, что апология написана в 172 г., что согласно и с другим указанием Евсевия, что апология обращена к одному императору Марку Аврелию, который царствовал без соправителя в 169 – 176/177 гг. Что касается пяти книг «Против эллинов» и двух книг «Об истине», то о времени происхождения их ничего нельзя сказать даже предположительно.

Автор *Chronicon paschale* (VII в.) знает такое произведение Аполлинария, о котором не упоминает и Евсевий, именно – сочинение *Περὶ τοῦ πάσχα* (PG 92. Col. 80–81). Сам Евсевий дает ясно понять, что его перечисление произведений Аполлинария не отличается полнотой (Hist. eccl. IV, 27), а потому умолчание его о названном сочинении не может служить доказательством против подлинности его. Напротив, представляется весьма вероятным, что Аполлинарий письменно изложил свое мнение по вопросу о праздновании Пасхи,

который в то время так волновал малоазийских христиан. Автор «Пасхальной хроники» приводит из этого сочинения два места, из которых, по-видимому, можно заключить, что Аполлинарий был противником малоазийской или квартодециманской практики ⁴⁹⁷.

Феодорит также знал произведения Аполлинария; он называет его «мужем, достойным похвалы, со знанием Божественного соединившим и внешнюю ученость» (Haeret. fab. comr. III, 2), и говорит (I, 21), что он, наряду с Музаном и Климентом Александрийским, писал против севериан (энкратитов). Фотий нашел в Константинополе списки трех апологетических произведений Аполлинария: *Προς Ἑλλήνας* [Против эллинов], *Περὶ ὑσφίας* [О благочестии ⁴⁹⁸] и *Περὶ ἀληθείας* [Об истине] (Biblioth. 14), и из чтения их вынес убеждение, что автор был замечательный человек и писал превосходным языком (*αξιόλογος Sk ο ἀνὴρ καὶ φράσι* *αξιολογῶ κχρημένος*). Ad. Harnack ⁴⁹⁹ находит, что Фотий дает свидетельство о новом произведении Аполлинария – *Περὶ βύσις*, не упомянутом Евсевием. Но, кажется, с большим основанием отождествляют ⁵⁰⁰ это произведение с апологией, адресованной Марку Аврелию, так как *Περὶ ὑσφίας* более или менее однозначаче с *ἵτερ της πίστεως* [в защиту веры] у Евсевия.

Все перечисленные произведения не дошли до нас, и мы лишены возможности высказать суждение об этом «достойном похвалы» и очень образованном (Феодорит) знаменитом муже и превосходном писателе (Фотий), бывшем, по воле Провидения, крепким и непобедимым оружием против катафригийской ереси (Евсевий).

Среди церковных деятелей и писателей второй половины II в. особенно выдающееся положение и значение в жизни малоазийской Церкви имел епископ Сард в Лидии Мелитон, прославляемый за свою ученость, пророческий дар, чистоту и святость жизни и ревностнейшую защиту апостольского Предания. В прежнее время его неизменно помещали среди апологетов, но в настоящее время это можно сделать только с ограничительными оговорками, так как между многочисленными произведениями Мелитона только одно было апологетического характера. К сожалению, ни одно из его произведений не дошло до нас в полном виде; но из фрагментов и сообщенных Евсевием заглавий утраченных сочинений видно, что интересы Мелитона сосредоточены были на вопросах внутрицерковной жизни и что он дышал, так сказать, иным воздухом, чем прочие апологеты, отличаясь от последних и в некоторых сторонах внутреннего понимания христианства.

Сведения о жизни Мелитона крайне скудны и ограничиваются почти только тем, что сообщает Евсевий. Он был епископом Сард в Лидии (Hist. eccl. IV, 13.8; 26.1); уже при Антонине Пии он привлек к себе внимание широких кругов христианского общества (IV, 13.8: γνωρίζομος [известный]) и при Марке Аврелии находился на высоте своей славы (IV, 21; 26.1: ἡκμαζα [был в расцвете]). Он путешествовал в Палестину, о чем сам сообщает в предисловии к одному из своих произведений (Ἐκλογαί), сохраненном Евсевием (Hist. eccl. IV, 26. [13–]14). Мелитон умер раньше 190 г., так как к тому времени, когда Поликрат Эфесский писал к Виктору Римскому по вопросу о Пасхе, он был уже среди почивших малоазийских деятелей (Hist. eccl. V, 24.2–5). Репутация его как святого мужа стояла очень высоко. Поликрат в упомянутом послании причисляет его к великим светилам малоазийской Церкви (μεγάλα στοιχεία), называет его евнухом (τον εὐνοῦχον), т. е. человеком самой воздержной жизни, и свидетельствует, что он отличался не только высокими нравственными качествами, но и

духовными дарованиями в такой выдающейся степени, что почитался как пророк: «Он все делал, – говорит о нем Поликрат, – по внушению Святого Духа и почивает в Сардах, ожидая посещения небесного, когда он воскреснет из мертвых» (Hist. eccl. V, 24.5); а Тертуллиан в утраченном произведении *De ecstasi* (lib. VII ⁵⁰²), написанном против православной Церкви в защиту Монтана, по свидетельству Иеронима (*De vir. ill.* 24) удостоверял, что Мелитон очень многими почитался за пророка. Это подчеркивание пророческих дарований Мелитона стоит в несомненной связи с современной ему борьбой Церкви против монтанизма. Известно, что православные борцы с монтанизмом в Малой Азии против новых экстатических пророков не только настаивали на том положении, что пророческие дарования продолжатся в Церкви до второго пришествия, но и указывали вместе с тем на целый ряд собственных пророков. До Кодрата и Аммии, т. е. до времени, которое непосредственно предшествовало выступлению Монтана, лица, на которых ссылались православные и монтанисты, были одни и те же (преимущественно Агав, Иуда, Сила, дочери Филиппа, Аммия и Кодрат), но дальше разделялись. У катафригийцев выступили Монтан, Максимилла и Прискилла, у православных были свои пророки (ср. аноним у Евсевия, Hist. eccl. V, 17), среди которых почитался и Мелитон. Принимал ли сам Мелитон участие в борьбе с монтанизмом, точно неизвестно. Из Послания Поликрата видно, что Мелитон был представителем квартодециманской практики в вопросе о праздновании Пасхи.

Важное свидетельство о выдающемся литературном таланте Мелитона дает Тертуллиан. В названном произведении *De ecstasi* он, по свидетельству Иеронима, осмеивает «изящный и риторический талант» Мелитона. Из третьего века мы имеем три свидетельства о литературной деятельности Мелитона; два из них принадлежат Оригену. В комментарии на псалмы (*Comment, in Ps. 3 ad Inscr.*) Ориген ставит вопрос, кто такой Авессалом. Одни, говорит он, думают, что он – образ Иуды предателя, другие видят в нем образ дьявола: «По крайней мере, асиец Мелитон говорит, что он – образ дьявола, который восстает против Царства Христа. Только это заметил Мелитон,

не изъясняя точнее места». Другое свидетельство Оригена сохранил Феодорит⁵⁰³ (Quaest. in Genes. 20). Здесь Мелитон причисляется к тем, которые богоподобие человека хотели видеть и в теле (антропоморфизм) и в подтверждение этого ссылались на богоявления. Ориген сообщает, что Мелитон написал особое произведение об этом: *κοί Μελίτων συγγράμματα καταλλοιπῶς περὶ τοῦ ἐνσώματου εἶναι τὸν Θεόν* [и Мелитон, оставивший сочинение о том, что Бог воплотился⁵⁰⁴]. Наконец, автор «Малого лабиринта» (Ипполит), писавший в Риме ок. 230 г., также упоминает о произведениях Мелитона. Как уже было сказано, против утверждения последователей Артемона (динамистическое монархианство), что их христология была господствующим учением до конца II в., автор ссылается прежде всего на Священное Писание, а потом на сочинения некоторых братьев, появившиеся до времен Виктора и написанные в защиту истины против язычников и против бывших в то время ересей: «Я говорю, – продолжает он, – о книгах Иустина, Мильтиада, Татиана, Климента и многих других, которые все Христа называют Богом. Притом, кому не известны книги Иринея, Мелитона и прочих, в которых Христос именуется Богом и человеком?» (apud Euseb., Hist. eccl. V, 28.4–5). Способ выражения автора приведенного свидетельства ясно говорит о том, что произведения Иринея и Мелитона были широко распространены и известны и имели важное значение в поднятых тогда догматических спорах. В частности, из сопоставления Мелитона с Иринеем необходимо заключать, что первый пользовался высоким авторитетом в христианском обществе как отец Церкви.

При всей скудости сведений о литературной деятельности Мелитона в источниках II и III вв., мы узнаем из них, что имя Мелитона в период от 190 до 230 г. известно было и почиталось в Малой Азии, Александрии, в Риме и Карфагене. Более подробное сообщение о литературной деятельности Мелитона дает Евсевий; от него мы узнаем, что Мелитон был одним из плодовитейших христианских писателей царствования Марка Аврелия. Он называет около двадцати произведений Мелитона, но при этом дает понять, что он не ручается за полноту своего

списка (Hist. eccl. IV, 26). Из позднейших писателей только Анастасий Синаит (VII в.) дополняет Евсевия указанием двух произведений Мелитона, не названных историком, и свидетельствует, что еще в VII в. на Синае Мелитона почитали как «божественного и мудрейшего учителя», как «богомудрого». Вообще же в позднейшее время упоминания о Мелитоне весьма редки и память о нем в восточной Церкви исчезла довольно рано.

Евсевий и Анастасий Синаит сообщают о следующих произведениях Мелитона:

1) Апологетическое произведение в защиту христианской веры (Λόγος ὑπὲρ τῆς πίστεως), которое Мелитон представил императору Марку Аврелию (Euseb., Hist. eccl. IV, 26.1; cf. IV, 13.8); оно представляло собой небольшую книжечку – βιβλίδιον (IV, 26.2). Из этой апологии Евсевий приводит три отрывка; в первых двух Мелитон говорит о том произволе и жестокости, в жертву которым отданы беззащитные малоазийские христиане. «Ныне, – говорит он, – чего никогда еще не бывало – подвергается гонению и преследуется новыми указами по Азии род людей богобоязненных. Бесстыдные доносчики и искатели чужого, находя себе повод в указах, [открыто] разбойничают, днем и ночью грабят жителей, ни в чем не повинных». Спустя немного Мелитон продолжает: «И если это делается по твоему повелению, пусть делается так; царь справедливый никогда не захочет чего-либо несправедливого. В этом случае мы с удовольствием принимаем честь идти на смерть и просим тебя только об одном, чтобы ты сам наперед узнал подвижников такого упрямства и потом справедливо решил, достойны ли они смерти и наказания, или освобождения и спокойствия. Если же это определение и новый указ, которого не заслуживает даже неприязненность варваров, вышли не от тебя, то мы еще более просим не презреть нас среди столь явного рабительства». В третьем отрывке Мелитон говорит о том благополучии, какое принесла с собой и будет приносить римскому государству христианская философия, и напоминает императору о рескриптах, которые его дед Адриан и отец Антонин Пий издали в защиту преследуемых христиан. «Наше любомудрие

первоначально процвело среди варваров (т. е. иудеев); потом в могущественное владычество твоего предка Августа, встретившись с подвластными тебе народами ⁵⁰⁵, было для твоего царства добрым предзнаменованием; потому что с тех пор римская держава возвеличилась и прославилась. Ты сделался вожделем преемником престола и будешь владеть с сыном (Коммодом), если сохранишь то любомудрие, которое возрастало с твоим царствованием и началось с Августом, и которое твои предки чтити наравне с другими верами. А что наше учение расцвело вместе с благополучным началом империи, именно к ее благу, величайшим доказательством служит то, что с владычества Августа не случилось ничего худого, напротив, по общему желанию, все шло счастливо и славно. Из всех императоров только Нерон и Домициан, склонившись на убеждения некоторых зложелательных людей, старались оклеветать наше учение, и от них-то, через безумное обыкновение клеветать, полилась ложь на последующих христиан. Впрочем, благочестивые твои предки исправили их неведение: они много раз письменно выговаривали тем, которые относительно христиан осмеливались вводить какие-либо новости. Известно, что дед твой Адриан писал как другим, так и проконсулу Азии Фундану; а твой отец, когда уже и ты разделял с ним правление, писал различным городам и, между прочим, лариссянам, солунянам, [афинянам] ⁵⁰⁶ и всем грекам, чтобы относительно нас они не предпринимали ничего нового. Что же касается до тебя, то мы еще более убеждены, что, питая одинаковые с ними или даже проникнутые высшей любовью к человечеству и мудрости мысли о христианах, ты сделаешь все по нашему прошению» (IV, 26). Так как Мелитон обращается к одному императору и о соправительстве сына его говорит как о будущем факте, то весьма вероятно, что апология написана в то время, когда Марк Аврелий был единодержавным правителем, т. е. в период от 169 до 175–177 гг.

2) Евсевий говорит, что Мелитон написал две книги «О Пасхе» (*тсс* Περὶ τοῦ πάσχα δύο: IV, 26.2). Из всего этого произведения Евсевий сообщает только следующий отрывок, в котором определяется время написания его: «В проконсульство

Павла Сервилия в Азии – в то время, как Сагарис потерпел мученическую смерть, в Лаодикии происходил великий спор о Пасхе, которая тогда пришлась в этот самый день» (IV, 26.3). Но в такой форме указание Мелитона не дает нам ничего для хронологии произведения о Пасхе, потому что точно не установлено время названного здесь проконсула Азии и мученичество Сагариса. Мученика и епископа Сагариса в Лаодикии упоминает Поликрат среди светил Азии после Поликарпа и Фразея и перед Папирием, преемником Поликарпа в Смирне, и Мелитоном [(Euseb., Hist. eccl. V, 24.4–5)]. Но из этого нельзя вывести скольконибудь определенных хронологических заключений. Проконсул Азии с именем Сервилия Павла из других источников неизвестен. В переводе «Истории» Евсевия, сделанном Руфином, стоит не «Сервилий Павел», а «Сергий Павел», и это чтение в настоящее время предпочитается почти всеми исследователями. Сергий Павел в качестве проконсула Азии во второй половине II в. засвидетельствован и в других источниках, хотя годы его управления еще не установлены с точностью ⁵⁰⁷. Что касается содержания произведения, то о нем можно говорить только предположительно ⁵⁰⁸. Так как Поликрат в своем письме к Виктору ссылается на Мелитона как на сторонника малоазиатской практики относительно празднования Пасхи, то естественно допустить, что Мелитон ратовал за квартодециманское предание малоазиатской Церкви. В связи с этим понятно, что Климент Александрийский, восстававший против квартодециман, написал свое сочинение «О Пасхе» по поводу (ἐξ αἰτίας), т. е., точнее, для опровержения книг Мелитона «О Пасхе» (Euseb., Hist. eccl. IV, 26.4; cf. VI, 13.9).

3) Далее Евсевий называет «книги «О правом образе жизни и о пророках"» (Περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν: IV, 26.2). Вероятно, это произведение, равно как и Λόγος περὶ προφητείας [Слово о пророчестве], написаны по поводу монтанистического движения. Хотя Мелитон нигде не называется противником монтанизма, однако едва ли можно допустить, что такой плодовитый писатель не взялся за перо для определения своего отношения к вопросу, который волновал церковные круги

в непосредственной близости и глубоко проникал в церковную жизнь.

4) «О Церкви» (Περὶ ἐκκλησίας).

5) «О воскресном дне» (Περὶ κυριακῆς).

6) «О природе человека» (Περὶ φύσεως τοῦ ἀνθρώπου) ⁵⁰⁹.

7) «О творении человека» (Περὶ πλάσεως).

8) «О послушании веры» (или «вере»; Περὶ ὑπακοῆς πίστεως).

9) «О чувствах» (Περὶ αἰσθητηρίων). Все списки «Церковной истории» Евсевия имеют: Περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων, т. е. соединяют два последние произведения в одно: «О подчинении чувств вере» (рус. пер. «Церковной истории»); но исследователями признается здесь несомненная порча текста, и потому обычно разделяют два заглавия.

10) «О душе и о теле» (Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος).

11) «О крещении» (Περὶ λουτροῦ).

12) «Об истине» (Περὶ ἀληθείας).

13) «О создании и рождении Христа» (Περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ) ⁵¹⁰.

14) «О гостеприимстве» (Περὶ φιλοξενίας).

15) «Ключ» (ἢ Κλείς).

16) «О диаволе» (Περὶ τοῦ διαβόλου).

17) «Об Откровении Иоанна» (Περὶ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου). Греческие рукописи имеют: Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου, но Руфин и Иероним говорят о двух произведениях. Здесь он, вероятно, развивал хилиастические взгляды.

18) «О телесности Бога» (Περὶ ἐνσώματου Θεοῦ). Ориген говорит о произведении Мелитона (συγγράμματα) Περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν Θεόν. Геннадий Марсельский ставит в упрек Мелитону и Тертуллиану, что они допускают телесность Бога: nihil corporeum (in Trinitate credamus), ut Melito et Tertullianus [(мы должны веровать, что в Троице) нет ничего телесного, а не как (полагали) Мелитон и Тертуллиан] (De eccles. dogmat. 4).

19) «Извлечения» (Ἐκλογαί), как объясняет сам автор, «извлечения из закона и пророков относительно Спасителя и всей нашей веры». Произведение это, в шести книгах, написано

или посвящено было брату Онисиму (Euseb., Hist. eccl. IV, 26.13–14). В отрывке из него, сохраненном Евсевием, имеет важное значение перечисление ветхозаветных священных книг – первое, какое мы находим у христианских писателей. Мелитон пишет Онисиму: «отправившись на Восток и быв в том самом месте, где все проповедовалось и совершалось, я с точностью узнал книги Ветхого Завета и, составив им список, посылаю его к тебе». Здесь важно отметить выражение παλαιά διαθήκη [Ветхий Завет], которое в этой связи указывает на наличие собраний книг Нового Завета.

20) «О страдании (Христа)» (Εἰς το πάθος); о нем упоминает только Анастасий Синаит ([Viae dux 12,] PG 89. Col. 197).

21) «О воплощении Христа» (Περὶ σαρκώσβως Χριστοῦ), направленное против Маркиона. Значительный отрывок из третьей книги сохранен Анастасием Синаитом ([Viae dux,] cap. 13). Здесь весьма важна в догматическом отношении мысль, что «Один и Тот же,, будучи Богом и вместе совершенным человеком, Он дал познать ⁵¹¹ две сущности Его» (Ὁβος γὰρ ὡν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν) ⁵¹².

Ни одно из этих произведений не сохранилось до нашего времени. Но кроме отрывков у Евсевия и Анастасия Синаита, найдено еще несколько фрагментов на греческом и на сирийском языках, которые надписываются именем Мелитона и с большей или меньшей вероятностью могут быть отнесены к названным произведениям его; напротив, другие произведения и отрывки на сирийском, армянском и латинском языках носят имя Мелитона не по праву. К первым относятся:

1) Четыре схолии в греческих катенах на книгу Бытия, в которых жертвоприношение Исаака изъясняется в смысле прообраза крестной смерти Христа ⁵¹³. Источником этих схолий признают упомянутые Евсевием «Извлечения» (Ἐκλογαί) из Ветхого Завета; но в то же время находят в них и некоторые позднейшие прибавки (во второй половине первой схолии и всю четвертую).

2) Открытый и изданный кардиналом Pitra ⁵¹⁴ фрагмент, который надписывается Πбр1 λουτροῦ и очевидно принадлежит

к сочинению Мелитона, с тем же заглавием, приведенному у Евсевия. Отрывок представляет объяснение или оправдание крещения Господа в Иордане: и земное солнце, луна и звезды купаются в волнах океана. Язык отрывка своей поэтической окраской подтверждает отзыв Тертуллиана об *elegans et declamatorium ingenium* [изящном и риторическом таланте] Мелитона. 3) Сохранившиеся на сирийском языке с именем Мелитона четыре фрагмента: *ex tractatu de anima et corpore* ⁵¹⁵, *ex sermone de cruce* ⁵¹⁶, *de fide* ⁵¹⁷ *Melitonis episcopi urbis Atticae* ⁵¹⁸ [из трактата о душе и теле, из слова о кресте, о вере, Мелитона, епископа аттического города (т. е. Афин)] (о страданиях Господа). Все четыре фрагмента по содержанию тесно связаны между собой и, по-видимому, взяты из одного произведения. В четвертом фрагменте встречается выражение, которое Анастасий Синаит приводит из сочинения Мелитона *Εἰς το πάθος*, а надписание первого фрагмента напоминает упомянутое Евсеем произведение Мелитона *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος*. Против подлинности их как будто говорит то обстоятельство, что эти фрагменты все вместе или по частям приписываются другим авторам и особенно часто епископу Александрийскому Александру (ум. 328). Но G. Krüger весьма убедительно доказал ⁵¹⁹, что фрагменты принадлежат Мелитону и заимствованы из его произведения, которое называлось *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς το πάθος* и которое Евсеем названо *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος*, а Анастасием Синаитом – *Εἰς το πάθος*. Это произведение Александр Александрийский положил в основание своей проповеди, сохранившейся в сирийском переводе: *Sermo de anima et corpore deque passione Domini* [Слово о душе и теле, а также о страданиях Господа]. Впрочем, на заглавии произведения не настаивает и G. Krüger ⁵²⁰.

Ко второму разряду, т. е. к неподлинным произведениям Мелитона, относятся:

1) Сохранившаяся на сирийском языке ⁵²¹ в рукописи VI или VII в. апология, которая имеет такую надпись: «Речь Мелитона философа, которую он держал пред кесарем Антонином. И сказал он к Кесарю, чтобы он познал Бога, и показал ему путь

истины, и начал говорить таким образом...» Автор начинает свою речь указанием на то, что человеку трудно возвратиться на путь истины после долговременного заблуждения; однако, это возможно. Нельзя оправдывать заблуждения тем, что его разделяют многие: во сколько раз больше безрассудства, если безрассудствуют многие? В дальнейшем он энергично полемизирует против политеизма и идолослужения, обвиняя [язычников] в почитании и поклонении стихиям, солнцу, луне и звездам и делам своих рук, вместо поклонения единому истинному Богу, Которым все существует. В особенности непростительно это заблуждение, когда слово истины слышится по всей земле. Этому заблуждению противопоставляется христианская истина, которая, впрочем, не раскрывается в подробностях. Апология заключается увещанием к императору познать истинного Бога и привести к Нему и детей своих, чтобы всем получить наследие вечности и спастись от участи, которая ожидает всю землю на суде истины и правды.

В настоящее время признается бесспорным, что эта апология не принадлежит Мелитону, прежде всего потому, что в ней нет тех отрывков, какие приводят из действительной апологии Мелитона к Марку Аврелию Евсевий и автор *Chronicon paschale*. Попытки спасти подлинность ее тем предположением, что сирийская апология представляет собой фрагмент апологии Мелитона, устраняется тем фактом, что она является вполне законченным целым, без всяких пробелов. Нет оснований также допускать, что Мелитон написал две апологии, или что сирийская апология тождественна с другим произведением Мелитона под заглавием Πρί ἀληθείας. Кроме того, самый тон апологии, способ выражения мыслей совершенно отличается от той сдержанности и почтительности к императору, какие проявляет Мелитон в отрывке апологии, сохраненном Евсевием. Родиной автора сирийской апологии оказывается Маббуг в Сирии, а не Сарды в Лидии. Наконец, и сирийский текст апологии не обнаруживает никаких признаков перевода с греческого языка, поэтому можно полагать, что апология и первоначально написана была на сирийском языке. Что касается времени происхождения апологии, то оно точно не

установлено: «Кесарь Антонин» – слишком неопределенное имя, чтобы на нем можно было основать какие-нибудь выводы, так как это имя носили императоры не только II, но и III в. В апологии нет надежных указаний на происхождение ее раньше Септимия Севера, и более вероятным признается обращение к Каракалле, так как автор апологии особенно подробно останавливается на сирийском культе (ср. 5) и непосредственно после этого обращается к императору; о Каракалле же и его родственниках известно, что они преданы были сирийскому культу, который нашел доступ в императорское семейство со времени женитьбы Септимия Севера на сирийке. Каракалла в 215/217 гг. проживал в Сирии и зиму 216/217 гг. провел в Эдессе. Можно предположить, что в это время была написана для него рассматриваемая апология. Каким образом она получила имя Мелитона как автора ее, для решения этого вопроса нет данных. Во всяком случае, этот факт свидетельствует, что Мелитон известен был среди сирийцев своей апологетической деятельностью.

2) Решительно отвергается принадлежность Мелитону армянского фрагмента *ex Melitonis epistola ad Eutrepium* [из послания Мелитона к Евтрепию],

3) обширного латинского произведения *Clavis Scripturae* [Ключ Писания] ⁵²², опубликованного кардиналом Pitra в краткой и пространной рецензии; это произведение не может быть признано переводом или переработкой произведения Мелитона *Κλίς*, о котором сообщает Евсевий, так как представляет собой библейский словарь, составленный из произведений Августина, Григория Великого и других латинских писателей, и с именем Мелитона связано не раньше XI в., как об этом свидетельствует рукописное предание.

4) Неподлинны также латинские произведения: *De passione S. Joannis evangelistae* [О страдании святого Иоанна евангелиста] ⁵²³, *De transitu B. Mariae Virginis* [О (про)хождении блаженной Девы Марии] ⁵²⁴, *Catena in Apocalypsin* [катен на Апокалипсис].

Список произведений Мелитона показывает, что он был не только плодовитый, но и многосторонний писатель: он писал

против язычников, против монтанистов и Маркиона, рассматривал теоретические проблемы всякого рода, антропологические, догматические, экзегетические и по разным вопросам практической жизни. Усвоение же Мелитону произведений, автором которых он в действительности не был, свидетельствует об уважении и известности, какими он пользовался в позднейшие века. Тем непонятнее столь печальная судьба его многочисленных произведений.

Афинатор философ ⁵²⁵

В Парижском кодексе (914 г.) архиепископа Арефы Кесарийского (Cod. Parisinus 451) помещены два произведения афинского философа Афинагора (Ἀθηναγόρου Ἀθηναίου φιλοσόφου Χριστιανού):

1) «Прошение о христианах» (Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν, Supplicatio sive Legatio pro Christianis), и

2) «О воскресении мертвых» (Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, De resurrectione mortuorum).

Известный издатель произведений апологетов Otto полагал ⁵²⁶, что подпись, говорящая о принадлежности этих сочинений философу Афинагору, сделана позднейшей рукой – XI в.; но более точные исследования показали, что она происходит несомненно от руки переписчика ее Ваана ⁵²⁷ или же архиепископа Арефы, – в том и другом случае значение ее исторической достоверности повышается: Ваан надписывал на основании бывших у него рукописей, а ученый архиепископ Арефа – на основании предварительного исследования вопроса об авторе произведений.

«Прошение о христианах»: время происхождения и содержание апологии

«Прошение» адресовано императорам Марку Аврелию Антонину и Люцию Аврелию Коммоду (Αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ). Имя «Марка Аврелия Антонина» не требует никаких пояснений; что же касается Люция Аврелия Коммода, то в настоящее время всеми признано, что под этим именем разумеется не брат (по усыновлению) и соправитель Марка Аврелия – Люций Вер (ум. 169), а сын и соправитель Марка Аврелия – Коммод: Афйнагор ясно обращается к отцу и сыну: ὑμῖν πατρί καὶ υἱῷ (сар. 18), а Люций Вер со времени своего возйшения в достоинство соправителя не носил имени Коммода. Оба императора называются μέγιστοι αὐτοκράτορες [величайшие самодержцы (императоры)] (сар. 2; 18; cf. 13), но так как Коммод получил титул αὐτοκράτωρ (imperator) только в ноябре 176 г., то апология могла быть написана только после этого времени и до 17 марта 180 г., когда умер Марк Аврелий. Есть основания определить эту дату еще точнее. Афйнагор пишет: «Вся империя по вашей мудрости наслаждается глубоким миром» (сар. 1). Таким миром империя фактически пользовалась до начала второй Маркоманской войны в августе 178 г., когда вычеканены были даже монеты с полной надежд надписью: рах aeterna [вечный мир]. Далее, Афйнагор еще не знает ничего о том преследовании христиан, которое разразилось в Галлии в 17 год царствования Марка Аврелия, т. е. в 177 г. Таким образом, происхождение апологии должно относить к тому времени, когда это гонение еще не начиналось или когда о нем не были получены известия, т. е. в конце 176 или в первой половине 177 г.

Поводом к составлению апологии послужило, как можно заключать из ее содержания, не отдельное какое-нибудь событие, а общее тяжелое положение христиан. В обширном государстве, – жалуется апологет, – всем позволено безнаказанно говорить и писать о Божестве, что хотят, – только

христианам это запрещено законом (сар. 7); все наслаждаются благами мира, – только против христиан ведется война, их презируют, поносят, притесняют и мучат, несмотря на то, что они самые благочестивые и верные подданные (сар. 1). Для всех существует справедливость и защита законов, – одни христиане несправедливо обвиняются в ужаснейших преступлениях без возможности оправдаться (сар. 3). Дошло до того, что одно имя христианина почитается достойным смерти преступлением и не считают необходимым производить расследование относительно образа жизни обвиняемых (сар. 2). Апологет ставит своей задачей разоблачить и отклонить взводимые на христиан обвинения как неправду и созданию фантазии языческого народа противопоставить чистый, истинный образ христианской религии и прежде всего убедить в невинности христиан тех, в руках которых власть над империей.

Апология включает в себе 37 глав и по содержанию разделяется на введение (сар. 1–3), две части (сар. 4–30 и сар. 31–36) и заключение (сар. 37).

Во введении Афинагор, подобно Иустину, высказывает пожелание, чтобы христиане подвергались осуждению не за одно только имя, но на основании строгого расследования их образа жизни. «В вашей империи, – начинает свою речь апологет, – народы держатся разных обычаев и законов, и никому из них не возбраняется законом и страхом наказания следовать отечественным постановлениям, как бы ни были они смешны... И ко всем им снисходите и вы, и законы, в той мысли, что нечестиво и незаконно совершенно не признавать Бога, и необходимо, чтобы каждый почитал богов, каких ему угодно, дабы люди страхом Божества удерживались от преступлений. А нас ненавидите за одно имя. Не обманывайтесь молвой, подобно толпе, ибо не имя достойно ненависти, а преступление – суда и наказания» (сар. 1). Христиан обвиняют в трех преступлениях: в безбожии, тиестовских вечерах и эдиповских кровосмешениях (*ἀθεότης, Θυέστεια δείπνα* и *Οιδιπόδειοι μίξεις*).

«Если это правда, – восклицает апологет, – то не щадите ни пола, ни возраста [*(μηδενός γένους φείσησθε)*], наказывайте без меры преступления, совершенно истребите нас с женами и

детьми, если кто-нибудь из нас живет наподобие зверей... Если же это вымысел и пустые клеветы, – естественное следствие того, что порок противоположен добродетели и по закону Божескому противное восстает на противное, – если мы ничего такого [преступного] ⁵²⁸ не делаем, что вы сами свидетельствуете, запретив доносы, то вам остается исследовать нашу жизнь, учение, доброе расположение к вам, вашему дому и власти, и наше повиновение, – и таким образом, наконец, даровать нам права, хоть одинаковые с нашими гонителями. Тогда мы победим их, будучи готовы и жизнь свою отдать за истину» (сар. 3).

Первая часть апологии опровергает упрек в атеизме указанием на то, что христиане полагают различие между материей и Божеством, что Бога они почитают несозданным и невидимым существом, Творцом и Владыкой вселенной. Таким образом, они не заслуживают упрека в безбожии, как не казались безбожниками поэты и философы, любомудрствовавшие о Боге. Христиане почитают *единого*

Бога; но монотеизм проповедовали Пифагор, Платон, Аристотель и поэты, – и их не называли атеистами и не преследовали [(сар. 4–6)]. Но они только гадательно учили, что Бог един; в них не оказалось столько способности, чтобы постигнуть истину, потому что они думали приобрести познание о Боге не от Бога, а каждый сам собой; посему каждый из них различно учил и о Боге, и о материи, и о формах, и о мире. Христиане же обладают абсолютной истиной, и в том имеют свидетелями пророков, которые по вдохновению Божественного Духа возвещали и о Боге, и о вещах Божественных (сар. 7). Что от начала один есть Бог, Творец всего, это может быть обосновано разумными доводами. Если бы было два или несколько богов, то они должны быть или вместе, или отдельно друг от друга. Обе части дилеммы страдают неразрешимыми противоречиями. В одном месте они не могут быть, ибо как несозданные они не подобны друг другу; только созданное, по Платону, подобно своему первообразу, – а неподобное не может быть в одном и том же месте. Также они не могут быть в одном месте как части целого, как члены человеческого тела, потому

что Бог, безначальный, бесстрастный и неразделимый, не состоит из частей. Но они не могут существовать и каждый в особом месте, так как Творец находится над миром, окрест мира и в мире. Для второго Бога нет области бытия, потому что первый Бог все объемлет; нет сферы деятельности, потому что первый все создал; нет объекта попечения, потому что второй ничего не создал и ему не о чем заботиться. Поэтому изначальный Бог, Творец мира, и есть единый Бог (сар. 8). Это учение подтверждается Моисеем, Исайей, Иеремией и другими пророками, которые, будучи исполнены Духа Святого, возвещали то, что им было внушаемо. Таким образом, христиане не безбожники, когда они признают единого Бога, безначального, вечного, невидимого и бесстрастного, необъятного и неизмеримого, постигаемого одним умом и разумом, преисполненного светом и красотой, духом и неизреченной силой, Который словом ⁵²⁹ Своим все сотворил и устроил и все содержит.

Христиане признают также и Сына Божия. Сын Божий есть Слово Отца, как Его идея и как действенная сила, ибо по Нему и через Него все сотворено, потому что Отец и Сын – едино. А так как Сын в Отце и Отец в Сыне, по единству и силе духа, то Сын Божий – Ум и Слово Отца. Он есть первое Рождение Отца, не так, чтобы Оно получило бытие во времени, ибо Бог, как вечный Ум и вечно словесное (λογικός) Существо, искони имел в Себе Самом Слово (Λόγος), но Он произошел от Него для того, чтобы быть идеей и действенной силой для всех материальных вещей, которые находились в виде бескачественной природы и недейственной земли. Дух Святой, действующий в пророках, исходит от Бога, подобно лучу солнечному, истекая из Него и возвращаясь к Нему. Кто после этого не удивится, услышав, что называют безбожниками тех, которые исповедуют Бога Отца и Бога Сына и Духа Святого и признают Их единство в силе ⁵³⁰ и различие в порядке? Но этим не ограничивается богословское учение христиан: они признают и множество ангелов и служителей, которых Творец и Зиждитель мира – Бог через Свое Слово поставил и распределил управлять стихиями и небесами, и миром, и всем, что в нем, и благоустройством их (сар. 9–10).

Обвинение в атеизме опровергается также нравственным учением христиан, которое не от человека происходит, но изречено и преподано Богом, их поведением и верой в загробную жизнь. Христианское учение заповедует даже молиться за врагов и гонителей и благословлять их. Многие из христиан – необразованные, ремесленники и старухи – не в состоянии доказать пользу христианского учения словом, но делом подтверждают его нравственную благотворность: они не словй затверживают, но совершают добрые дела, не ударяют, когда их бьют, не жалуются в суде, когда отнимают у них имение, подают нуждающимся и любят ближнего своего, как самих себя (сар. 11). Стали ли бы они соблюдать себя в такой чистоте, если бы не признавали, что Бог бодрствует над человеческим родом? Конечно, нет. «Но так как мы веруем, что отдадим отчет во всей настоящей жизни Богу, сотворившему и нас, и мир, то мы избираем жизнь воздержную, человеколюбивую и уничиженную, зная, что здесь не можем потерпеть, хотя бы нас лишали жизни, никакого зла, которое сравнялось бы с благами, [нам] уготованными там от Великого Судии за кроткую, человеколюбивую и скромную жизнь». Язычники почитают благочестивыми таких людей, которые настоящую жизнь полагают в том, чтобы «есть и пить, ибо утром умрем», и не считают благочестивыми христиан, которые настоящую жизнь почитают маловажной, которые стремятся к одному, чтобы познать Бога и Его Слово, и какое единение Сына с Отцом, какое общение Отца с Сыном, что такое Дух, в чем единство этих Существ и различие соединенных Духа, Сына и Отца, которые знают, что ожидаемая жизнь выше всякого выражения, если только перейдут туда чистыми от всякой неправды (сар. 12).

После этого Афинагор приводит основания, почему христиане отказываются от исполнения предписаний языческого культа. Изображения богов – произведения человеческих рук; представленные в образах боги, судя по тому, что рассказывают о них поэты и философы, были преступные и жалкие люди.

Объяснение богов как поэтического олицетворения сил и явлений природы – напрасный труд, и, кроме того, этим не

оправдывается почитание этих богов. Создатель вселенной и Отец не имеет нужды ни в крови, ни в дыме, ни в благоухании цветов и курений, будучи Сам – совершеннейшее благоухание и не имея недостатка ни в чем внутри или вне. «Если мы, признавая Бога Создателем, Который все содержит и наблюдает ведением [(ἐπιτηρήσει)] и всеуправляющей премудростью [(τέχνη)], воздеваем к Нему чистые руки, то какие еще нужны Ему жертвоприношения?» ^(13.3) . А что христиане не признают и не чтут тех богов, каких чтут язычники, то это упрек совершенно безрассудный: сами те, которые обвиняют христиан в безбожии за то, что они не почитают богов, признаваемых ими, не согласны между собой относительно богов. Если христиане нечестивы, то нечестивы и все города, все народы, потому что все они почитают не одних и тех же богов (сар. 13–14). Далее, если бы христиане, подобно язычникам, те или другие вещества принимали за богов, то они оказались бы не имеющими никакого понятия о Боге истинном, ибо в таком случае они уравнивали бы разрушимое и тленное с вечным. Прекрасен мир, но не ему, а Создателю его должно поклоняться: «Если я, удивляясь прекрасному устройству неба и стихий, не поклоняюсь им как богам, зная, что они подлежат разрушению, то как я буду называть богами те вещи, которых художники люди известны мне?» ^(16.5) . Нет ни одной статуи богов, которая не получила бы своего существования от человека. Если они боги, то почему не существовали от начала? Почему они моложе тех, кто сделал их? Почему нужны были им люди и их искусство, чтобы существовать? Они – земля, камни, вещество и искусная работа (сар. 15–17). «Но некоторые говорят, что это только изображения, а боги – те, в честь которых сделаны эти изображения, что моления, которые обращаются к этим последним, и жертвы относятся к богам и совершаются для них» ^(18.1) . Но прежде всего необходимо обратить внимание на то, что все повествования о богах согласны в том, что боги существовали не от начала, но каждый из них родился так же, как рождаемся и мы; а если было время, когда они не существовали, то дни – не боги, ибо вечно безначалие, а то, что получило бытие, подвержено тлению. «И я

говоря, – замечает Афинагор, – то же, что и философы» (сар. 18–19 [цит.: 19.2]).

Отметив кратко несообразности в языческой мифологии и несостоятельность аллегорического объяснения мифов, апологет говорит: «Таким-то образом богословствуютте, которые обоготворяют басни, не замечая, что все приводимое ими в защиту богов подтверждает то, что говорится против них... Отступив от величия Божия и не будучи в состоянии подняться разумом выше, ибо не имеют стремления к небесному обиталищу, они остановились на видах материи и, ниспав долу, боготворят изменения стихий, подобно тому как если бы кто-нибудь принял за кормчего корабль, на котором он плывет. Но как корабль, хотя бы был снабжен всем нужным, ничего не значит, если нет на нем кормчего, так и стихии, хотя устроенные, бесполезны без промысла Божия. Корабль сам по себе не будет плавать, – так и стихии без Создателя не будут двигаться» (сар. 20–22 [цит.: 22.10, 12]).

Отвечая на возражение: каким же образом действуют некоторые из идолов, если не боги те, которым язычники воздвигают статуи, ибо невозможно, чтобы бездушные и неподвижные изображения действовали сами по себе, без движущего, Афинагор говорит, что чудеса, приписываемые идолам, необходимо возводить к демонам. Павшие ангелы возымели вожделение к девам и, побежденные плотью, родили от них исполинов или демонов. Эти-то ангелы, ниспадшие с неба и обитающие в воздухе и на земле и уже не могущие взойти на небо, равно и души исполинов, которые суть собственно демоны, блуждающие вокруг мира, производят действия, одни – именно демоны – соответственные природе, какую они получили, а другие – именно ангелы – тем вожделениям, которые они возымели. Князь же вещества (дух, который сотворен Богом и поставлен для управления веществом и его видами), как видно из самых событий, изобретает и устрояет противное благодати Божией. Демоны привлекают язычников к идолам, ибо они привязаны к крови жертв и ею услаждаются (сар. 23–30).

Во второй части (сар. 31–36) Афинагор более кратко опровергает два другие обвинения против христиан: эдиповские кровосмешения и тиестовские вечера. Первому обвинению апологет противопоставляет учение христиан о вездеприсутствии Божиим, о загробном воздаянии и нравственной строгости, в силу которой даже похотливый взор и мысль считаются греховными. Те, которые образцом всей жизни имеют Бога, так, чтобы каждый был перед Ним чистым и неукоризненным, и в мыслях никогда не допустят никакого греха. «Если бы мы были убеждены, что существует одна только настоящая жизнь на земле, то еще можно было бы подозревать, что мы служим плоти и крови или предаемся корыстолюбию и сладострастию; но так как мы знаем, что Бог и ночью и днем присущ нашим мыслям и словам, что весь Он – свет и видит находящееся в нашем сердце, то мы также убеждены, что, оставив настоящую жизнь, будем жить другой жизнью, лучшею здешней, небесной, а не земной» ^(31.4). О тех, которым непозволительно употреблять зрение ни на что большее того, на что Бог сотворил глаза, чтобы, т. е., они были для всех светом, которые считают сладострастный взгляд за прелюбодеяние, так как глаза устроены для другого назначения, и которые ожидают суда даже за мысли, – о тех можно ли думать, что они ведут развратную жизнь? «Мы смотрим не на законы человеческие, от которых может укрыться иной злодей, – я в начале показал вам, владыки, что наше учение богооткровенное, – но у нас есть закон, который повелел соблюдать величайшую непорочность между нами самими и ближними» (сар. 31–32 [цит.: 32.4]). Брак у христиан ограничивается целями деторождения. Между ними есть много мужчин и женщин, которые состареваются безбрачными, надеясь теснее соединиться с Богом. Если жизнь девственная и целомудренная более приближает к Богу, а худой помысл и пожелание удаляет от Него, то христиане, избегая худых помыслов, тем более избегают таких дел [(сар. 33)]. «Мы слышим, – говорит апологет, – пословицу: «блудница укоряет целомудренную». Ибо те, которые устроили торжище блудодеяния и предлагают юношам гнусные пристанища всякого постыдного удовольствия и даже мужчин не щадят,

совершая студодеяния мужчины на мужчинах, и всячески оскорбляя красивейшие и благообразнейшие тела и бесчестя сотворенную Богом красоту... те самые обвиняют нас за то, что сознают за собой и что приписывают своим богам как нечто похвальное и достойное богов своих. Прелюбодеи и деторастлители оскорбляют целомудренных и единобрачных» (сар. 34). Противно здравому смыслу и обвинение христиан в тиестовских вечерах, на которых они будто бы едят младенцев. Христиане не хотят смотреть и на справедливо казнимого: кто же обвинит их в человекоубийстве и человекоедении? Они не стремятся на зрелища борьбы гладиаторов и зверей в убеждении, что смотреть на убийство – то же, что совершать его. Если христиане утверждают, что женщины, вытравляющие зародившихся младенцев, совершают человекоубийство и дадут Богу отчет за вытравление, то как же сами станут убивать человека? Не свойственно одному и тому же человеку – почитать находящегося еще во чреве младенца живым существом, о котором печется Бог, и умерщвлять того, который родился; не свойственно бросать родившегося, так как бросающие совершают детоубийство, и в тоже время убивать уже вскормленного (сар. 35). Поедание младенцев стоит в противоречии и с верой христиан в воскресение мертвых. Какой человек, верующий в воскресение, согласится сделаться гробом тех, которые имеют воскреснуть? Впрочем, автор не хочет теперь вводить подробных рассуждений о воскресении, чтобы не упрекали его в отступлении (сар. 36).

В заключение Афинагор просит императоров удостоить его одобрения за то, что он опроверг клеветы и доказал благочестие, кротость и благонравие христиан. Он ожидает справедливости по отношению к людям, которые молятся за власть императоров, чтобы сын наследовал от отца царство и чтобы власть их все более утверждалась и распространялась. «Это полезно, – говорит он, – и для нас, чтобы нам вести жизнь тихую и безмятежную и охотно исполнять ваши повеления» (сар. 37).

«О воскресении мертвых»

После «Прощения о христианах» в кодексе Арефы помещено произведение «О воскресении мертвых», с надписью: *του αὐτοῦ* [того же] *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* и с подписью: *Ἀθηναγόρου Περὶ ἀναστάσεως*. Надпись и подпись ⁵³¹ принадлежат переписчику кодекса Ваану, по другим ⁵³² – архиеп. Арефе. В конце «Прощения» автор его краткое изложение учения о воскресении прерывает такими словами: «Но мы отложим рассуждение о воскресении» (сар. 36). Таким образом, автор «Прощения» сам указывает на имеющий появиться вскоре особый трактат о воскресении, который по справедливости видят в сохранившемся сочинении «О воскресении мертвых».

Учение о воскресении мертвых было излюбленной темой в древнехристианское время. О нем писали Иустин ⁵³³, Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан, Мефодий Олимпийский и многие другие, имена которых неизвестны. Автор произведения «О воскресении мертвых» говорит, что многие рассуждали о воскресении, но, по его мнению, с недостаточной полнотой обосновывали его (сар. 14). Трактат самого автора представляет собой попытку доказать христианское учение о воскресении мертвых чисто философским путем. Он берет учение о воскресении в его полном объеме из общецерковного верования и стремится обосновать его совершенно спекулятивно; поэтому он опускает доказательства из Священного Писания или церковного Предания. Если он (в сар. 18) приводит апостольские слова, то не для того, что найти в них доказательство раскрываемых им мыслей, но чтобы доказанное выразить в удобных для его цели словах апостола: «Следствие (из сказанного), – говорит он, – очевидно для всякого, именно – что надлежит, по апостолу, «тленному сему» и рассыпавшемуся «облещись в нетление», дабы, когда умершие оживут через воскресение и опять соединится разделившееся или совершенно разрушившееся, каждый получил должное за то, «что с телом сделал, благое или злое»

(1Кор. 15: 53 и 2Кор. 5: 10)». Подобного же характера и другие ссылки на места из Священного Писания (сар. 9 – Лк. 18: 27 и Мф. 19: 26; сар. 19 – 1Кор. 15: 32). Обосновывая христианское учение о воскресении, произведение Афинагора носит в то же время полемический характер, обращаясь к неверующим и сомневающимся, чтобы доказать им, что они не имеют оснований для своего неверия и сомнения, так как не верить тому, что само не есть невероятно, свойственно людям, не имеющим здравого суждения относительно истины (сар. 2).

Произведение распадается на две части. В первой (сар. 1–10) опровергаются возражения против возможности воскресения. Неверующие, которые сомневаются в воскресении с видом разумности своих сомнений, должны привести доказательства, что Бог не имеет ни силы, ни желания соединить в целое подвергшиеся смерти и разрушению человеческие тела и восстановить их в тот же человеческий образ. Если же они не могут привести таких доказательств, то они должны умолкнуть и отказаться от своего неверия как хулы на Бога. Мы же можем привести доказательства, что Бог имеет силу и желание воскресить тела мертвых.

Бог *может* воскресить мертвых, потому что он имеет необходимые для этого знание и силы: 1) Бог имеет необходимое знание, так как Он знает организацию предназначенных к воскресению тел в целом и в частях. Он знает точно место, где находится каждая часть разрушившегося тела; Он знает элементы, из которых состояло тело, [даже] если бы они были совершенно недоступны для человеческого глаза. Еще прежде образования человеческого тела Бог знал те части материи, из которых они будут состоять. Ясно, что и после разрушения целого Он знает, где находится каждая частичка необходимого для нового образования тела материала; так как больше – предвидеть то, что еще не существует, чем знать уже существовавшие предметы после разрушения их.

2) Бог имеет и достаточную силу для воскресения тел. Ибо если Он при первом творческом акте призвал к бытию человеческие тела из ничего, то Он может и по разрушении их опять воскресить их. Он мог образовать не имеющую вида

материю и дать ей форму; та же творческая сила может оживить мертвых и тленному дать нетление. Он имеет силу рассеянные части разрушенного организма опять привести к единству. Возражение философов, что некоторые люди пожираются животными, а эти животные делаются пищей для людей, так что части человеческого тела испытывают многочисленные метаморфозы, почему возвращение каждому человеку его собственного тела невозможно, Афинагор считает основывающимся на ложном предположении. Ибо Бог, Творец и Промыслитель, указал каждому организму соответствующее его природе питание, которое вследствие процесса пищеварения и ассимиляции переходит в существо питающегося. Если животное или человек употребляют в пищу человеческое тело, то оно не обращается в указанную Богом и соответствующую природе пищу, и съеденное вопреки установленному Богом порядку человеческое тело не переходит в существо поедающего и посредством процесса пищеварения опять извергается.

3) Но Бог имеет не только знание и силу, а и желание воскресить мертвых, ибо Бог хочет всего, что праведно и достойно Его. Воскрешение человеческих тел было бы невозможно, если бы оно было несправедливостью для воскрешаемых или для других творений; но этого на самом деле нельзя сказать: в нем нет неправды ни по отношению к ангелам, ни по отношению к воскрешаемым, ни по отношению к их душе и телу. Оно также достойно Бога, потому что тела воскресших будут более славными, чем прежние тела, и нетленными, иначе должно признать недостойным Бога и самое творение.

Вторая часть (сар. 11–25) значительно больше; в ней автор стремится доказать действительность и необходимость воскресения и для этой цели приводит доводы: 1) из причины создания человека (*ἀπὸ τῆς αἰτίας, καθ' ἣν καὶ δι' ἣν ὁ πρῶτος γέγονεν ἄνθρωπος*); 2) из естественных свойств человека (*ἀπὸ τῆς κοινῆς πάντων ἀνθρώπων ὡς ἀνθρώπων φύσεως*); 3) из учения о праведном суде (*ἀπὸ τῆς τοῦ ποιήσαντος δικαίας*)

κρίσεως [11.7]); и 4) из конечной цели человека (*ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ ἀνθρώπου* [24.1]).

1) Человек призван к бытию не без цели и наделен душой и телом не для того, чтобы подобно животным жить только известный период времени, но для того, чтобы обладать вечным бытием, как и прочие творения, созданные по образу Божию. Все, что одарено разумом, не может быть предназначено для преходящего бытия или для служения другому творению, но для самостоятельного бытия. Единственное назначение его существования – пользоваться разумным, к Богу направленным бытием; он должен быть свидетелем славы Божией и во всем отражающейся мудрости Его. Эта цель бытия обеспечивает человеку вечное продолжение его. Если тело проходит различные ступени развития, то смерть и воскресение также являются одним из многих временных изменений, и только с воскресением из мертвых оно вступает в последнюю форму бытия (ср. 11–13).

2) От природы человек состоит из души и тела. Синтез или живое единение тела и души, которое составляет его существо, требует вечного продолжения существования тела и души. Но такое вечное существование немыслимо без воскресения. Если же нет вечного бытия и воскресения, тогда напрасно все, напрасно создание и развитие человеческой природы, напрасно обуздание Автор «Прошения о христианах» и трактата «О воскресении мертвых» страстей и упражнение в добродетелях. Духовные и нравственные свойства человека требуют продолжения его существования. Мудрость, проницательность, нравственные добродетели умеренности, целомудрия и мужества обуславливаются общей деятельностью тела и души. Только при гармоническом сочетании обоих он может стремиться к познанию Бога и подражанию Его праведности. Без сомнения, тело при смерти человека разрушается. Однако это разрушение есть следствие его тленного бытия, а воскресение к нетлению и вечному бытию есть доказательство подобия его духовному существу. Если связь души и тела через разрушение частей тела временно прерывается, то необходимо вспомнить, что и во время сна духовные силы и деятельность

чувствований ослабевают, чтобы потом ожить с новой силой. Справедливо поэтому сон называют братом смерти. В смерти, как и во сне, прерывается жизненная деятельность души и тела. С пробуждением и воскресением эта аномалия (*ανωμαλία* [16.4, 6; 17.1]) уничтожается, сознание возвращается и единение души и тела восстанавливается (сар. 14–17).

3) Совершенное уничтожение тела исключается учением о Божественном промыслении и праведности. Если есть праведный суд, то он должен простираться на всего человека, на тело и на душу, и тленное должно, по апостолу, облечься в нетление. Если бы только душа получала награду за добрые дела, то это было бы очевидной несправедливостью по отношению к телу, так как некоторые добродетели преимущественно совершаются телом, принимающим участие в борьбе души; и некоторые пороки совершаются преимущественно телом. Добродетели и пороки немыслимы в одной душе; поэтому нелепо относить награду и наказание к одной только душе. Следовательно, тело должно воскреснуть, чтобы принять участие в награде души. Было бы неразумно следствия добродетелей и пороков усваивать одной душе, когда они являются делом обоих. А если бы не было воздаяния за человеческие действия, то люди, которые борются со страстями и заботятся о справедливости и добродетелях, были бы гораздо несчастнее, чем неразумные животные (сар. 18–23).

4) Сказанное находит подтверждение также в рассмотрении конечной цели человека. Человек как разумное существо имеет высшую цель, чем неразумные создания. Животные удовлетворяются чувственными удовольствиями; люди же, одаренные бессмертной душой и разумным суждением, не могут довольствоваться ими. Так как цель человеческого бытия, выходящая за пределы чувственного, не может быть достигнута в этой жизни, то осуществление ее нужно искать в другой жизни. Но если человек – синтез души и тела, то нет и блаженства души без тела, почему тело должно воскреснуть. Оба в неразрывном общении должны наслаждаться нескончаемой радостью и созерцанием Вечного Бога (сар. 24–25).

Автор «Прощения о христианах» и трактата «О воскресении мертвых»

В кодексе Арефы оба произведения, содержание которых изложено выше, носят имя «Афинагора, христианского философа из Афин». Но о самом авторе мы не располагаем никакими сведениями. Во всей патристической литературе Афинагора знают или, по крайней мере, называют только два свидетеля. Мефодий Олимпийский (ум. 312) в своем произведении «О воскресении» (*Περὶ ἀναστάσεως* I, 37.1⁵³⁴ [apud Eriphan., Haer. LXIV, 29]) приводит несколько строк из «Прощения о христианах» (сар. 24), называя автором его Афинагора (*καθάκρ ἐλέχθη κοί Ἀθηναγόρα*). Столетием позднее об Афинагоре пишет церковный историк V в. Филипп Сидский, или, точнее, неизвестный автор краткого известия о предстоятелях александрийской катехизической школы, которое он извлек из «Христианской истории» Филиппа Сидского. По его сообщению, Афинагор процветал в царствование Адриана и Антонина Пия и этим императорам представил свое прошение о христианах; первоначально он хотел на основании книг Священного Писания опровергнуть христианство, но обратился в христианство и был первым начальником александрийской школы; его учеником был Климент Александрийский, учеником последнего был Пантен. Это свидетельство об Афинагоре полно несообразностей и противоречий: Афинагор не мог быть в расцвете своей деятельности уже при Адриане и Антонине Пии, и апология его была адресована не этим императорам, а Марку Аврелию и Коммоду; точно так же Афинагор не был первым начальником александрийской школы, как и Климент не был учителем Пантена, а наоборот, и именно в то время, когда, по указанию названного автора, Афинагор должен быть начальником александрийской школы, во главе ее стоял Пантен. Из всего этого сообщения можно признать вероятным только одно – что Афинагор написал апологию и был в Александрии; {последнее находит подтверждение и в том, что александриец Боэт после 180 г. посвятил Афинагору книгу «О

темных выражениях у Платона» (Περὶ τῶν παρὰ Πλάτων ἰ ἀποροῦμένων λέξεων: Photius, Biblioth. 155), если этот Афинагор тождествен с апологетом;} он мог находиться в каких-нибудь отношениях и к катехизической школе. Как показывает надписание «Прошения о христианах», Афинагор, подобно другим апологетам, был по профессии философом и был родом из Афин, или, по крайней мере, долго проживал там.

Принадлежность Афинагору «Прошения о христианах» и трактата «О воскресении» удостоверена весьма недостаточно. Собственно, единственным свидетелем является кодекс Арефы вместе с происшедшими от него списками. Для «Прошения о христианах» подтверждением свидетельства кодекса Арефы служит еще ссылка на него у Мефодия Олимпийского. Но о трактате «О воскресении мертвых» не упоминает ни один писатель, даже Мефодий, который знал Афинагора и сам написал сочинение Περὶ ἀναστάσεως. Несмотря на такую скудость свидетельств, в настоящее время, можно сказать, всеми признано, что

а) нет оснований сомневаться в тождестве автора обоих произведений и что

б) этот автор был именно философ Афинагор.

Характеристика Афинагора как писателя и богослова

Афинагор, как и другие апологеты, видит в христианстве истинную философию, потому что основание ее – в совершенной, Божественной истине, и она имеет рациональное содержание, давая удовлетворяющее и общепонятное разрешение вопросов, над которыми трудились все истинные философы; в противоположность обычной философии, христианская философия происходит из Откровения и продолжает распространяться по воле Божией. «Поэты и философы, – говорит Афинагор, – ... не оказались настолько способными, чтобы постигнуть истину, потому что думали приобрести познание о Боге не от Бога, а каждый сам собой; посему каждый из них различно учил и о Боге, и о материи, и о формах, и о мире. А что мы знаем и во что мы веруем, в том имеем свидетелями пророков, которые по вдохновению от Божественного Духа возвещали и о Боге, и о вещах Божественных. Конечно, и вы (обращение к императорам), возвышаясь над прочими мудростью и благоговением к истинно Божественному, согласитесь, как неразумно отказаться от веры Духу Божию, Который двигал устами пророков как инструментами, и обратиться к мнениям человеческим» (Legat. 7; cf. 9). Мудрость Божественная и мудрость мирская различны одна от другой, как различаются истина от софистики: первая – мудрость пророческая и богословская – происходит с неба, а вторая – мудрость мирская – от земли (Legat. 24). Но, несмотря на такое решительное отнение понятия о христианском Откровении, в произведениях Афинагора наблюдается большее, чем у других известных нам апологетов, влияние греческой философии, почему его называют «христианским философом из Афин» или «христианином в одежде философа». Несомненно, что Афинагор не только до обращения в христианство усиленно занимался философией, но и после этого сохранил привычки философа: и в своих доказательствах, и в расположении мыслей, особенно в своем сочинении «О

воскресении», он пользуется философскими терминами и формами, как и в изложении он больше своих христианских современников принадлежит к греческому языку. Судя по многочисленным цитатам, беглым упоминаниям и суждениям о местах из известных философских, поэтических, мифологических или исторических произведений (приводятся места из Орфея, Гомера, Гесиода, Геродота, Пиндара, Эсхила, Софокла, Еврипида, Эмпедокла, Платона, Каллимаха, Плутарха и др.), Афинагор был высокообразованный и начитанный грек, и при свойственной ему острой логике и ясной диалектике должно признать, что он цитированные и затронутые в его «Прошении» философские, и особенно платоновские, произведения не только знал по названиям и общему содержанию, но основательно изучил и овладел метафизическими и логическими воззрениями цитированных авторов, и прежде всего – Платона.

В догматико-историческом отношении оба произведения Афинагора имеют очень мало значения вследствие скудости в них специально-богословского содержания. В них, за исключением учения о Троице, об ангелах и демонах, о воскресении и воздаянии в загробной жизни, совершенно нет упоминания о учении христианской веры. Христос в Его исторически-человеческом явлении как предмет христианской догмы и общехристианского веросознания того времени и по имени не назван ни в «Прошении», ни в сочинении «О воскресении».

Важнейшими для определения догматических воззрений Афинагора являются 10 и 24 главы «Прошения». В первой из них Афинагор пишет: «Мы признаем единого Бога безначального, вечного, невидимого и бесстрастного, необъятного и неизмеримого, постигаемого одним умом и разумом, преисполненного светом и красотой, духом и неизреченной силой, Который словом Своим все сотворил и устроил и все содержит. Мы также признаем и Сына Божия; и никому да не покажется смешным, что у Бога есть Сын, ибо мы представляем Бога Отца и Сына не так, как баснословят поэты, у которых боги нисколько не лучше людей. Сын Божий есть

Слово Отца в идее и в действии, ибо по Нему и через Него все сотворено, потому что Отец и Сын – едино. А так как Сын в Отце и Отец в Сыне, по единству и силе духа, то Сын Божий – Ум и Слово Отца... Он есть первое Рождение Отца, не потому, что Оно произошло, – ибо Бог искони как вечный Ум имел в Себе Слово, будучи вечно словесным (λογικός ὢν), – но Он исшел от Него для того, чтобы быть идеей и действенной силой для всех материальных вещей, которые находились в виде бескачественной природы и недейственной земли, когда легчайшие частицы были смешаны с тяжелейшими. Наши слова подтверждает и Дух пророческий: «Господь создал Меня как начало путей Своих в дела Свои» [(Притч. 8: 22)]. Утверждаем, что и этот самый Дух Святой, действующий в пророках, есть истечение (ἀπόρροιν εἶσα) от Бога, истекающее и возвращающееся наподобие солнечного луча. Итак, кто после этого не удивится, услышав, что называют безбожниками тех, которые исповедуют Бога Отца и Бога Сына и Духа Святого и признают Их единство в силе и различие в порядке? Впрочем, этим не ограничивается наше богословское учение: но мы признаем и множество ангелов и служителей, которых Творец и Зиждитель мира Бог через Свое Слово поставил и распределил управлять стихиями и небесами и миром, и всем, что в нем, и благоустройством их».

В 24 главе читаем: «Мы признаем Бога, и Сына – Слово Его, и Духа Святого, именно соединяемых по силе: Отца, Сына, Духа; ибо Сын – Ум, Слово, Мудрость Отца, а Дух – истечение, как свет от огня. Так же мы допускаем и другие силы, которые властвуют над веществом и через вещество, именно: одну – враждебную Богу; не в том смысле, чтобы она была что-либо противоборствующее Богу, как, например, вражда – дружбе, по Эмпедоклу, или ночь – дню в явлениях (ибо если бы что-нибудь противостояло Богу, то лишилось бы бытия и было бы разрушено могуществом и силой Божией); но в том смысле, что эта сила противна благу Богу... (Этот противник) есть окружающий вещество дух, происшедший от Бога, как и прочие ангелы произошли от Него, которому вверено было управление веществом и его видами. Ибо таково устройство ангелов, чтобы

они служили Богу в промышленности о сотворенном Им, так чтобы Бог имел всеобъемлющее и общее промышление обо всем, а промышление о частях имели ангелы, к ним приставленные. Как у людей есть свобода выбирать добро и зло (ибо вы не награждали бы добрых и не наказывали бы злых, если бы порок и добродетель не были в их власти; и одни оказываются исправными в том, что вами им поручено, а другие – неверными), так и у ангелов. Одни из них, свободные, какими и были сотворены Богом, пребыли в том, к чему Бог сотворил их и определил их; а другие злоупотребили и своим естеством, и властью; таков князь вещества и видов его, и другие, составляющие укрепление вокруг первого; ... эти впали в вожделение к девам и были побеждены плотью; а тот сделался небрежным и лукавым в управлении вверенным ему. От имевших общение с девами родились так называемые исполины». «Эти-то ангелы, ниспавшие с неба и обитающие в воздухе и на земле и уже не могущие взойти на небо, равно и души исполинов, которые суть собственно демоны, блуждающие вокруг мира, производят действия: одни, именно демоны, – соответственные природе [(συντάσσειν)], какую они получили; а другие, именно ангелы, – тем вожделениям, какие они возымели; князь же вещества... изобретает и устрояет противное благодати Божией» (ср. 25).

Закрывающееся в приведенных словах догматическое учение Афинагора довольно определенно, и только некоторые пункты нуждаются в кратких пояснениях.

Из цели апологии и тех обвинений, какие предъявлялись христианам во времена Афинагора, совершенно ясно, что единство Бога, в противоположность множественности языческих богов, должно составлять существенную часть и необходимое предположение всего учения о Боге, раскрываемого Афинагором. И действительно, Афинагор настойчиво излагает это учение о единстве Бога, возвышенного над миром, временем и пространством, и резко отделяет Его от материи, всего телесного и чувственного, изображая Его абсолютно трансцендентным Существом в терминах платоновской философии. Эта трансцендентность Бога требует

существования и деятельности Божественного Посредника, Логоса, чтобы вызвать к бытию и сохранять мир. В учении о Логосе Афйнагор соприкасается с воззрениями и изречениями Иустина, но в общем построении его обнаруживает значительную зависимость от Платона. Афйнагор от рассматривания Логоса как Принципа миротворения восходит к Логосу, Которого Бог имеет от вечности. Логос, или «Сын Божий», есть первое Рождение Бога, но не так, как будто Он произошел только для целей миротворения: Он всегда был в Боге; Он от начала был у Отца как Разум и Слово Божие. Бог как вечный Разум вечно имел Логоса, так как Он Сам от вечности λογικός, νοῦς и λόγος. Но монотеистические интересы заставляют Афинагора с особенной силой настаивать на единстве Логоса с Отцом. Это тесное единство между Богом и Логосом он утверждает не только во время до появления Логоса для целей миротворения, но и для Логоса, когда Он вместе с творением и после творения мира сделался как бы имманентным миру. Сын исшел из Своего имманентного, вечного бытия у Отца, чтобы показать Себя в материи только как идею и энергию. Таким образом, рождение Сына как бы низводится к образу творческого проявления Логоса: Его «нисшествие» – не новый образ бытия по сравнению с прежним, бытием в Боге, но оказывается только действием из Его вечного имманентного отношения к Отцу.

Логос является активным Посредником в отношении Бога к миру: через Него совершается творение построение мира, Им же мир сохраняется в своем существовании. В этом последнем отношении Бога к миру как сообщающего жизнь Промыслителя выступает и третье Лицо Троицы – Дух: Бог Духом Своим управляет всем сотворенным ⁵³⁵ (Legat. 5). Он исходит от Бога, как свет от огня.

Им мир содержится; Он же сообщает ведение о Боге через пророков. Но у Афинагора отмеченный монотеистический интерес выступает в такой степени, что при всей кажущейся отчетливости в исповедании им христианского учения о Св. Троице тринитарные понятия, особенно «Логос», настолько теряют конкретное содержание, что ставится вопрос, разумеет

ли под этими понятиями различные Божественные Лица, или же различные обнаружения единой Божественной сущности в отношении к миру. Впрочем, здесь скорее можно видеть отсутствие точности в терминологии, столь обычное у доникейских писателей.

Афинагор в светлых и захватывающих красках рисует идеал христианской жизни (Legat. 31–33). В идеальной оценке нравственной жизни христиан Афинагор воздает большие похвалы безбрачию и называет второй брак «благовидным прелюбодеянием» (ὕπρπις μοιχεΐα [33.4]), а того, кто вступает во второй брак, – «прикровенным прелюбодеем» ^(33.6). Поэтому часто обвиняют Афинагора в склонности к монтанистическим воззрениям, но совершенно несправедливо: в этом случае Афинагор решительно отверг бы второй брак и заклеил бы его названием αἰσχρὰ μοιχεΐα [постыдное прелюбодеяние]. Против упрека в распущенной жизни христиан Афинагор с особенной силой указывает на их нравственную строгость и говорит, что многие до старости остаются безбрачными в надежде теснее соединиться с Богом, в то время как и у женившихся мерой пожелания служит деторождение; второй брак есть признак невоздержания и рассматривается как нарушение обещанной первому супругу верности: «Отступающий от первой жены, хотя бы она и умерла, есть прикровенный прелюбодей, как потому, что преступает распоряжение Божие, ибо в начале Бог сотворил одного мужа и одну жену, так и потому, что разрушает самую тесную связь плоти с плотью, происшедшую через половое сочетание» (Legat. 33).

Вообще же, Афинагор из христианского вероучения и нравоучения сообщает только то, что считает необходимым для его ближайшей цели. Он убежден, что и кратких указаний достаточно, чтобы противники могли составить правильное представление о христианстве. Изложив основные положения догматического учения христиан, он говорит: «Вот малое из великого и немногое из многого, чтобы не утомить вас (императоров) большим. Те, которые испытывают мед или

молоко, и по малой части узнают обо всем, хорошо ли оно» (Legat. 12).

Афинагор уступает в оригинальности мысли Иустину и Татиану, но значительно превосходит их, в особенности последнего, по способности литературного изложения, по чистоте и красоте языка, простоте, ясности и выдержанности плана. Его речь течет спокойно и отражает на себе твердое сознание автором правоты своих убеждений и неопровержимости доводов, которыми он умеет пользоваться для раскрываемых положений с логической последовательностью. Его «Прошение о христианах» представляет собой блестящую апологию в собственном смысле слова. С чисто юридической точностью он опровергает направленные против христиан упреки язычников, соединяя свою полемику с постоянно почтительными, даже панегирическими указаниями на любовь к истине и чувство справедливости императоров. Poleмика его исполнена достоинства и отступает на задний план перед положительными доказательствами, основывающимися на христианском вероучении и нравоучении; именно, в первой части он представляет по местам блестящее изложение христианского вероучения в философской форме, а в последней дает превосходное изображение христианской морали против нелепых обвинений. Великая заслуга Афинагора и в том, что он поставил своей задачей философски обосновать и представить как требование разума труднодоступное для понимания язычников учение о воскресении.

При указанных достоинствах произведений Афинагора представляется несколько странным, что они имели столь незначительное распространение в древности: даже Евсевий совершенно не упоминает о них. Попытка Ad. Harnack'a доказать тождество «Прощения» Афинагора со второй апологией Иустина ⁵³⁶ на основании свидетельства кодекса 1364 г. (Cod. Parisinus 450) признана маловероятной самим автором ее ⁵³⁷. Более состоятельным необходимо признать то объяснение, по которому произведения Афинагора находили немногочисленных читателей вследствие своего чисто

философского характера, а примирительно-панегирический тон, в противоположность полемическому характеру апологий Иустина, не отвечал настроению христиан, долгое время еще находившихся в очень тяжелом положении бесправных и под угрозой постоянно готовых разразиться преследований со стороны правительства, как в самое ближайшее время показало гонение на христиан в Галлии.

Древние известия о литературной деятельности Феофила

Феофил был шестым епископом антиохийской Церкви. В «Церковной истории» (IV, 24) Евсевия читаем следующее сообщение о нем: «От Феофила, который был епископом антиохийской Церкви, до нас дошли: три книги начального учения «К Автолику», книга с надписью «Против ереси Гермогена», в которой он приводит свидетельство из Откровения Иоанна, и несколько других огласительных сочинений. Так как и в то время еретики, подобно плевелам, нисколько не менее вредили чистому семени апостольского учения, то пастыри Церкви повсюду старались отгонять их от стада Христова, как диких зверей, иногда наставлениями и увещаниями к самим братьям, иногда открытой борьбой против врагов, то устными состязаниями и опровержениями, то через сочинения, обличая мнения их точнейшими доводами. Восставал на них вместе с другими и Феофил; это видно из превосходной его книги, написанной против Маркиона, – она вместе с вышеупомянутыми сохранилась и доныне». Таким образом, во времена Евсевия существовали следующие сочинения Феофила Антиохийского: три книги «К Автолику», сочинение «Против ереси Гермогена», сочинение «Против Маркиона» и огласительные книги.

Блж. Иероним не ограничивается повторением известия Евсевия, но дополняет его новыми данными, которые говорят о независимом знакомстве его с произведениями Феофила. В *De vir. ill.* 25 он пишет: «Феофил, шестой епископ антиохийской Церкви, при императоре Марке Антонине Вере написал книгу «Против Маркиона», которая существует доныне. Ему же принадлежат три книги «К Автолику», одна книга «Против [ереси] ⁵³⁹ Гермогена» и другие краткие и прекрасные трактаты, относящиеся к созиданию Церкви. *Я читал известные под его именем комментарии на Евангелие и на Притчи Соломоновы, которые, как мне кажется, не сходятся с изяществом формы и с языком вышеупомянутых книг*». На комментарий

Феофила к Евангелию Иероним указывает еще два раза. В послании к Алгазии он пишет [(Epist. 121, ad Algasiam, cap. 6)]: «Феофил, после апостола Петра седьмой епископ антиохийской Церкви, который сведением в одно творение изречений всех четырех евангелистов оставил нам памятник своего таланта, в своих комментариях так говорит об этой притче (Лк. 16: 1–8)...», и далее следует объяснение притчи о неправедном управителе. О комментариях Феофила он говорит и в предисловии к комментарию на Евангелие Матфея.

На Западе еще раньше Иеронима упоминает о сочинении Феофила «К Автолику» Лактанций (Divin. instit. I, 23: Theophilus in libro de temporibus ad Autolyicum scripto [Феофил в книге о временах, написанной к Автолику]). Из позднейшего времени сохранилось только свидетельство Геннадия Марсельского, который, говоря (De vir. ill. 34) о Феофиле *Александрийском*, упоминает об известных под его именем tres libellos fidei (al.: de fide libros) [трех книгах веры (вар.: О вере)], – вероятно, разумеются три книги «К Автолику» Феофила *Антиохийского*.

Больше мы не находим здесь указаний на литературную деятельность Феофила Антиохийского. Но особенно удивительно то, что о нем мало знает предание греческой и сирийской Церквей: за исключением Sacra Parallela и «Хронографа» Иоанна Малалы о Феофиле как писателе не упоминает ни один историк – даже и Фотий, ни один догматист, ни один мартиролог.

Таковы нити предания о литературной деятельности антиохийского епископа Феофила, приводящие к единственной рукописи средних веков, в которой дошли до нас три книги «К Автолику», именно – к рукописи из библиотеки св Марка в Венеции (XI в.). В тексте рукописи книги надписываются просто: *Θεοφίλου προς Αὐτόλυκον* [Феофила к Автолику]; но в оглавлении рукописи, писанном рукой переписчика, всей рукописи дано более пространное надписание: *Θεοφίλου πατριάρχου ἑκτοῦ τῆς μεγάλης Ἀντιοχείας προς Αὐτόλυκον Ἑλληνα περί τῶν Χριστιανῶν πίστεως λόγοι τρεῖς* [Феофила, шестого патриарха великой Антиохии, к Автолику эллину три слова о вере христиан].

Три книги «К Автолику»

Три книги «К Автолику» представляют собой три различных произведения, а не три части одного сочинения, и вызваны устными беседами епископа Феофила с его другом язычником Автоликом, который позволял себе смеяться над именем и религиозным учением христиан и выступал в качестве защитника языческого культа.

В первой книге, состоящей из 14 глав, Феофил говорит о монотеизме, о познании Бога и воскресении мертвых. Автолик насмешливо просил Феофила показать своего Бога. Феофил отвечает: «Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога; покажи, что очи души твоей видят и уши сердца твоего слышат», – и раскрывает субъективные условия веры, указывая на зависимость религиозного познания от чистоты настроения. Как телесные глаза у зрячих людей видят предметы этой земной жизни и усматривают различие между светом и тьмой, между белым и черным, безобразным и красивым, правильным, соразмерным и неправильным, несоразмерным, или как уши различают звуки, так точно есть уши сердца и очи души, чтобы видеть Бога: и Бог бывает видим для тех, кто способны видеть Его – у кого, именно, открыты душевные очи. Все имеют глаза, но у иных они покрыты мраком и не видят солнечного света. Человек должен иметь душу чистую, как блестящее зеркало. Когда на зеркале есть ржавчина, то не может быть видимо в зеркале лицо человеческое; так и человек, когда в нем есть грех, не может созерцать Бога. Преданность плотским страстям покрывает душу мраком, и в ней не может открыться Бог, пока она не будет очищена от всякой скверны. «И тебя, мой друг, беззакония помрачают так, что ты не можешь видеть Бога» (сар. 2).

На дальнейшее требование Автолика: «Ты, видящий, опиши мне образ Бога», – Феофил отвечает: вид Бога неопишем и неизъясним, ибо не может быть видим плотскими глазами; Его слава бесконечна, величие необъятно, высота непостижима, могущество неизмеримо, мудрость неисследима, благость

неподражаема, благодеяния неизреченны (сар. 3). Имя Θεός обозначает только одну сторону Его деятельности. «Он называется Θεός – δια τό τεθεικέναι, потому что Он все положил в своей крепости, и δια το θέειν: слово же θέειν означает – бежать, двигать, производить, питать, провидеть, управлять, оживотворять все». Все свойства, которые мы приписываем Ему, являются только частичными определениями для обозначения Его существа (сар. 4). Как душа в человеке невидима для людей, а познается через движение тела, так и Бога нельзя видеть человеческими очами – Он созерцается и познается из Его провидения и действий, из создания мира и управления им [(сар. 5–6)]. Но этому познанию должны предшествовать нравственная жизнь, вера и страх Божий. «Если ты разумеешь это, друг, и живешь чисто, свято и праведно, то можешь видеть Бога... Когда отложишь смертное и облечешься в бессмертие, тогда узришь Бога, как должно. Ибо воздвигнет Бог плоть твою бессмертную вместе с душой, и тогда, сделавшись бессмертным, узришь Бессмертного, если ныне уверуешь в Него, и тогда познаешь, как ты несправедливо говорил о Нем» (сар. 7).

Воскресение мертвых, в которое не верил Автолик, обосновывается прежде всего указанием на то, что во всех делах вера предшествует и необходима. «Какой земледелец может получить жатву, если прежде не вверит земле семени? Кто может переплыть море, если прежде не доверится кораблю и кормчему? Какой больной может излечиться, если прежде не доверится врачу? Какое искусство или знание можно изучить, если прежде не отдадим себя и не доверимся учителю? Итак, земледелец верит земле, плаватель – кораблю, и больной – врачу, а ты не хочешь довериться Богу, имея от Него столько залогов? Бог сотворил человека из небытия в бытие... произвел в эту жизнь. Веришь же ты, что созданные людьми статуи суть боги и делают дивные вещи; а не веруешь, что Бог, сотворивший тебя, может некогда воссоздать тебя» (сар. 8). Далее Феофил кратко указывает на неразумность языческого учения о богах (сар. 9–10); против предъявляемых христианами требований воздавать поклонение кесарю устанавливает

истинный характер отношения к императору: «Буду почитать царя... почитать, не поклоняясь ему, но молясь за него; поклоняюсь же Богу, Который поистине есть Бог истинный... Поклонение никому не принадлежит, кроме единого Бога» (сар. 11).

Против насмешек Автолика над именем христиан Феофил объясняет: «Мы потому и называемся христианами, что помазываемся елеем Божиим», а что помазано, то приятно, полезно и не должно подвергаться осмеянию (сар. 12). Феофил снова возвращается к вопросу о воскресении и приводит доказательства возможности из явлений природы: смена дня и ночи и времен года, произрастание растений из семян, которые в земле умирают, разлагаются, потом вырастают, фазы луны, восстановление сил и красоты тела: «Все это производит мудрость Божия для того, чтобы [посредством этого] доказать, что Бог может совершить общее воскресение для всех людей» (сар. 13). Феофил говорит, что и сам он раньше был неверующим, но, ознакомившись с писаниями пророков, уверовал. «Если хочешь, и ты тщательно читай пророческие писания, и они самым верным путем приведут тебя к тому, чтобы избежать вечных мучений и получить вечные блага Божии... Так как ты, мой друг, сказал: «покажи мне твоего Бога», – то вот какой Бог мой, и я тебе советую бояться Его и веровать в Него» (сар. 14).

Во второй книге Феофил по просьбе Автолика обстоятельнее разбирает языческое богочитание. Вторая книга значительно обширнее первой: состоит из 38 глав. Несостоятельность идолослужения Феофил доказывает прежде всего на основании материальных свойств богов и затем на основании противоречивых мнений греческих поэтов, философов и историков о происхождении и сущности богов. Они сами невольно признают, что не знают истины. Они говорили по внушению демонов: поэты Гомер и Гесиод, вдохновенные, как говорится, музами, говорили под влиянием фантазии и обольщения от духа не чистого, а лживого. Это ясно доказывается тем, что одержимые демонами даже в настоящее время заклиняются именем истинного Бога, и эти ложные духи

сами признаются, что они демоны, которые некогда действовали и в поэтах. Впрочем, некоторые из них [(поэтов)], придя в здоровое состояние души, говорили нечто согласное с пророками, так что это служит свидетельством против них самих и против всех людей (сар. 2–8). Этим представителям языческого мира Феофил противопоставляет «людей Божиих, исполненных Святого Духа, истинных пророков, Самим Богом вдохновленных и умудренных, которые свыше получили ведение, святость и праведность»; они были «органами Божиими и сосудами премудрости от Бога» [(сар. 9)]. Все они говорили согласно друг с другом – и о том, что было прежде них, и о том, что совершалось при них, и о том, что ныне исполняется перед нашими глазами. Пророки изложили ясное учение о сотворении мира и человека, о котором Феофил говорит довольно обстоятельно, излагая и оценивая библейские события с привнесением аллегорического элемента. Затем следует повествование о грехопадении и его следствиях и первоначальная история человечества до смешения языков и рассеяния народов по земле (сар. 9–32). «Кто же из называемых у вас мудрецов, поэтов и историков мог сказать об этом истину, когда они жили гораздо позднее и ввели множество богов, которые сами родились спустя много лет по построении городов – после царей, народов и войн?» «Все другие ошибаются, и только одни христиане владеют истиной, так как мы научены Святым Духом, Который говорил во святых пророках и все предвозвестил» (сар. 33). К концу книги излагаются некоторые наставления пророков об истинном богопочитании и богоугодной жизни, для которых он ссылается даже на авторитет Сивилл и свидетельства некоторых эллинских поэтов. «Итак, – заключает Феофил, – должно учиться желающему учиться. Старайся же чаще со мной сходиться, чтобы, слыша еще живую речь, верно узнать истину» (сар. 34–38 [цит.: сар. 38]).

Третья книга состоит из 30 глав и ставит своей задачей опровергнуть возражение Автолика, что книги Священного Писания, на которые ссылается Феофил, недавни по времени, а вместе с тем показать пустословие и безнравственность

произведений эллинской литературы, чтением которых усердно занимался Автолик (сар. 1–8). Последняя мысль дает Феофилу повод возразить против распространенных в обществе обвинений христиан в незаконных смешениях и в поедании человеческого мяса. Лучшим опровержением этих измышлений служит учение и жизнь христиан: у них – целомудрие, выполняется воздержание, соблюдается единопочтение, сохраняется чистота, истребляется неправда, искореняется грех, уважается справедливость, почитается закон, совершается богопочтение; Бог исповедуется, истина господствует, благодать сохраняет, мир ограждает, Слово Божие руководит, мудрость учит, жизнь управляет, Бог царствует (сар. 9–15). Только во второй половине книги автор приступает к подробному изложению хронологии, чтобы Автолик узнал, что не ново и не баснословно учение христиан, но древнее и достовернее всех языческих поэтов и писателей, писавших о неизвестном. Нетрудно доказать, что писания пророков древнее начала истории и литературы греков, древнее даже времени мифов: Моисей жил за 900 или даже за 1000 лет до Троянской войны. Древность мира исчисляется на основании хронологических указаний LXX, причем от создания мира и до возвращения иудеев из плена считается 4954 года, и от этого события до смерти Марка Аврелия полагается 741 г., так что продолжительность мира до смерти Марка Аврелия полагается в 5695 лет (сар. 16–30).

Феофил приглашает Автолика прилежно читать его книги, чтобы иметь советника и залог истины.

Время написания трех книг «К Автолику»

Для определения времени происхождения трех книг «К Автолику» существенное значение имеет исчисление древности мира в третьей книге, где *terminus ad quem* полагается в смерти Марка Аврелия; при этом Феофил ссылается на хронографию номенклатора Хризера, вольноотпущенника Марка Аврелия, «который все описал – и имена, и времена начиная от основания Рима и до кончины своего покровителя и самодержца Вера» [(Ad Autolyc. III, 27)]. Следовательно, произведение Хризера было опубликовано также только после смерти Марка Аврелия, последовавшей 17 марта 180 г. С другой стороны, Феофил не только не упоминает о смерти преемника Марка Аврелия – Коммода, но даже не вводит в свое исчисление лет царствования этого императора. Таким образом, можно полагать, что третья книга написана в самом начале правления Коммода, т. е. в 181–182 гг. Что касается двух первых книг, то они могли быть написаны и значительно раньше, так как связь между всеми книгами – чисто внешняя и не требует непременно близкой временной преемственности их.

Автор трех книг «К Автолику»

В известиях древности и в рукописном предании автором трех книг «К Автолику» называется Феофил, епископ Антиохии. Сведения о нем весьма скудны. Из самого произведения видно, что автор его первоначально был язычником и перешел в христианство в зрелом возрасте после долгого размышления и тщательного изучения Священного Писания, особенно пророков (I, 14). Эллинически образованный, он обладал некоторым знанием еврейского языка, на что указывают попытки его объяснять еврейские слова (суббота, Эдем, Ной – II, 12; 24; III 19). Описывая рай, Феофил говорит: «Тигр и Евфрат хорошо известны нам, так как эти реки близки к нашим странам» (II, 24), – из этого можно заключать, что Восток был не только местом жительства, но и местом рождения Феофила. Трудно решить, был ли он сирийцем, но несомненно, что его язык и образование были греческими. Он был епископом антиохийской Церкви. Евсевий называет его *шестым* антиохийским епископом (Chron. ad an. Abrah. 2185; Hist. eccl.

III, 20), а Иероним – то *шестым* (De vir. ill. 25), то *седьмым* (Epist. 121, ad Algasiam, 6). Впрочем, эта разница объясняется исключительно тем, что в первом случае Иероним не включает в счет ап. Петра, а во втором считает его первым епископом Антиохии.

Евсевий дает и ближайшие указания относительно времени епископства Феофила: в «Хронике» вступление Феофила на епископскую кафедру он относит к 2185 г. от Авраама, т. е. к 169 г. нашей эры, а начало правления преемника его Максимиана к 2193 г. от Авраама, т. е. к 177 г. Так как нет данных о таких событиях в антиохийской Церкви, которые побуждали бы поставить нового епископа при жизни предшественника, то естественно предположить, что Максимин вступил на кафедру после смерти Феофила. Но в таком случае 177 год, указанный в «Хронике» Евсевия как год вступления на кафедру Максимиана, вносит затруднение в решение вопроса об авторе трех книг «К Автолику», так как стоит в ясном противоречии с выводом из

третьей книги, по которому Феофил жив был еще в 181–182 гг. и в это время продолжал свою литературную деятельность. Других известий о времени епископства Максимиана нет; только признается твердо установленным, что Серапион, преемник Максимиана, вступил на епископскую кафедру в 190–191 гг. ⁵⁴⁰

Так как несомненно, что третья книга «К Автолику» написана после смерти Марка Аврелия, то остается предположить, что Евсевий допустил ошибку: или в определении года вступления на кафедру преемника Феофила – Максимиана, следовательно, и в смерти Феофила, или же в усвоении Феофилу трех книг «К Автолику». Были попытки доказать, что книги «К Автолику» написаны действительно Феофилом, но не епископом Антиохийским, которому они приписаны Евсевием, а младшим современником и земляком епископа Феофила ⁵⁴¹. Но так как гораздо легче допустить ошибку в хронологическом указании, чем в определении личности автора произведений, и так как хронологические указания Евсевия относительно антиохийских епископов вообще не отличаются точностью, то свидетельство о том, что автором трех книг «К Автолику» был антиохийский епископ Феофил, считается непоколебленным. Евсевий неточно указал год вступления на кафедру преемника Феофила – Максимиана, и Феофил умер не раньше 182 г. Поэтому нет оснований для серьезных сомнений в достоверности предания Евсевия, что епископ Феофил был автором трех книг «К Автолику».

Другие произведения Феофила, не сохранившиеся до нашего времени

1) В книгах «К Автолику» Феофил несколько раз ссылается на прежде опубликованное произведение, в котором он говорил о змие или диаволе (II, 28), о родословиях первых людей (II, 30), об истории Ноя и его сыновей (II, 30; 31; III, 19) и, может быть, о сказаниях относительно языческих богов (III, 3). Заглавие этого произведения Феофил не указывает. Оно состояло по крайней мере из двух книг, и первая носила особое название «Об истории»; об этом можно заключать из слов Феофила, которыми он указывает на родословия первых людей: ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ Περὶ ἱστορίων [в первой книге «Об истории(-ях)»]⁵⁴² (II, 30). Это произведение Феофила не сохранилось. В «Хронике» Иоанна Малалы находятся девять цитат из «весьма мудрого хронографа Феофила»; но нет возможности определить, извлеч ли он эти цитаты из названного произведения Феофила Антиохийского, или же смешал с ним другого позднейшего писателя.

2) Евсевий (Hist. eccl. IV, 24) упоминает о книге Феофила с надписанием: «Против ереси Гермогена», в которой он приводит свидетельства из Откровения Иоанна.

3) Евсевий знал превосходную книгу Феофила «Против Маркиона» (ibidem).

4) Евсевий указывает еще на «некоторые катехизические произведения» Феофила (τινὰ κατηχητικὰ βιβλία), которые Иероним (De vir. ill. 25) называет «краткими и превосходными трактатами, относящимися к созиданию Церкви». Обо всех этих произведениях (№ 2, 3, 4) больше ничего не известно.

5) Как сказано было, Иероним несколько раз упоминает комментарий Феофила на Евангелия и Притчи Соломона, причем тексты Евангелий он соединил в одно целое и изъяснял собственно эту евангельскую гармонию, а не текст четырех Евангелий. Сам Иероним высказывает сомнение в принадлежности комментариев антиохийскому епископу Феофилу на основании разности в языке и строе речи. Но этим

комментариям в недавнее время суждено было сделаться предметом оживленного спора. Еще в 1575 г. de la Bigne издал под именем Феофила Антиохийского латинский комментарий на Евангелия, который состоит из четырех книг и включает в себе краткие и пространные схолии к избранным местам, с преобладающим аллегорическим характером. В рукописи, которой воспользовался de la Bigne, это произведение приписано было Феофилу Александрийскому. Но de la Bigne усвоил ему имя Феофила Антиохийского на том основании, что в третьей книге, посвященной Евангелию Луки, находится то объяснение притчи о неправедном управителе, которое Иероним сообщил под именем Феофила Антиохийского. Это мнение de la Bigne принято было некоторыми прежними учеными; впрочем, оно скоро уступило место другому взгляду, что комментарий представляет собой компиляцию, автором которой был латинский писатель V в. Но недавно взгляд de la Bigne нашел неожиданную поддержку в известном ученом Th. Zahn'e, который с громадным научным аппаратом и остроумием попытался опровергнуть установившийся взгляд, что комментарий – только компиляция из различных латинских комментариев на Евангелия, [и] указать внутренние признаки происхождения его от Феофила Антиохийского⁵⁴³. Против него выступил Ad. Harnack, который в обстоятельных разъяснениях показал, что схолии как по внутренним, так и по внешним основаниям не могут быть произведением Феофила Антиохийского, а представляют собой простую компиляцию из произведений латинских церковных писателей: Киприана, Арнобия, Иеронима, Амвросия и др. Эти доказательства Ad. Harnack'a, может быть, имели бы значение только вероятных заключений, если бы не присоединилось чисто внешнее свидетельство: Ad. Harnack нашел в Брюсселе рукопись комментария, написанную около 700 г.; в ней комментарий предпослан пролог, автор которого сам характеризует свой труд как собрание отрывков из древнейших толкователей. Дальнейшая полемика только больше выяснила несостоятельность взгляда Th. Zahn'a и убедила, что комментарий, приписанный – им Феофилу Антиохийскому, не

принадлежит ему и составлен позднее времени его жизни, хотя время происхождения его точно не установлено (может быть, в конце V в. в Южной Галлии).

Характеристика Феофила Антиохийского как писателя и богослова

О Феофиле Антиохийском как писателе и богослове можно судить только на основании трех книг его «К Автолику». В них ясно виден писатель, получивший богатое и многостороннее эллинское образование и обладающий обширной начитанностью в литературе и истории. В философской области он уступает Иустину и Афинагору и не носит имени «философа»; впрочем, не будучи оригинальным писателем, он в своей апологии всюду обнаруживает самостоятельность суждения и умело защищает исповедуемую религию. Феофил называет себя «невеждой в слове» (Ἰδιώτης τῷ λόγῳ: II, 1; ср. 2Кор. 11: 6), но три книги «К Автолику» показывают, что это не более как риторический оборот: он пишет легко и непринужденно, его речь богата образами, почему уже Иероним отметил изящество и привлекательность стиля (*elegantia*: De vir. ill. 25). В формальном отношении произведение Феофила должно быть поставлено среди лучших произведений этого периода.

В своем отношении к философии Феофил напоминает Татиана; христианской истины он ни разу не называет философией, так как это имя в его глазах было слишком дискредитировано; для него христианство – «мудрость Божия». Христианство и философия решительно противопоставляются друг другу. Религиозная и нравственная культура греков возводится к поэтам, историкам и философам (II, 3 et al.). Но поэты и философы высказывают противоречивые суждения (I, 5); последние противоречат друг другу (II, 4–8; III, 7) и даже сами себе (III, 3). Все так называемые философы без исключения не могут иметь серьезного значения; даже Платон, наиболее почтенный из них по своей философии и мудрейший из эллинов, не выше Эпикура и стоиков и говорил несообразности (III, 6; 16). Поэты и философы сложили мифы и глупые сказания (I, 8). Образ мыслей их бесполезный и безбожный (III, 2). Все они, любя пустую и суетную славу, ни сами не познали истины, ни других не привели к истине (III, 3).

Мудрость философов и поэтов в своей сущности была демонской мудростью: они говорили по внушению демонов (II, 8). Поэтому необходимо было Божественное Откровение. В Своем предведении Бог наперед знал бредни суетных философов (II, 15) и от древности возвестил истину через пророков, которые изложили ее в Священном Писании. Эта истина касается познания Бога, происхождения мира и его истории, равно как и добродетельной жизни. Поэтому Феофил во второй и в третьей книге вводит главным образом пророков как представителей и поручителей христианской истины; но в то же время он чаще, чем другие апологеты, ссылается на новозаветных писателей. Для него евангелисты – не менее, чем и пророки, мужи Божии, духоносцы (I, 22; cf. I, 9); пророки и евангелисты говорили, вдохновляемые одним Духом Божиим (III, 12). Из новозаветных писателей назван по имени Иоанн, причем ясно причислен к духоносцам (II, 22). Вообще же голос Евангелия – ἡ εὐαγγέλιος φωνή – называется священным ⁵⁴⁴ словом – ἅγιος λόγος (III, 13). Также часто приводятся изречения из посланий ап. Павла и ставятся наряду с писаниями пророков и евангелистов (III, 14) как Божественное слово (ὁ θίος λόγος).

Однако Феофил должен был согласиться, что не только Сивилла возвещала истину, – ее можно не принимать в соображение, так как она была пророчицей у эллинов и у прочих народов (II, 36), – но что также и поэты и философы ясно говорили согласно с пророками о праведности Божией, суде и наказаниях, о промыслении Божиим в отношении к живым и умершим, хотя и против воли (II, 37; 38; 8). Феофил предлагает двоякое объяснение этого факта. С одной стороны, он видит причину этого согласия в подражании Священному Писанию: в том, что поэты и философы похитили учение из закона и пророков (II, 12; 37; I, 14); с другой стороны, он допускает, что языческие писатели сами по себе, когда демоны оставляли их, говорили согласное с пророками о единоначалии Божиим, о будущем суде и о других истинах (I, 8), и этому согласию нельзя удивляться, так как свобода и самоопределение, которыми человек наделен от сотворения, должны незаметно

приводить его к правильному познанию и к повиновению Богу (И, 27), лишь только он перестает находиться под влиянием демонов.

Основному принципу языческой философии и господствующему настроению образованного общества относительно познания Феофил противопоставляет учение о вере, которая предшествует всему (I, 8), и раскрывает субъективные условия веры, указывая на зависимость религиозного познания от чистоты души (I, 2–3).

Некоторые пункты богословия Феофила имеют важное значение в истории раскрытия положительного содержания христианского вероучения. Так, у него в первый раз между всеми христианскими писателями находится применение термина *Τριάς* [Троица] к Божеству; именно, Феофил пишет: «Те три дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы – Бога, Его Слова и Его Премудрости» (II, 15). Выражение: «Бог, Слово и Премудрость» Феофил употребляет везде, где хочет назвать Божественные Лица Св. Троицы (I, 7; И, 10; 15; 18). Изъяснение приведенного краткого места значительно затрудняется примененной при этом аллегорией; но при всем этом мысль достаточно ясна, чтобы правильно оценить значение знаменательной формулы. Далее в учении о Логосе Феофил различает *Λόγος ἐνδιάθετος* – Слово, от вечности сущее в лоне Отца, и *Λόγος προφορικός* – Слово прежде творения мира, рожденное из сущности Отца вместе с Его Премудростью: «Бог, имея Свое Слово в собственных недрах, родил Его, проявив Его вместе со Своей Премудростью прежде всего. Слово это Он имел Исполнителем Своих творений и через Него сотворил все. Оно называется Началом, потому что начальствует и владычествует над всем, что через Него создано. Оно, будучи духом Божиим, Началом, Премудростью и силой Вышнего, сходило на пророков и через них глаголало о сотворении мира и обо всем прочем» [(II, 10)]. Яснее Феофил говорит о Логосе в другом месте: «Истинно представляем Сына всегда сущим в лоне Отца (*ὄντα δια παντός ἐνδιάθετον* 4 *ν καρδία Θεού*); ибо прежде, нежели что-либо произошло, Бог имел Его Советником, так как Он есть Его Ум и

Мысль. Когда же Бог восхотел сотворить то, что Он определил, Он родил это Слово, вне проявленное, перворожденное всей твари (Кол. 1:15), не так, однако, чтобы Сам лишился Слова, но Он родил Слово и вместе со Словом всегда пребывал... Это Слово, Которое есть Бог и от Бога рождено, Отец вселенной, когда хочет, посылает в какое-либо место, и Оно, когда является, бывает слышимо и видимо и находится в известном месте» (II, 22). В этих словах вечное бытие Слова в Боге ясно определено как личное бытие у Бога, хотя различие между Логосом, сущим в Боге (*Λόγος ἐνδιάθετος*), и Логосом проявившимся (*Λόγος προφορικός*) точно не установлено.

Менее ясно учение Феофила о Св. Духе, Которого он называет Премудростью Божией; однако, несомненно, он понимает Его как третье Лицо Св. Троицы.

У Феофила находим яркое изображение высокой нравственной жизни христиан (III, 9–15), которое он дает, подобно другим апологетам, в опровержение возводимых на них грязных обвинений со стороны языческого общества; не менее отчетливо он выражает и сознание спасительного для мира значения самого факта существования христианства: «Море, – говорит он, – представляет нам некоторое подобие мира: ибо как море, если бы не было поддерживаемо приливом рек и источников, давно высохло бы по причине своей солености, так и мир, если бы не имел закона Божия и пророков, из которых истекают сладость, милосердие, правда и учение святых заповедей Божиих, давно бы погиб вследствие злобы и умножающихся в нем грехов. И как на море есть обитаемые острова – обильные хорошими водами и плодоносные, имеющие спокойные места и пристани, в которых могут найти прибежище подвергшиеся буре, так Бог дал миру, волнуемому и обуреваемому грехами, собрания, называемые святыми Церквями, в которых, как в благоустроенных пристанях, сохраняется учение истины, к которым прибегают желающие спастись, как скоро они сделаются любителями истины и захотят избежать гнева и суда Божия». Но Феофил считает необходимым предостеречь Автолика от еретических обществ, которые подобны каменистым, безводным,

бесплодным островам, полным диких зверей, необитаемым и опасным для плавающих и подвергающихся буре – о них сокрушаются корабли и погибают пристающие к ним: ереси не руководствуются словом истины, а уклоняющиеся от истины гибнут от своего заблуждения (И, 14).

Особенное место в ряду памятников апологетической письменности занимает прекраснейшее произведение, известное под именем «Послания к Диогнету». До настоящего времени его рассматривают то среди писаний мужей апостольских, то среди апологетической литературы II в.; причина этого заключается, с одной стороны, в том, что неизвестно ни имя автора послания, ни личность адресата – Диогнета, ни время происхождения; с другой стороны, в том, что по своему характеру и содержанию послание представляет переход от эпистолографии апостольских учеников к апологиям II в.

История «Послания к Диогнету» – один из наиболее романтических эпизодов в истории литературы: это история единственного манускрипта, открытого в XVI столетии и потерянного в XIX ⁵⁴⁶. Этот манускрипт принадлежит XIII или XIV в. и известен под именем Codex Argentoratensis (от древнелатинского имени города Страсбурга – Argentoratum). Кодекс, по-видимому, представлял собой вторую половину Corpus operum S. Justini. Заметка на рукописи показывает, что она некогда принадлежала знаменитому ученому Рейхлину (ум. 1522). Около 1560 г. она была в Мавринском монастыре в Эльзасе. В 1586 г. с нее был сделан список известным ученым типографом Г. Стефаном, а скоро после этого сделан был и другой список. По этой рукописи «Послание к Диогнету» было напечатано в 1592 и в 1593 гг. Текст издания Стефана лег в основу последующих изданий. Между 1793–1795 гг. рукопись включена была в состав Страсбургской библиотеки. Здесь она снова была тщательно исследована в 1842 и 1861 гг. для изданий Otto. В 1870 г. (24 августа) манускрипт погиб в пламени, когда эльзасская крепость была осаждена немецкими войсками. Поэтому для установки текста в настоящее время необходимо пользоваться копиями с нее (одна из них находится в библиотеке Тюбингенского университета, другая – в библиотеке Лейденского университета) и теми сличениями, которые были

сделаны для научных изданий послания. Оригинал Страсбургской рукописи обладал значительными текстуально-критическими достоинствами, но самая рукопись переписана небрежно; впрочем, в двух местах и оригинал имел пропуски, как заметил на поле и сам переписчик рукописи, именно: в конце 7 главы и в заключении 10 главы.

Содержание «Послания к Диогнету»

Послание, как оно сохранилось в Страсбургской рукописи, состоит из 12 глав и представляет ответ на просьбу высокопоставленного язычника Диогнета дать разъяснения относительно христианства. «Я вижу, державнейший Диогнет, – говорит автор, – ты имеешь сильное желание узнать богопочтение христиан и внимательно и с живым участием спрашиваешь о них, на какого Бога уповая и как совершая Ему служение, они пренебрегают миром и презирают смерть, не признают богов, чтимых эллинами, и не соблюдают иудейского суеверия, и какую любовь они имеют друг к другу, и почему этот новый род или учреждение вошло в жизнь только теперь, а не прежде» (сар. 1). Призвав благословение Божие на себя и на адресата, автор отвечает не в точном порядке поставленных вопросов, и прежде всего указывает, что христиане отвергают язычество, так как предметы поклонения его материальны и самое поклонение неразумно. «Когда очистишь себя от всех предубеждений, владычествующих над твоим умом, и отвергнешь обольщающие тебя привычные мнения, когда сделаешься новым, как будто только что родившимся человеком, так как и учение, которое будешь слушать, даже и по твоему признанию, новое, то рассмотри не глазами только, но и разумом, из какого вещества и какой формы те, кого вы называете и почитаете богами». Языческие боги – бездушные изображения из дерева, глины, камня и металла. Оказывать им почитание – значит противоречить здравому разуму, а культ, совершаемый им со стороны язычников, скорее является не почестями для них, а выражением пренебрежения и оскорбления (сар. 2).

Почему же христиане имеют неодинаковое богопочтение с иудеями? Правда, иудеи почитают единого Бога и признают Его Владыкой вселенной, и как монотеистическая вера иудейство истинно; но весь дух иудейского богопочитания делает его неприемлемым для христиан. Иудеи полагают, что Бог нуждается в человеческих приношениях: «Если они, принося

Богу жертвы посредством крови, курения и всесожжений, думают такими почестями прославить Его и чтолибо доставить Тому, Кто ни в чем не имеет нужды, то, мне кажется, они ничем не отличаются от тех, которые оказывают такое же почтение богам бесчувственным, не могущим принимать той чести» (сар. 3). Суетная внешность иудеев в соблюдении обрядового закона бессмысленна и смешна. Следовательно, христиане справедливо поступают, удаляясь от суеверия и обольщения язычников и от иудейской суетной заботливости и тщеславия (сар. 4).

Далее автор говорит об отличительных чертах христианства, его происхождении и его результатах. Характерные особенности христианства открываются в жизни христиан, которая дает ясное свидетельство возвышенности и Божественности самой религии. Христиане не отличаются от прочих людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особенных городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия и ведут жизнь, ничем не отличную от других. Только их учение – не есть плод мысли или изобретение людей, ищущих новизны; они не привержены к какому-либо учению человеческому. Но, обитая в эллинских и варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаям тех жителей в одежде, в пище и во всем прочем, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни. Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем и все терпят, как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество – чужая страна. Они вступают в брак, как и все, рожают детей, только не бросают их. Они имеют трапезу общую, но не ложе. Находятся на земле, но суть граждане небесные. Повинуются установленным законам, но своей жизнью превосходят самые законы. Они любят всех, и всеми бывают преследуемы. Их не знают, но осуждают; их умерщвляют, но через это приводят их к жизни; они бедны, но многих обогащают; всего лишены, и во всем изобилуют. Бесчестят их, но они тем прославляются; клеветают на них, и они оказываются праведными; злословят их, а они благословляют; их оскорбляют, а они воздают почтением; они

делают добро, но их наказывают, как злодеев; будучи наказываемы, радуются, как будто им дают жизнь. Иудеи враждуют против них, как против чуждых, эллины преследуют их; но ненавидящие не могут сказать причины £Воей ненависти (сар. 5). Христиане – душа мира: что в теле душа, то в мире христиане. Душа распространена по всем членам тела, и христиане – по всем городам мира. Душа, хотя обитает в теле, но не телесна, и христиане живут в мире, но не суть от мира. Душа, будучи невидима, помещается в видимом теле; так и христиане, находясь в мире, видимы, но богопочтение их остается невидимым. Плоть ненавидит душу, ничем не будучи обижена, потому что душа запрещает ей предаваться удовольствиям; так и мир ненавидит христиан, от которых он не терпит никакой обиды, – за то, что они вооружаются против его удовольствий. Душа любит плоть свою и члены, несмотря на то, что они ненавидят ее, и христиане любят тех, которые ненавидят их. Душа заключена в теле, но сама содержит тело; так и христиане, заключенные в мире, как бы в темнице, сами сохраняют мир. Бессмертная душа обитает в смертном жилище; так и христиане обитают, как пришельцы в тленном мире, ожидая нетления на небесах. Душа, претерпевая голод и жажду, становится лучшей; и христиане, будучи наказываемы, каждый день более умножаются. Так славно их положение, в которое Бог определил их и от которого им отказаться нельзя [(сар. 6)].

За этим изображением жизни христиан следует краткое учение о христианской религии. Происхождение его [(христианства)] единственно как самооткровение Божества: оно – с неба происходящая философия ⁵⁴⁷. Христианам не земное изобретение предано, не вымысел кого-либо из смертных они так тщательно стараются сохранить и не распоряжение человеческими тайнами им вверено, но Сам поистине Вседержитель и Творец всего, невидимый Бог, Сам вселил в людей и напечатлел в сердцах их небесную истину и святое и непостижимое Слово Свое. Он не послал к людям кого-либо из слуг Своих, или ангела, или князя, но Самого Художника и Создателя всего, Которым Он сотворил небеса, Которым заключил море в своих пределах, Которому все покорено –

небеса и все, что на небесах, земля и все, что на земле, море и все, что в море, огонь, воздух, бездна, все, что в высоте, и в глубине, и в середине. Вот Кого послал Он к людям. Он послал не для того, чтобы показать им Свою власть, привести их в страх и ужас. Он послал Его с благостью и кротостью; Он послал как Царь, посылающий Царя Сына, послал как Бога, послал к людям, послал как спасающий, как убеждающий, а не принуждающий, ибо Богу несвойственно принуждение; послал как призывающий, а не преследующий, послал как любящий, а не судящий, пошлет некогда как Судию, и кто стерпит Его пришествие (сар. 7)? Кто из людей знал, что такое Бог, прежде пришествия Его Самого? Из людей никто и не видел, и не показал Бога; Он Сам Себя явил; Он явил Себя через веру, которой одной даровано видеть Бога. Ибо Господь и Создатель всего Бог, Который все сотворил и устроил в порядке, показал людям не только любовь Свою, но и долготерпение. Он таков всегда был, есть и будет: благ, незлобив, милостив и истинен, и Он один только благ. Он принял великое и неизреченное намерение, которое сообщил одному Сыну Своему. Доколе Он держал и сохранял в тайне премудрый совет Свой, казалось, что Он оставил нас и не имел о нас попечения. Но после того как Он открыл через возлюбленного Сына Своего и объявил то, что было от века уготовано, даровал нам все вместе: и быть участниками Его благодеяний, и видеть Его, и действовать ⁵⁴⁸ (сар. 8).

Отвечая на третий вопрос: почему это Царство Божие так поздно явилось на земле, автор послания разъясняет, что необходимо было предварительно приготовить людей к принятию его, необходимо было, чтобы люди сами пришли к сознанию невозможности достигнуть спасения собственными силами. Когда же исполнилась мера нашей неправды и совершенно обнаружилось, что в воздаяние за нее следует ожидать наказания и смерти, когда пришло время, в которое Бог по беспредельному человеколюбию и по единой любви Своей предположил явить, наконец, Свою благость и силу, тогда Он не возненавидел нас, не отверг, не вспомнил нашего зла, но с долготерпением снес его, и Сам принял на Себя грехи наши. Он

предал Сына Своего в искупление за нас, Святого – за беззаконных, Невинного – за виновных, Праведного – за неправедных, Нетленного – за тленных, Бессмертного – за смертных. Ибо что другое могло прикрыть наши грехи, как не Его праведность? Через кого мы, беззаконные и нечестивые, могли оправдаться, кроме Сына Божия? Беззаконие многих покрывается одним Праведником и праведность Одного оправдывает многих беззаконников. Итак, обнаружив прежде бессилие нашего естества к получению жизни, а ныне явив нам Спасителя, могущего спасти и то, что не могло спастись, – тем и другим Бог хотел расположить нас к тому, чтобы мы веровали в Его благодать, почитали Его Питателем, Отцом, Учителем, Наставником, Врачом, Мудростью, Светом, Честью, Славой, Жизнью, не заботясь об одежде и пище (сар. 9). В этой Божественной любви – объяснение и источник любви христиан, о которой спрашивал Диогнет. Если и он пожелает этой веры, то получит тотчас познание об Отце. Бог возлюбил людей, для которых Он сотворил мир, которым покори́л все на земле, дал им ум и разумение; им только одним позволил обращать взор к Себе, их создал по собственному Своему образу, к нимдгослал Единородного Сына Своего, им обещал Царство Небесное и даст возлюбившим Его. «Какой радости ты исполнишься, когда познаешь Отца? Как ты возлюбишь Того, Кто столько наперед возлюбил тебя? Когда же возлюбишь, то сделаешься подражателем Его благодати». Подражатель же Бога тот, кто принимает на себя бремя ближнего, кто, имея в чем-либо превосходство, благодетельствует другому, низшему себя, кто полученные им от Бога дары раздает нуждающимся и делается, так сказать, Богом для получающих от руки его. «Тогда ты, находясь на земле, увидишь, что есть Бог, живущий на небесах, тогда начнешь поведать тайны Божии; тогда возлюбишь ты и удивишься тем, которые терпят мучения за то, что не хотят отречься от Бога; тогда ты познаешь обольщение и заблуждение мира, когда на самом деле научишься жить на небе, когда будешь презирать здешнюю мнимую смерть, а бояться смерти действительной, уготовляемой для имеющих быть осужденными на вечный огонь» (сар. 10).

В последних двух главах (11–12) речь обращена к оглашаемым и к христианам вообще. Автор оттеняет, что он говорит не как истолкователь человеческой мудрости, а как «ученик апостолов» (ἀποστόλων μαθητής), и в сжатых чертах поучает о Слове, путях спасения и христианских тайнах. Только верой познаются истины, открытые ученикам Словом Божиим. Сын Божий в Церкви основал царство Своей благодати и ведения (сар. 11). Кто по вере и жизни принадлежит к ней, тот является плодовитым деревом в восстановленном раю. Одно познание надмевает, тогда как любовь созидает. Познание и жизнь стоят в самом теснейшем взаимообщении и взаимно обуславливают друг друга; не напрасно в раю рядом насаждены были древо познания и древо жизни. Кто думает знать чтолибо без истинного ведения, не засвидетельствованного жизнью, тот ничего не знает, тот обольщается змием, потому что не возлюбил жизни [(сар. 12)].

Вопрос о подлинности 11 и 12 глав

Уже первый издатель «Послания к Диогнету» Генрих Стефан (1592 г.) указал, что 11 и 12 главы послания представляют собой отдельный отрывок, который первоначально составлял часть другого произведения и только по какой-то случайности присоединен был к «Посланию к Диогнету»; последнее на самом деле заканчивалось 10 главой. И в настоящее время большинство исследователей признают эти главы неподлинными. Основания для этого заключаются в следующем. Сам переписчик рукописи к последним словам 10 главы на поле заметил, что его оригинал в этом месте имеет пробел (καὶ ὡδε ἐυκοπήν εἶχε τὸ ἀντίγραφον). Тема послания, как она поставлена и определена в начале его, исчерпывается десятью главами послания, и на все вопросы даны достаточные ответы. Десятая глава может быть закончена ее настоящим указанием на суд, который одинаково предстоит как гонителям, так и гонимым, и в пропуске, вероятно, потеряно только первоначальное заключение. Естественной связи мыслей между 1–10 и 11–12 главами нельзя установить. Напротив, нельзя не видеть заметного различия в стиле: в 1–10 главах, при всем изяществе и живости речи, язык отличается простотой и ясностью, тогда как в 11–12 главах выражения вычурные и натянутые, темные и трудные для понимания. Автор 1–10 глав послания хочет дать только ответ на предложенные ему вопросы; автор 11–12 глав выступает как «учитель язычников» (διδάσκαλος ἔθνων). Не менее удивительна и перемена обращения: [в] 1–10 главах речь направляется к одному Диогнету, 11–12 главы обращены ко всем, желающим сделаться учениками истины. На этом основании решительно заявляют, что 11–12 главы составляют чуждую и позднейшую прибавку к посланию, вероятно, фрагмент неизвестной гомилии к оглашаемым. Против таких решительных выводов энергично выступил Heinr. Kihn⁵⁴⁹, доказывая целостность послания и подлинность 11–12 глав. Но приводимые им основания не представляются убедительными.

Исследователи, отвергающие подлинность 11–12 глав, стремятся найти то произведение или автора, которому можно было бы приписать этот отрывок полупоэтической гомилии. Еще в половине XIX в. высказано было предположение (Bunsen), что этот фрагмент принадлежит великому произведению антигностического богослова Ипполита Римского «Опровержение всех ересей». Dräseke возобновил эту гипотезу ⁵⁵⁰, но Ad. Harnack ⁵⁵¹ выразил сомнение, нуждается ли это произведение Ипполита в таком дополнении: его настоящее окончание представляется вполне соответственным. Bonwetsch собрал значительное количество доказательств, которые практически убедили и Гарнака в том, что 11–12 главы взяты из какого-то утраченного произведения Ипполита, а di Pauli недавно ⁵⁵² снова старается доказать теорию Bunsen'a о потерянном заключении «Опровержения». Между тем другие исследователи признают [эти] доказательства на основании параллельных мест из произведений Ипполита недостаточно убедительными и находят возможным утверждать (Lightfoot, Westcott) александрийское происхождение отрывка.

Вопрос об авторе послания и времени его происхождения

Рукопись, в которой сохранилось «Послание к Диогнету», как сказано, представляла собой, по-видимому, вторую часть собрания творений св. Иустина, и самое послание в ней помещено как произведение именно Иустина (του αὐτοῦ [того же]). Полагаясь на показание рукописи, первый издатель послания Генрих Стефан издал его (в 1592 г.) в качестве произведения св. Иустина, с именем которого оно и связывалось в течение целого столетия. Tillemont⁵⁵³ первый оспорил свидетельство рукописи на основании весьма заметной разницы между изящным, классическим стилем послания и чуждым литературных достоинств языком произведений Иустина. Это различие настолько велико, что его нельзя объяснить ни особыми целями произведений, ни расстоянием во времени их составления; оно вытекает из различия в литературной индивидуальности авторов. В самом содержании послания нельзя не видеть значительных отклонений от воззрений Иустина: взгляды Иустина на идолопоклонство как орудие духовной силы дьявола, на иудейство как Божественное предуготовление к Евангелию, на само Евангелие как восполнение дела λόγου στερματικῆς в умах людей и прежде всего греческих философов – совершенно чужды учению и тону послания.

Отвергнув какое-либо отношение послания к св. Иустину, научная критика осталась без всякой твердой почвы для определения автора послания и обстоятельств его происхождения. Страсбургская рукопись является не только единственным основанием для рецензии текста, но вместе с тем и единственным источником сведений о послании. Каких-либо других известий о послании, идущих из древности, не имеется: ни Евсевий, ни Иероним, ни другие писатели древности и средневековья, от которых можно было бы ожидать указаний на послание, совершенно не упоминают о нем. Поэтому исследования о происхождении «Послания к Диогнету»

должны основываться исключительно на самом тексте его; а так как в тексте нет никаких хронологических указаний, то для всяких предположений остается самое широкое поле.

О попытке отнести происхождение послания ко времени до 70 г. I в. (Tillemont) можно только упомянуть: она явно несостоятельна, и вообще характером и содержанием учения, изложенного в послании, исключается возможность происхождения его в I в. Справедливо отвергнуто и стремление признать послание памятником послеконстантиновского времени ⁵⁵⁴ или даже эпохи Возрождения ⁵⁵⁵, так как против таких смелых гипотез говорит и текстуальное предание (рукопись XIII или XIV в.), и многочисленные в послании признаки происхождения его во времена преследований, которых ввиду простого и искреннего тона послания нельзя признать маскировкой. Поэтому в настоящее время никем не оспаривается, что автор послания жил или во II, или в III в.; но в этих пределах до настоящего времени соглашения не достигнуто, так как внутренние признаки, извлекаемые из него, не дают принудительных оснований для определенных выводов. Одни (Bardenhewer, Kihn, Krüger) высказываются в пользу II в., другие (Harnack, Batiffol, Ehrhardt) – за III в., впрочем, допуская возможность происхождения послания и в самом конце II в. Но преимущества вероятности на стороне II в. по следующим основаниям: христианство еще считается новой религией; жизнь христиан – живая вера, радостная готовность к перенесению страданий – богата еще чертами из раннейшего периода существования Церкви; не только ненависть язычников, но и враждебность иудеев выражается еще в насильственных действиях; отсутствие всякой полемики против позднейших ересей, неясные даже указания на гносис, и притом в раннейшей форме его, способ цитации Священного Писания по смыслу, а не по букве. Вообще же, ни в вопросах Диогнета, ни в ответах автора послания нельзя указать ничего, что при беспристрастном суждении можно было бы признать несовместимым с положением христианства во II в.

Но при данных условиях, конечно, невозможно решить, кто был действительным автором послания. Исследователи

чувствуют полную свободу в своих предположениях относительно автора этой «жемчужины патристического века». Называли Климента Римского, Аполлоса, Кодрата. Но это – чистые догадки, и для подкрепления их приводятся только внутренние доказательства, которые, при отсутствии внешних, могут служить лишь для определения характера послания: они только привлекают внимание к известным специальным чертам стиля и учения, которые напоминают язык некоторых известных авторов. Здесь можно обратить внимание только на последнюю попытку признать в послании произведение афинского философа и апологета Аристиды (Doulcet, Kihn, Krüger). Основанием для этого служит факт, что «Послание к Диогнету» в своих первых главах не только в отдельных выражениях, но и во всем содержании самым тесным образом примыкает к апологии Аристиды: в нем находится распространенное повторение сказанного в последней. Но эти совпадения недостаточны не только для того, чтобы установить тождество автора, но даже и одновременное происхождение обоих памятников. С другой стороны, невозможно говорить определенно и о зависимости послания от апологии: сходство в изображении жизни христиан в обоих, может быть, зависит исключительно от одинаковых условий происхождения их; кроме того, необходимо воздержаться от решительных выводов и ввиду известной однородности в материи ⁵⁵⁶ апологетической литературы и обусловленного этим сходства в выражении мыслей, а также и ввиду возможной зависимости памятников апологетической письменности от известных и неизвестных, но утраченных оригиналов (например, *Κήρυγμα Πέτρου*).

Богословский и литературный характер послания

Кроме яркого и воодушевленного изображения жизни христиан, послание просто, но весьма отчетливо раскрывает существенные догматические положения, которые при изложении содержания его были приведены буквально. Эти положения кратко могут быть сформулированы таким образом:

а) Ни один человек сам по себе не может достигнуть совершенного познания Бога: из людей никто не видел и не показал Бога – Он Сам Себя явил через веру, которой одной даровано видеть Бога.

б) Он открыл Себя через Свое Слово – Логоса.

в) Это Слово есть Христос, собственный (*ίδιος*) и Единородный (*μονογενής*) Сын Божий, бессмертный (*αθάνατος*), человеческим разумом непостижимый (*ἀπφινότης*) Логос всемогущего Бога, Художник и Создатель, Которым Бог все сотворил.

г) Сын Божий соделался человеком. Воплощение Сына рассматривается как выражение любви Божией. Цель его – открыть небесную истину и искупить человека. Здесь нет и намека на какие-нибудь богословские трудности в вопросе об отношении между Божественным и человеческим в воплощенном Слове. Он есть Бог в столь истинном смысле, что Его пришествие описывается как пришествие Бога, совершенное Им искупление – как принятие Богом на Себя наших грехов, Его Откровение – как Откровение Бога о Самом Себе. В то же время Он истинно человек. Он не назван в послании Иисусом или Христом, но Он послан не только «как Бог Богом», но и «как человек к людям».

д) Он – Спаситель, преданный Богом в искупление за нас, – только через Него могли оправдаться беззаконные и нечестивые (ср. 7–9).

В стилистическом отношении послание является перлом древнехристианской литературы, с которым едва ли может сравниться какое-нибудь другое произведение по чистоте, живости и силе языка. Как содержание послания, так и способ

изложения мыслей выдает образованного автора, вероятно, платоновской школы, глубоко убежденного православного христианина с возвышенным, духовным пониманием исповедуемой религии.

Неразрешенную до настоящего времени загадку представляет произведение Ермия Философа: «Осмеяние нехристианских ⁵⁵⁸ философов» (*Ερμίου φιλοσόφου διασυρμός τῶν ἑξω φιλοσόφων*, Irrisio gentiliū philosophorum). Под таким именем известен небольшой сатирический трактат, полный веселого и часто едкого юмора над противоречиями в учении греческих философов о Боге, творении мира, сущности души, о материи и духе. Он состоит из десяти глав ⁵⁵⁹. Автор полагает в основу своих рассуждений слова ап. Павла: «Возлюбленные ⁵⁶⁰, премудрость мира сего есть безумие в очах Божиих» (1 Кор. 3: 19). «Мне кажется, – говорит он, – премудрость эта получила начало от падения ангелов, и потому-то философы, излагая свои учения, не согласны между собой ни в словах, ни в мыслях» [(сар. 1)]. Это положение автор подтверждает указанием на разнообразие их суждений о душе (сар. 1–2): «Одни из них душу человеческую признают за огонь, как Демокрит, другие – за воздух, как стоики, иные – за ум, иные – за движение, как Гераклит, другие – за испарение, иные – за силу, истекающую из звезд, иные – за число, одаренное силой движения, как Пифагор, иные – за воду рождающую, как Гиппон, иные – за стихию [или] из стихий, иные – за гармонию, как Динарх, иные – за кровь, как Критий, иные – за дух, иные – за единицу, как Пифагор; древние также думают различно ⁵⁶¹. Сколько мнений об этом предмете! Сколько рассуждений философов и софистов, которые больше спорят между собой, чем находят истину!» (сар. 1). «Одни говорят, что природа души бессмертна, другие – что она смертна, третьи – что она существует на короткое время; одни низводят ее в состояние животных, другие разлагают в атомы; одни утверждают, что она переходит в тела трижды, другие назначают ей такое странствование в продолжение трех тысяч лет... Как назвать эти мнения? Не химерой ли, как мне кажется, или глупостью, или безумием, или нелепостью, или всем этим вместе? Если они нашли какую-нибудь истину, то пусть бы они одинаково мыслили

или говорили согласно друг с другом – тогда и я охотно соглашусь с ними. Но когда они разрывают, так сказать, душу, превращают ее – один в такое естество, другой – в другое, и подвергают различным преобразованиям вещественным, признаюсь: такие превращения порождают во мне отвращение. То я бессмертен – и радуюсь, то смертен – и плачу; то разлагают меня на атомы – я делаюсь водой, воздухом, огнем; то я не воздух и не огонь, но меня делают зверем или превращают в рыбу, и я делаюсь братом дельфинов. Смотря на себя, я прихожу в ужас от своего тела: не знаю, как назвать его – человеком ли, или собакой, или волком, или быком, или птицей, или змеем, или драконом, или химерой. Любители мудрости превращают меня во всякого рода животных, в земных, водяных, летающих, многовидных, диких или домашних, немых или издающих звуки, бессловесных или разумных. Я плаваю, летаю, парю в воздухе, пресмыкаюсь, бегаю, сижу. Является, наконец, Эмпедокл и делает меня растением» (ср. 2).

Затем автор переходит к разноречию философов в учении о началах природы. «Если бы я встретился с Анаксагором, он стал бы учить меня вот чему: начало всех вещей есть ум – он виновник и владыка всего; он беспорядочное приводит в порядок, неподвижному дает движение, смешанное разделяет, нестройное устрояет. Такое учение Анаксагора нравится мне, и я вполне соглашаюсь с его мыслями. Но против него восстают Мелисс⁵⁶² и Парменид; последний в поэтических стихах возвещает, что сущее есть единое, вечное, беспредельное, недвижимое и совершенно равное себе. Я опять, не знаю почему, соглашаюсь с этим учением, и Парменид вытесняет из души моей Анаксагора. Когда же я воображаю, что утвердился в своих мыслях, выступает в свою очередь Анаксимен с другой речью: «Я тебе говорю, – кричит он, – что все есть воздух; если его сгустить и сжать, то образуется вода [и земля]⁵⁶³, а если разредить и расширить, то – эфир и огонь; по возвращении в свое естественное состояние он становится чистым воздухом; а если будет сгущаться, то изменяется». Я опять перехожу на сторону этого мнения и люблю уже Анаксимена» (ср. 3). Но

восстает против этого Эмпедокл и т. д. Автор последовательно останавливается на мнениях Протагора, Фалеса, Анаксимандра, Архелая, Платона, Аристотеля. «Я утомился уже, – говорит он, – волнуемый мыслями туда и сюда. Остановлюсь на мнении Аристотеля, и уже никакое другое учение не потревожит меня» (сар. 5). «Но что мне делать? На мою душу нападают старики, древнейшие упомянутых философов... Но и эти старики спорят между собой». Автор обращается к Ферекиду, доброму Демокриту, плачущему Гераклиту, прекраснейшему Эпикуру [(сар. 6)], Клеанфу. «Несмотря на многочисленность этих философов, другая толпа их прибывает ко мне из Ливии: Карнеад и Клитوماх... отвергая учения всех прочих философов, они сами утверждают, что природа вещей непостижима и что к истине всегда примешивается некоторая ложь. Что же мне делать после столь долгих утомительных исследований? Как освободить ум мой от такого множества мнений? *Если ничто не может быть постигнуто, то истина удалена от людей, а пресловутая философия более гоняется за тенью, нежели обладает знанием вещей*» (сар. 7). Наконец, Ермий останавливается на Пифагоре и его учении, что начало всех вещей есть единица и что из разнообразных форм и чисел происходят стихии. Указав на учение Пифагора о числе, форме и мере огня, воздуха, воды и земли [(сар. 8)], он продолжает: «Я снова, вдохновенный, презираю дом, отечество, жену, детей и ни о чем более не забочусь, возношусь в самый эфир и, взяв у Пифагора локоть, начинаю мерить огонь. Измерения Зевсова уже недостаточно. Если не вознесется на небо такое важное существо, великое тело и великая душа, т. е. я, и не измерит эфира, то пропадет владычество Зевса! Измерив же эфир и сообщив Зевсу сведение о том, сколько углов имеет огонь, я схожу с неба и ем оливы, смоквы, огородные овощи, потом перехожу к воде и ее, влажную стихию, начинаю измерять локтем, пальцем, полупальцем, а с тем вместе и глубину ее, чтобы и Посейдон узнал от меня, как велико море, над которым он владычествует. Я и землю обхожу в один день, исследуя ее число, меру и фигуру, ибо вполне уверен, что от столь великого и чудного существа, каков я, не ускользнет и одна пядь

вселенной. Кроме того, я узнаю даже и сколько звезд на небе, и сколько рыб в воде, и сколько зверей на земле, и, положив мир на весы, легко могу узнать, сколько в нем весу. Напыщенная знанием таких вещей, душа моя как бы сделалась владычицей всего мира» (сар. 9). «Но Эпикур, наклонившись ко мне, говорит: «Ты, друг мой, измерил только один мир, между тем миров много и все они беспредельны»... Запасшись нужным продовольствием на несколько дней, нимало не медля, начинаю странствовать по мирам Эпикура, легко перелетаю пределы Тифисы и Океана и, прибыв в новый мир, как бы в другое государство, в несколько дней измеряю все. Отсюда я снова переношусь в третий мир, потом в четвертый, пятый, в десятый, сотый, тысячный и куда наконец? *Все это мрак невежества, черный обман, нескончаемое заблуждение, пустое воображение, непонятное безрассудство ...*» В заключение автор говорит, что все это он высказал с той целью, чтобы видно было, как философы противоречат друг другу во мнениях, как исследования их теряются в бесконечности, ни на чем не останавливаясь, и как недостижима и бесполезна цель их усилий, не оправдываемая ни очевидностью, ни здравым разумом (сар. 10).

«Осмеяние нехристианских философов» известно в шестнадцати рукописях преимущественно XV в., и только одна из них – [Патмосская] ⁵⁶⁴ – принадлежит X в. (R. Kpoff: конец XI или лучше XII в.). Так как это произведение ни в древности, ни в средние века нигде не упомянуто, то относительно времени составления его и личности автора можно высказывать одни предположения. Дальнейшим обстоятельством, которое значительно затрудняет исследование относительно него, является то, что в самом произведении нельзя найти никаких точек опоры, благодаря которым можно было бы хоть приблизительно, но с большей или меньшей уверенностью определить дату трактата. Поэтому в определении времени происхождения значительно больше разногласий, чем относительно «Послания к Диогнету», которые здесь можно отметить только в общих чертах. В прежнее время была попытка отождествить автора рассматриваемого произведения

с церковным историком Созоменом, на основании некоторых мест его «Церковной истории» (I, 18; II, 5; III, 17; V, 1), где речь идет о языческих философах (Lambecius). Но неосновательность этого взгляда была тогда же обстоятельно раскрыта (Cave) указанием на стилистические и фактические различия в обоих текстах; кроме того, справедливо было отмечено и то, что Ермий Созомен был не философ, а адвокат. Вообще, в XVIII в. научное мнение склонялось ко II или III вв. В XIX в. издатель произведения W. E. Menzel (Lugdun., 1840) снова возбудил сомнение в принадлежности его к апологетическому периоду и полагал время жизни автора его не раньше V в. Не было недостатка и в противоположных воззрениях, которые решительно высказывались против столь позднего датирования; особенно энергично и основательно опровергал мнение Menzeln – Otto ⁵⁶⁵. Но взгляд МенгеГя был принят и обоснован против возражений Diels'ом ⁵⁶⁶. Вообще же, взгляд, что Ермий писал в апологетическое время или немного позднее, – вопреки Menzel'ю, – имел много сторонников (Möhler, Alzog, Nirschl, Schmid, Fessler – Jungmann, G. Krüger, Fr. X. Funk, W. Christ, Bardenhewer, Ehrhard, W. Widmann, W. Gaul, Rauschen, Kihn, di Pauli), которые относят происхождение его к концу II или к первой половине III в. Взгляд Diels'a защищает Ad. Harnack ⁵⁶⁷, полагая происхождение «Осмения» в послеконстантиновское время. Наконец, P. Wendland, на основании наблюдаемого им сходства «Осмения» с диалогом «Теофраст» Энея Газского (первой половины VI в.), выдвинул гипотезу, что Ермий может быть тождествен с одноименным адресатом 129 ^{/114 TLG / 70 PG} послания Прокопия Газского.

Чтобы найти сколько-нибудь определенную почву для решения вопроса о времени происхождения «Осмения», в последнее время считают необходимым отправляться от установки отношения «Осмения» к Cohortatio ad gentiles ⁵⁶⁸ [(Псевдо-Иустина)], причем доказывают зависимость Cohortatio от произведения Ермия. Этим способом оказывается возможным установить, по крайней мере приблизительно, terminus ad quem для датирования «Осмения»; так как по новейшим исследованиям (Widmann, Gaul, Knossalla) Cohortatio

написано не позднее двадцатых годов III в. Следовательно, «Осмеяние» написано до 220 г.

На древность происхождения «Осмеяния» указывает и надписание произведения во всех рукописях: *Ἑρμαίου φιλοσόφου διασυρμός τῶν ἔξω φιλοσόφων*. Конечно, основание заключается не в имени автора, так как отождествить Ермия с каким-нибудь соименным писателем древности – напрасный труд: христианская древность знает довольно многих лиц с этим именем, и все они с одинаковым правом могут быть признаны авторами рассматриваемого произведения. Но необходимо остановить внимание на предикате автора – *φιλόσοφος*. Это наименование усваивается целому ряду апологетов II в.: Аристиду, Иустину, Афинагору, Псевдо-Мелитону, и в этом случае имеет определенный исторический отпечаток. Поэтому в надписании «Осмеяния» ясно лежит в основе определенная тенденция, именно – возможно сильнее подчеркнуть противоположность между христианской и языческой философией; такая тенденция была совершенно далека от апологетики позднейших веков, она составляет характерную черту древнехристианской апологетики.

Далее, содержание и тенденция этого произведения, резкость полемики, живость изложения, по-видимому, указывает на дни первого столкновения юного христианства с эллинской философией. Правда, в конце V в. софистами сирийской Газы поведена была энергичная борьба против последнего отпрыска античной философии – неоплатонизма. Но уже несколькими исследователями (Otto, Bardenhewer, di Pauli) обращено внимание на то, что Ермий ни одним словом не упоминает о неоплатонизме или главных представителях его. Он направляет свое оружие против платоников, перипатетиков, стоиков, пифагорейцев, эпикурейцев и т. д. и не называет неоплатоников Плотина, Порфирия или Прокла. Само собой понятно, что он писал для своего времени и осмеивал те именно системы, относительно которых он знал, что они преподаются и пользуются авторитетом в общественных школах. И это наблюдение приводит, по крайней мере, к III в.

С другой стороны, на произведении Ермия заметно сказывается влияние Лукиана, с произведениями которого Ермий несомненно был знаком. На основании всех этих соображений можно полагать, что «Осмеяние» написано в промежутке между 180–220 гг.

В догматико-историческом отношении произведение Ермия не имеет значения, так как в нем только ссылка на ап. Павла говорит о том, что оно написано христианином и имеет в виду борьбу с врагом христианства. Автор обнаруживает остроумие и находчивость, но строго логических доказательств против учения философов в его произведении нет – он касается его весьма поверхностно и не обращает внимания на внутреннюю связь философских положений; впрочем, это и не входило в его задачу: он хотел представить в карикатурном виде противоречия философских систем, пользовавшихся тем или иным значением в его время, и это ему несомненно удалось.

Первым известным церковным писателем на латинском Западе, который писал на латинском языке, был автор превосходного по форме и по содержанию произведения под заглавием «Октавий». Это – апология в форме диалога. Произведение сохранилось в единственной рукописи IX в. (Cod. Parisinus 1661) в качестве восьмой книги (octavus liber – Octavius) апологии Арнобия *Adversus nationes*. Поэтому рукопись не дает указания ни на действительного автора произведения, ни на его заглавие; об этом мы узнаем только из свидетельств Лактанция и Иеронима. Они удостоверяют (Lactant., *Divin. instit.* V, 1.22; I, 11.55; Hieron., *De vir. ill.* 58; cf. *Epist.* 70, ad Magnum, cap. 5), что произведение носило название «Октавий» и что автором его был Марк Минуций Феликс. Сам автор в начале своей книги объясняет, почему он дал такое заглавие своему произведению: оно посвящено памяти его доброго и верного друга Октавия, превосходного и благочестивого человека. «Когда я в своем воспоминании, – говорит автор, – переносюсь ко времени нашей совокупной дружной жизни, то прежде всего останавливает на себе мое внимание та беседа, которую Октавий вел однажды с Цецилием, зараженным суеверием⁵⁷⁰, и которая убедительностью своей обратила его к истинной религии» (cap. 1). Апология Минуция Феликса и является воспроизведением этой беседы; защитником христианства против язычника Цецилия выступает Октавий, по имени которого названо и все произведение.

Содержание апологии

Октавий для свидания с Минуцием, а также и по собственным делам, прибыл в Рим. Так как друзья давно не виделись, то целых два дня они провели «во взаимном излиянии дружеских чувств» и в рассказах друг о друге всего, что произошло во время разлуки. Была осень, наступили сентябрьские каникулы, и так как судебные учреждения были закрыты, то друзья решили отправиться в Остию, где они могли пользоваться морскими купаниями и продолжать свои дружеские беседы. Рано утром они отправились на морской берег; с ними был и Цецилий, который, увидев статую Сераписа, по языческому обычаю поднес свою руку к губам и напечатлел на пальцах поцелуй [(сар. 2)]. Октавий, заметив это, обратился к Минуцию с такими словами: «Нехорошо, брат Марк, человека, который дома и вне дома находится [с тобой] ⁵⁷¹

неразлучно, оставлять во мраке народного невежества и допускать, что в такой прекрасный день он преклоняется перед камнями, которые только обделаны в статуи, облиты благовониями и украшены венками: ты знаешь, что такое заблуждение [Цецилия] ⁵⁷² относится как к его, так не менее и к твоему стыду» (сар. 3). Прогулка продолжалась. Друзья любовались плеском волн, игрой мальчиков на берегу моря. Октавий рассказывал о своем путешествии по морю. Цецилий не принимал никакого участия в разговоре: смущенный, с печальным видом он молча стоял в стороне. Когда его спросили о причине этого, он ответил: «Меня сильно беспокоят и колют слова Октавия, которыми он упрекнул тебя в нерадении, а через это не прямо, но тем сильнее обвинил меня в невежестве. Я не хочу на этом остановиться: я требую у Октавия объяснения... Сядем на каменном валу, охраняющем купальни и вдающемся в море, – здесь можем и отдохнуть от пути, и свободнее вести спор». Предложение было принято. Минуций Феликс должен был взять на себя роль третейского судьи и потому сел в середине между обоими собеседниками (сар. 4).

Первое слово предоставлено было Цецилию, который начал говорить в защиту язычества и нападать на христианство. Он открывает свою речь скептическим учением о недоступности для человеческого ума всякого познания. Нет достоверного знания в особенности о том, что лежит вне земного. Философские исследования остались безрезультатными. Поэтому достойно негодования, что некоторые необразованные, невежды (разумеются христиане), чуждые понятия о самых простых искусствах, осмеливаются рассуждать о сущности вещей и Божестве, о чем в продолжение стольких веков спорят между собой философы различных школ. Ограниченности человеческого ума так далеко до познания Бога, что ему недоступно ни то, что находится над нами на небе, ни то, что заключено в глубоких недрах земли; ему не дано это знать и постигать, и даже нечестиво пытаться проникнуть в эти тайны. Должно, следуя древнему изречению мудреца, больше заниматься познанием самих себя. Учение христиан о творении всего Богом – вымысел, так как знание может объяснить происхождение всего существующего теорией различных комбинаций первоначальных элементов, существовавших в недрах природы: все части вселенной образовались, расположились одна подле другой и устроились от случайного столкновения их, и все опять приходит к своему источнику, возвращается к своим началам без всякого художника, без распорядителя, без творца; какой же тут творец – Бог? К чему религия, этот страх перед Божеством, это суеверие? Не может быть принято и учение о Божественном провидении. Что сказать о разнообразных неожиданных явлениях, которые без порядка, без разбора разрушают течение всего существующего? Во время кораблекрушения одинакова судьба добрых и злых, без всякого разбора заслуг тех и других. В пожарах одинаково погибают невинные и преступные. Когда свирепствует в воздухе какая-нибудь губительная зараза, все умирают без разбора. Среди неистовств войны лучшие люди погибают скорее других и т. д. Из всего этого Цецилий делает такой вывод: или истина сокрыта во мраке неизвестности, или же, что всего вероятнее,

всем управляет без всяких законов непостоянный своенравный случай (сар. 5).

Когда, таким образом, всюду встречаешь или случай, или таинственную природу, то не лучше ли всего и не почтеннее ли следовать урокам предков как залогам истины, держаться преданной религии, почитать богов, которых родители внушили бояться прежде, чем мы ближе узнали их? Не следует нам рассуждать о богах, а должно верить предкам. Религия, полученная от предков, – общечеловеческое достояние, и уже достаточно доказала свою спасительную силу. Она распространена во всех государствах, провинциях, городах, она древняя, а древность достойна почтения; ее исповедали те, которые были мудрее нас и жили ближе ко времени богов. Этой древней религии римляне обязаны своим благочестием, которое является основой их величия, и всемирной властью, как наградой за их благочестие. Перенося к себе религиозные культы всех народов, Рим заслужил быть царем мира. Храмы и капища служат украшением и ограждением Рима; они священны более тем, что в них присутствуют боги туземные и чужестранные, нежели тем, что они богаты драгоценными украшениями и дарами. Этот религиозный строй Рима всей своей прошлой историей наглядно доказал свою силу в многочисленных фактах высшей помощи. Не напрасно предки с таким тщанием наблюдали предсказания авгуров, обращались к гаданиям по внутренностям животных, воздвигали храмы, устраивали жертвенники. Было бы долго говорить о милостях и благодеяниях богов, проявленных в событиях времен отдаленных, – достаточно сказать, что все эти наблюдения ведут к тому заключению, что близкие к Богу вдохновенные прорицатели предсказывают будущее, предупреждают об опасностях, подают исцеление больным, надежды удрученным, помощь бедным, утешение несчастным, облегчение трудящимся (сар. 6–7). «Итак, – говорит Цецилий, – хотя природа и происхождение богов неизвестны нам, однако все народы согласно и твердо уверены в их существовании, так что я не могу выносить такой дерзости нечестивого безрассудства тех,

людей, которые стали бы отвергать или разрушать религию столь древнюю, столь полезную и спасительную».

Цецилий переходит к изображению христианства, каким оно представлялось ему. Он не находит слов для выражения своего негодования по поводу того, что дерзко восстают против богов люди жалкой, запрещенной, презренной секты, которые набирают в свое нечестивое общество последователей из самой грязи народной, из легковых женщин, заблуждающихся по легкомыслию своего пола, – люди, которые в ночных собраниях со своими постами и бесчеловечными яствами сходятся не для священных обрядов, но для скверностей. Это люди скрывающиеся, бегающие света, немые в обществе, говорливые в своих убежищах. Они презирают храмы, как гробницы богов, отвергают богов, насмеваются над священными обрядами (сар. 8). Это нечестивое общество необходимо совсем искоренить или уничтожить, так как нравственное состояние его представляется чудовищным. Христиане образуют какой-то подозрительный, тайный союз: они узнают друг друга по особым тайным знакам и питают друг к другу любовь, не будучи даже между собой знакомы. Кроме того, их взаимные отношения подозрительны и с нравственной стороны: везде между ними образуется какая-то как бы любовная связь; они называют друг друга без разбора братьями и сестрами. Низменный характер их религии доказывается прежде всего тем, что они почитают голову самого низкого животного – осла и genitalia предстоятеля и священника, поклоняются распятому на кресте преступнику, при посвящении вновь вступающих в их общество совершают ужасный обряд убиения младенца, пьют его кровь и разделяют между собой его члены, во время ночных собраний предаются распутству, допуская кровосмешения (сар. 9).

Истинность всего этого или, по крайней мере, большей части его доказывается самой таинственностью этой религии. В самом деле, для чего же они всячески стараются скрывать и делать тайной для других то, что они почитают, когда похвальные дела совершаются обыкновенно открыто? Почему они не имеют никаких храмов, никаких жертвенников, ни

общепринятых изображений? Почему они не осмеливаются открыто говорить и свободно делать свои собрания, если не потому, что то, что они почитают и так тщательно скрывают, достойно наказания или постыдно? Их Бог – смешной вымысел. Он всемогущий, всеведущий, вездесущий – и, однако, невидим: они не могут показать его другим.

Христиане угрожают земле и всему миру с его светилами сожжением, предсказывают его разрушение, как будто вечный порядок природы, установленный божескими законами, может прекратиться, связь всех элементов и состав неба разрушиться, и громадный мир, так крепко сплоченный, ниспровергнуться (сар. 10). Но нелепее всего – учение их о воскресении мертвых, несостоятельность которого доказывается многими соображениями: небу и звездам, которые мы оставляем в таком же виде, в каком их находим, христиане предвещают уничтожение, себе же – людям умершим, разрушившимся, обещают вечное существование; из-за веры в воскресение они гнушаются сожигания мертвых и осуждают такой обычай погребения, как будто тело, если не будет предано огню, через несколько лет не разложится в земле само собой; веруя в воскресение мертвых и обещая себе одним блаженную вечную жизнь по смерти, а прочим – вечное мучение, христиане делают Бога несправедливым судьей, который наказывает в людях дело жребия, а не воли, так как последователями христианского учения делаются не все люди произвольно, но только избранные Богом. Воскресение не может быть без тела, так как без тела нет ни ума, ни души, нет жизни. Но с каким телом воскреснут? Если с прежним, то оно давно разрушилось в земле, если с новым, то в таком случае рождается новый человек, а не восстанавливается прежний. Протекли бесчисленные века, а ни один из умерших не возвратился из преисподней, чтобы дать нам убедительный пример воскресения. «Все это не иное что, как вымыслы расстроенного ума, нелепые мечты, облеченные лживыми поэтами в прелестные стихи; а вы, левоверные, не постыдились приписать вашему Богу» (сар. 11). Обольщение верой в воскресение приводит христиан к печальным последствиям:

бедности, пыткам, смерти, лишает их самых естественных и законных удовольствий и обманывает их призрачным будущим блаженством взамен реальных бедствий настоящей жизни. «Несчастливые, – восклицает Цецилий, – вы и здесь не живете, и там не воскреснете. Но если в вас есть хоть несколько здравого смысла и благоразумия, перестаньте исследовать тайны и законы вселенной, оставьте небесные сферы; довольно для вас, людей грубых, невежественных, необразованных, и того, что находится под вашими ногами; кто не имеет способности понимать земное, человеческое, тому тем более не должно исследовать божеское» (сар. 12).

В заключение своей речи Цецилий приглашает подражать, сколько можно, Сократу, который на вопрос о небесном отвечал: «Что выше нас, то не касается нас». В признании неведения заключается величайшая мудрость. Такой образ философствования безопасен для неученых и славен для ученых [(сар. 13)]. Цецилий, по-видимому, был доволен собой, и, полный уверенности в силе своих аргументов, он сказал: «Что осмелится сказать на мои слова Октавий из поколения Плавта, первый из хлебопек и последний из философов?» [(сар. 14)].

Необходимо заметить, что Минуций Феликс с удивительным беспристрастием изложил возражения язычника против христианства; имея в виду опровергать, он не старается ослабить аргументации своего противника и выставить его самого в неприглядном свете: даже предубеждения Цецилия отмечены им в тоне явного почтения. Цецилий является ярким и всесторонним выразителем того впечатления, какое христианство произвело на культурный мир при первом своем внешнем обнаружении; его речь старается изобразить все отрицательные стороны его, не опускает ни одной мелочи, способной произвести отталкивающее впечатление на читателя, стремится возможно ярче выставить все то позорное, преступное, ужасное и развратное, что могла создать фантазия внешнего наблюдателя христианского общества. Даже добрые стороны христианства, отражающие в себе все возвышенное, чистое и совершенное в человечестве (любовь, братство,

милосердие, мужество при казнях и пытках, готовность пожертвования жизнью), – все это в устах Цецилия, проникнутого отвращением и искренним презрением к христианству, принимает в христианстве своеобразное значение как выражение суеверия, безумия и разврата. И все это не измышлено автором апологии, а взято из современной ему, ужасной для христиан действительности.

Октавий не был смущен уверенностью Цецилия и не замедлил дать ответ на все возражения. Цецилий, показавший себя сначала непримиримым скептиком, отрицающим теоретически всякую возможность познания Божества, даже самое бытие Его, далекий от всякой мысли о проповеди, явился потом защитником преданий старины, древней римской религии как единственно истинной и спасительной; доводы его по необходимости не были логичными. Октавий воспользовался этим недостатком речи Цецилия и прежде всего указал на него. «Я не скрою, что еще с самого начала мне была заметна неопределенность и шаткость в мнениях любезного Цецилия ⁵⁷³, так что трудно решить, затмилась ли твоя ученость, или она пошатнулась вследствие заблуждения: то он говорил, что верит в богов, то выражал сомнение относительно них, так что неопределенность его положения не дает твердой опоры для моего ответа». Подчеркнув это противоречие между принципиальным скептицизмом и фактической приверженностью к религии предков, Октавий переходит к опровержению возражений Цецилия, следуя по стопам своего противника и ничего в его словах не оставляя без внимания.

Цецилий высказал, что ему противно, возмутительно и больно то, что неученые, бедные, неискусные (христиане) берутся рассуждать о вещах небесных. Октавий возражает, что все люди, без различия возраста, пола и состояния, созданы разумными и способными понимать, и что они получили мудрость не как дар счастья, но носят ее в себе как дар природы; умственные дарования не даются по богатству, не приобретаются прилежанием, а рождаются вместе с происхождением самого духа. Поэтому нет ничего возмутительного и прискорбного в том, что каждый занимается

исследованием вещей Божественных, образует свои мнения и высказывает их, так как суть дела – не в достоинстве исследующих, а в истине исследования, и чем безыскусственнее речь, тем яснее доказательство, потому что оно не подкрашено блестящим красноречием и прелестью слова, но представлено в своей естественной форме по руководству истины (сар. 16).

Октавий согласен с Цецилием, что человек должен познать себя и исследовать, что он такое, откуда и почему произошел; но нельзя исследовать и познать человека, не исследуя всей совокупности предметов, потому что все так связано и находится в таком единстве и сцеплении, что если мы тщательно не исследуем Божественной природы, то не поймем человеческой. Имея лицо, обращенное вперед, и взор, устремленный к небу, и будучи одарены способностью говорить и умом, посредством которого мы познаем Бога, чувствуем Его и подражаем Ему, мы не должны, не можем не знать небесной красоты, так поражающей наши глаза и все чувства. Искать на земле то, что должно находиться на высоте небесной, – это самое оскорбительное святотатство. Ум человека необходимо приходит к идее творения всего Богом, когда посмотрит на небо, вникнет в то, что происходит вокруг него на земле, – все это не только не могло произойти, образоваться и прийти в порядок без верховного Художника, без совершеннейшего Разума, но даже не может быть воспринято, исследовано и постигнуто без величайшего усилия и деятельной помощи Самого Разума. Особенно же в красоте нашего образа открывается, что Бог есть художник: прямое положение, взор, устремленный кверху, глаза, помещенные высоко, как бы на сторожевой башне, и все прочие чувства, расположенные как бы в укреплении (сар. 17). Это же совершенство и порядок в природе свидетельствуют, что мир не только произошел от Высшего Разума, но и поддерживается Им. Бог печется не о целом только, но и о частях. «Когда ты при входе в какой-нибудь дом видишь повсюду вкус, порядок и красоту, то, конечно, подумаешь, что им управляет хозяин и что он гораздо превосходнее, чем все эти блага, – подумай же, смотря на небо и на землю, и находя в них промышление,

порядок и закон, что и в доме этого мира есть Господь и Отец всего, Который прекраснее самых звезд и частей всего мира». Таким образом, нельзя сомневаться в промышленности.

Вопрос теперь в том, один ли Бог управляет миром, или многие. Но и это сомнение нетрудно разрешить. Единство Бога требуется уже аналогичными явлениями этого мира: «Один царь у пчел, один вожатый у овец, один предводитель у стада. Ужели ты думаешь, что на небе разделена верховная власть?» Этот единый Бог, Отец всего, не имеет ни начала, ни конца; всему давая начало, Он Сам вечен; Он был прежде мира, Сам будучи для Себя миром. Он не-сущее вызвал к бытию Своим Словом, привел в порядок Своим Разумом, совершил Своей силой. Его нельзя видеть – Он слишком величествен; Его нельзя осязать – Он слишком тонок; Его нельзя измерить – Он выше чувств, бесконечен, неизмерим и во всем Своем величии известен только Самому Себе; наше же сердце слишком тесно для такого познания. Кто мнит познать величие Божие, тот умаляет Его, а кто не хочет умалять Его, тот не знает Его. «И не ищи другого имени для Бога: Бог – Его имя». Слова нужны, когда необходимо множество богов разграничить отдельными для каждого из них собственными именами; а для Бога единого имя «Бог» выражает все. «Если я назову Его Отцом, ты будешь представлять Его земным; я назову Его царем, ты вообразишь Его плотским; если назову господином, ты будешь думать о Нем, как о смертном».

Образ речи народа свидетельствует о монотеизме: простирая руки к небу, он не употребляет никакого другого имени, кроме Бога, взывая: «Велик Бог; Бог [истинен] ⁵⁷⁴ ». Поэты также прославляют «единого Отца богов и людей» (сар. 18). Почти все философы, хотя различными именами, указывали единого Бога, так что можно подумать, что или нынешние христиане – философы, или философы были уже тогда христианами.

Политеизм основывается на позднейшем заблуждении, поэтому если мир управляется провидением и ведется волей единого Бога, то не должно следовать невежеству древних, увлеченных своими баснями, – оно опровергнуто мнениями их

же собственных философов, которым принадлежит авторитет и древности, и разумности. Чтобы доказать, что народные божества не существуют, что они только абстракции без реальности или люди, которым признательность или страх усвоили божеские почести, Октавий ссылается на авторитет Продика, Диодора и Евгемера и кратко разбирает «басни и заблуждения», наследованные от невежественных отцов (сар. 19–24).

Цецилий утверждает, что религия римлян положила основание их могуществу, увеличила власть римского народа, что он обязан своим величием не столько личной храбрости, сколько своему благочестию и религии. На это Октавий прежде всего замечает, что самое начало «благочестивого» римского государства запятнано преступлениями (братоубийство Ромула, похищение сабинянок). Затем общим делом Ромула и последующих царей и вождей было – соседей сгонять с их земли, разрушать окрестные города с храмами и алтарями, притеснять пленных, укрепляться посредством обиды других и злодеяний своих. Все, что теперь римляне имеют, чем владеют и пользуются, – все это добыча их дерзости; все храмы их воздвигнуты из награбленного имущества, посредством разрушения городов, ограбления богов и умерщвления священников. У римлян сколько победных торжеств, столько дел нечестивых, сколько взято трофеев у народов, столько сделано ограблений у богов. Следовательно, римляне сильны не потому, что религиозны, но потому, что безнаказанно совершили святотатства. Римляне принимают религию побежденных народов и после победы поклоняются пленным богам, – но что могли сделать для римлян те боги, которые были бессильны защитить против их оружия своих почитателей? Боги же собственно римские хорошо известны (сар. 25).

Цецилий для торжества своего дела, кроме чудес, которые боги совершали в пользу Рима, указывает на предсказания божеств, которые исполнились, на успехи тех полководцев, которые сообразовались с указаниями неба, изъясненными авгурами, и на гибельные последствия для тех, которые пренебрегали ими. Этот аргумент представляется Октавию

весьма слабым, и он отрицает большую часть чудес, которые исчислял Цецилий. Для него это рассказы старых женщин. Что касается чудес, которые лучше засвидетельствованы, то и они не имеют того значения, какое приписывает им Цецилий. Они – дело демонов. Эту теорию вмешательства демонов, которая позволяла христианам изъяснять все чрезвычайные факты мифологии, богов, которые являлись, статуй, которые говорили, гадателей, которые предсказывали, и т. д., Минуций прилагает к свидетельству всей древности. Как можно сомневаться в их существовании? Это знают поэты, это говорят философы, это признавал и Сократ; чародеи не только знают демонов, но и при помощи их совершают все свои проделки, похожие на чудо. Эти нечистые духи, или демоны, скрываются в статуях и идолах, вдохновляют прорицателей, обитают в капищах, действуют на внутренности животных, руководят полетом птиц, управляют жребиями, произносят смешанные с ложью прорицания. Они отвращают людей от неба к земле и от Бога к веществу, возмущают человеческую жизнь, причиняют всем беспокойства, вселяясь тайно в тела людей, как духи тонкие, производят болезни, наводят страх на умы и т. д. Они страшатся приближения христиан, хотя издали нападают на них посредством язычников. Они, овладевая умами невежественных людей и действуя на них страхом, стараются возбудить ненависть против христиан прежде, чем люди узнают [их]; это для того, чтобы они, узнав христиан, не стали подражать им или, по крайней мере, не перестали гнать их (сар. 26–27).

После этого Октавий переходит к опровержению тех многочисленных и тяжелых обвинений, которые Цецилий направил против христиан на основании темных слухов, но к которым он и сам склонен был относиться с доверием. Здесь речь Октавия приобретает особую силу, блещет разнообразием доводов. Все эти басни, будто христиане поклоняются ослу, едят мясо младенцев и в своих собраниях предаются разврату, – никогда не исследованные, ничем не доказанные, внушаются и поддерживаются демонами. У язычников же эта клевета находит веру потому, что у них самих такие постыдные дела

встречаются очень часто (сар. 28). Этому никто не может поверить, кроме разве того, кто сам может осмелиться это сделать. И Октавий желал бы встретиться с тем, кто говорит или думает, что у христиан принятие в их общество совершается посредством умерщвления младенца и его кровью (сар. 30). Что касается упрека в обожествлении христианами преступного человека и его Креста, то язычники очень далеки от истины, когда думают, что преступник заслужил или простой человек может почитаться Богом. Относительно же почитания Креста Минуций ⁵⁷⁵ говорит, что самые знамена и разные знаки военные – не иное что, как позлащенные и украшенные кресты. Победные трофеи имеют вид не только креста, но и распятого человека; естественное подобие креста мы находим в корабле, когда он несется, распустив паруса, или подходит к берегу с простертыми веслами. «Точно так же ярем, когда его подвяжете, похож на крест; и человек, когда он, распростерши руки, чистым умом возносит молитву к Богу, представляет образ креста». Итак, изображение креста находится и в природе, и в римской религии (сар. 29). Басня о безнравственных пиршествах христиан есть также изобретение демонов, пущенное для того, чтобы славу их целомудрия запятнать позором отвратительного бесчестия и через то отдалить от них людей, прежде чем они могли исследовать истину. Язычники – сами кровосмесники и сплетают на христиан эту басню вопреки свидетельству своей совести. У христиан же целомудрие не только в лице, но и в уме. Собрания их отличаются не только целомудрием, но и трезвенностью.

Далее Октавий кратко отвергает другие обвинения язычников: хотя они ⁵⁷⁶ и отвергают почести и пурпуровые одежды, однако же не состоят из низшей черни; нельзя считать их заговорщиками потому только, что они все имеют в виду одну добродетель и в своих собраниях ведут себя так же тихо, как каждый порознь. Христиане не говорят в публичных местах потому, что язычники стыдятся или боятся слушать их. Если число их со дня на день все возрастает, то это не обличает их в заблуждении, а скорее служит в похвалу им: прекрасный образ жизни заставляет каждого быть верным ему навсегда и

привлекает посторонних. Наконец, они узнают друг друга не по телесным знакам, как думают язычники, но по невинности и скромности. «Мы питаем между собой взаимную любовь, – что для вас прискорбно, – потому что ненавидеть не научились, а называем друг друга братьями, что для вас ненавистно, как дети одного Отца, как сообщники веры, сонаследники обетования ⁵⁷⁷» (сар. 31).

На упрек в том, что христиане скрывают предмет своего богочтения, не имеют ни храмов, ни жертвенников, ни изображений Божества, Октавий отвечает воодушевленным исповеданием невидимого, всемогущего, всеведущего, вездесущего Бога. «Какое изображение Бога я сделаю, когда сам человек, правильно рассматриваемый, есть образ Божий? Какой храм я построю Ему, когда весь этот мир, созданный Его могуществом, не может вместить Его? И если я, человек, люблю жить просторно, то как заключу в одном небольшом здании столь великое Существо? Не лучше ли содержать Его в нашем уме, святить Его в глубине нашего сердца? Стану ли я приносить Богу жертвы и дары, которые Он произвел для моей же пользы, чтобы повергать Ему Его собственный дар? Это было бы неблагодарно; напротив, угодная Ему жертва – доброе сердце, чистый ум и незапятнанная совесть... Но, говоришь ты, Бога, Которого мы чтим, мы не можем ни видеть, ни показать другим; да, мы потому и веруем в Бога, что не видим Его, но можем чувствовать Его сердцем. Ибо во всех делах Его, во всех явлениях мира мы усматриваем присносущную силу Его, которая проявляется и в раскатах грома, и в блеске молнии, и в ясной тишине неба. Не удивляйся, что ты не видишь Бога. Все приходит в движение и сотрясение от ветра, но ветер и веяние не видны для глаз. Мы не можем видеть даже солнца, которое для всех служит причиной видения: его лучи заставляют глаза закрываться и притупляют взор зрителя, и если ты подольше посмотришь на него, то совсем потеряешь зрение. Как же ты можешь видеть Самого Творца солнца?... Ты хочешь плотскими глазами видеть Бога, когда не можешь собственную душу твою, через которую живешь и говоришь, ни видеть, ни осязать». Бог – Творец всего и всевидец; ничего не может быть тайно от Него:

мы не только все делаем пред очами Бога, но, так сказать, и живем с Ним (сар. 32).

Цецилий между прочим сказал, что иудеям нимало не помогло то, что они почитали единого Бога и Ему с величайшим усердием воздвигали храмы и жертвенники. Октавий возражает, что когда иудеи чтили Бога, Который есть Бог всех, тогда из малого народа они сделались бесчисленным, из бедного – богатым, из рабов – царями. Что случилось с ними впоследствии, то они заслужили своим нечестием, и с ними не произошло ничего, что не было бы предсказано наперед. Они оставили Бога прежде, чем были оставлены Им, и не вместе со своим Богом были побеждены, как сказал Цецилий, но Богом были преданы врагам (сар. 33).

Что касается веры в конец мира огнем, в воскресение плоти и в загробный суд, то это учение не представляет новшества: христиане могут сослаться на изречения философов – Пифагора, Платона, стоиков и т. д. «В самом деле, кто столь глуп и бессмыслен, чтобы осмелиться говорить, что Бог, Который мог первоначально создать человека, не может потом воссоздать его?.. Гораздо труднее дать бытие тому, что не существовало, нежели возобновить то, что уже получило его». И вся природа внушает мысль о будущем воскресении: солнце заходит и вновь появляется, звезды скрываются и опять возвращаются, цветы увядают и расцветают, деревья после зимы снова распускаются; семена не возродятся, если прежде не сгниют; так и тело на время, как деревья за зиму, скрывает жизненную силу под обманчивым видом мертвенности (сар. 34).

К концу речь Октавия делается все энергичнее и воодушевленное. Христиане, обладая истинным богопознанием и в надежде на лучшее будущее, уже здесь, на земле, несмотря на бедность, отречение от благ мира и постоянные преследования, испытывают блаженство. «Мы, – заключает свой ответ Октавий, – презираем гордость философов, которые, как мы знаем, были люди развращенные, прелюбодеи, тираны, так красноречиво говорившие против пороков, которыми сами были заражены. Мы представляем мудрость не во внешнем виде, а в душе нашей; мы не говорим возвышенно, но живем

так; мы хвалимся тем, что достигли того, чего те философы со всем усилием искали и не могли найти. Зачем нам быть неблагодарными? Чего нам желать более, когда в наше время открылось познание истинного Бога? Будем пользоваться нашим благом, будем держаться правила истины. Да прекратится суеверие, да посрамится нечестие, да торжествует истинная религия!» (сар. 38).

Когда Октавий окончил речь, Минуций с Цецилием некоторое время в молчаливом удивлении смотрели на него. Минуций был сильно изумлен искусством, с каким Октавий изложил доказательства, примеры и свидетельства и отразил врагов теми же стрелами философов, которыми они сами вооружаются, и представил истину не только удобопонятно, но и благоприятно (сар. 39). Цецилий прервал молчание: «Я от всего сердца поздравляю Октавия, – сказал он, – а также и самого себя, не дожидаясь решения нашего судьи. Мы оба победили:... Октавий победил меня, а я одержал победу над заблуждением. Что касается до сущности вопроса, то я исповедую промысление, покоряюсь Богу и признаю чистоту религиозного общества, которое отныне будет и моим» (сар. 40).

Радостные и веселые, друзья отправились в обратный путь. Цецилий радовался тому, что уверовал, Октавий – что разрушил заблуждения, а Минуций – обращению Цецилия и победе Октавия (сар. 41).

Автор апологии

В рукописи диалога автор его не назван. В самом произведении друзья именуют его Марком. Полное имя его – Марк Минуций Феликс – сохранили Лактанций (Divin. instit. V, 1.22; cf. I, 11.55) и Иероним (De vir. ill. 58; cf. Epist. 70, ad Magnum, cap. 5) ⁵⁷⁸. Оба писателя сообщают, что Минуций Феликс был выдающимся адвокатом римского форума. Из диалога видно, что он и жил в Риме, и занимался судебными делами (Octav. 2); но неизвестно, был ли он уроженцем Рима или прибыл сюда из Африки. Последнее можно предполагать на том основании, что два друга его – Октавий и Цецилий – были африканцы. Об Октавии в диалоге прямо сказано, что он прибыл из заморской провинции и приехал в Рим для свидания с Минуцием и по собственным делам. Цецилий, как и автор произведения, жил в Риме, [но] по происхождению, вероятно, был из Цирты в Нумидии, так как о речи известного ритора Фронтонна он говорит: *Cirtensis nostri testatur oratio* [свидетельствует речь *нашего* Циртинца] (cap. 9), а Октавий в своем возражении называет его: *tuus Fronto* [твой Фронтон] (cap. 31); на это же указывает и найденная в Цирте (в 1880 г.) надпись: *Marcus Caecilius Quinti filius Quirina (seil, tribu) Natalis*, – если упоминаемый здесь Цецилий и не тождествен с Цецилием диалога, то, во всяком случае, родственные связи последнего с Циртой не подлежат сомнению. Сам Минуций свидетельствует, что он только в зрелых годах «с рассеянием мрака перешел из тьмы неведения к свету мудрости и истины», причем друг его Октавий опередил его в переходе в христианство (cap. 1).

Время жизни автора «Октавия»; время происхождения этой апологии и отношение ее к «Апологетику» Тертуллиана ⁵⁷⁹

Время жизни автора и его друзей, а отсюда и время происхождения диалога до сих пор точно не установлено, несмотря на то, что исследованию этих вопросов были посвящены специальные труды. Уже Лактанций и Иероним в этом вопросе, по-видимому, противоречат друг другу: Лактанций как будто предполагает, что Минуций писал прежде Тертуллиана (*Divin. instit.* V, 1.22), в то время как Иероним несомненно считает древнейшим писателем Тертуллиана (*De vir. ill.* 53; 58). Естественно возникает вопрос, кому из названных писателей отдать предпочтение. Почти до половины XIX в. общее мнение склонялось в пользу правильности сообщения Иеронима. С этой точки зрения решался и другой вопрос, имеющий существенное значение для определения времени жизни Минуция Феликса и происхождения «Октавия», именно – вопрос об отношении «Апологетика» Тертуллиана и «Октавия» Минуция Феликса. Оба эти произведения не только часто разрабатывают один и тот же материал, но в некоторых местах обнаруживают буквальное совпадение, почему издавна допускали такую тесную зависимость одного произведения от другого, которая может быть объяснена только тем, что или Тертуллиан имел перед глазами произведение Минуция Феликса, или наоборот. Признав большую достоверность за сообщением Иеронима, могли утверждать только зависимость Минуция Феликса от Тертуллиана; в качестве дальнейшего основания приводилось и то общее соображение, что Тертуллиан известен как исключительно оригинальный писатель, творческий ум, пролагающий новые пути в различных отраслях богословской науки, почему трудно предположить такую зависимость его от произведения малоизвестного писателя. Так как «Апологетик» написан, вероятно, в 197 г., то «Октавий» Минуция Феликса мог быть составлен только после этого. Этот взгляд на взаимные отношения произведений Тертуллиана и Минуция Феликса

имеет защитников и в настоящее время, причем в подтверждение его привлечены и данные эпиграфики. В 1880 г. в Цирте найдена упомянутая уже надпись от 210 г., в которой назван Marcus Caecilius Quinti filius Quirina (seil, tribu) Natalis; он был триумвиром Цирты и в честь императора Каракаллы (211–217 гг.) устроил триумфальную арку. Этого Цецилия отождествляют с оппонентом Октавия в апологии, который также был родом из Цирты. Так как Цецилий выступает в надписи еще язычником, то из этого делают прямой вывод, что Минуций Феликс мог написать свою апологию только после 210 г., именно – в 238–246 гг. (L. Massebieau) или в 248 г. (K. J. Neumann), до начала гонения Декия. Ad. Harnack⁵⁸⁰ также признает зависимость Минуция от Тертуллиана вероятной и полагает происхождение «Октавия» в III в. Были попытки отнести происхождение «Октавия» даже к началу IV в. (V. Schultze).

С другой стороны, тщательные и подробные сравнения произведений Тертуллиана и Минуция Феликса приводят (со времени de Muralt'a – 1836 г.) многих исследователей к определению их отношения в обратном смысле, и этот взгляд нашел широкое распространение (Ebert, Schwenke, Reck, Boenig, Bardenhewer, Ehrhard и др.). Основания для такого заключения сводятся к следующему. Во многих местах легко заметить, что мысли, которые Минуций Феликс только намечает, у Тертуллиана находят подробное раскрытие и дальнейшее обоснование; например, Минуций ограничивается кратким указанием на ненадежность молвы – fama (cap. 28), тогда как Тертуллиан вводит нарочитое рассуждение о природе молвы – natura famaе (cap. 7); Минуций считает само собой понятным, что из людей не могут делаться боги⁵⁸¹ (cap. 21), а Тертуллиан это положение раскрывает в целой главе (cap. 11). В некоторых местах отношение обоих произведений можно объяснить только зависимостью Тертуллиана от Минуция; так, вместо Nepos et Cassius in historia у Минуция (cap. 22), у Тертуллиана (cap. 10) читается: Cassius Severus, aut Cornelius Nepos. Историка Кассия II в. до Р. Х. Тертуллиан смешал с гораздо более известным оратором Кассием Севером из времени Августа. Источником

ошибки могло быть только поверхностное или слишком поспешное чтение диалога (ср. еще: *Apologet.* 16 – *Octav.* 9; *Apologet.* 24–25 – *Octav.* 6).

Для объяснения сходства в мыслях и выражениях между произведениями Тертуллиана и Минуция Феликса выдвинута была еще одна теория: отвергая зависимость одного памятника от другого, некоторые (Härtel, Wilhelm) предполагают пользование со стороны обоих авторов не дошедшим до нас древнейшим источником. В этом случае происхождение обоих произведений должно быть почти одновременным, так как иначе едва ли можно объяснить независимость их друг от друга.

Оценку изложенных суждений о взаимном отношении «Апологетика» Тертуллиана и «Октавия» Минуция Феликса начнем с последнего, против которого выставляются довольно серьезные возражения. Существование общего источника основывается на простой догадке, причем даже предположительно не указывается, каким произведением могли так широко пользоваться Минуций и Тертуллиан. А между тем «Апологетик» и «Октавий» обнаруживают такого рода соприкосновение, которое можно объяснить только взаимной зависимостью обоих произведений, которая и утверждается почти всеми исследователями. Но вопрос о том, кто из двух авторов пользовался произведением другого, в действительности решить очень трудно, так как до настоящего времени не найдено определенных оснований, которые бы вынуждали окончательно склониться в ту или другую сторону. Приходится довольствоваться общими впечатлениями, получаемыми от произведения. В этом отношении «Октавий», при первой попытке поместить его в определенные рамки древнехристианской письменности, невольно заставляет считаться с тем, что нельзя привести ни одного внутреннего основания для позднейшего, по сравнению с «Апологетиком» Тертуллиана, датирования его, и отношение к последнему гораздо более понятно, если Тертуллиан читал древнейшего Минуция Феликса. Ввиду этого среди исследователей преобладает мнение о зависимости Тертуллиана от Минуция Феликса. Если «Апологетик» Тертуллиана написан в 197 г., то

«Октавий» Минуция Феликса должен быть отнесен к более раннему времени. В тексте диалога нельзя указать никаких возражений против этого. Характер языческих обвинений против христиан, положение христианства и отношение исповедников его к государству и обществу (ср., например, сар. 28) весьма хорошо понятны во II в., но совершенно невозможны при сирийских императорах и едва ли вероятны при Филиппе Аравитянине. Что касается циртинской надписи, то требуется еще установить с безусловной точностью тождество упомянутого в ней Цецилия с Цецилием диалога; но этого нельзя достигнуть, а тогда остается возможность предположить в Цецилии циртинской надписи сына или одноименного родственника друга Минуция. Далее, о Фронте Циртинском в диалоге сделано упоминание в такой форме (сар. 9; 31), которая может вести к предположению, что этот ритор, умерший после 175 г., или еще был жив, или недавно умер и еще пользовался немалым авторитетом известной личности. О победе над парфянами в 162–163 гг. (сар. 7) упоминается как о событии недавнего прошлого. Все это приводит к заключению, что «Октавий» написан в царствование Марка Аврелия или, вероятнее, сына его Коммода. Но в определении времени происхождения диалога исследователи этой категории колеблются между 160–197 гг.

Таким образом, развитие греческой апологетики II в. к концу этого века нашло параллельное выражение и на латинском Западе, и поэтому Минуций Феликс может быть рассматриваем как древнейший латинский писатель христианской древности.

Сочинение De Fato

Иероним знал еще одно произведение, распространенное с именем Минуция Феликса: *De Fato vel Contra mathematicos* [О Судьбе, или Против математиков]; но сам он сомневался в его подлинности (*De vir. ill.* 58; cf. *Epist.* 70, ad Magnum, cap. 5). Об этом произведении не известно ничего. Можно думать, что оно приписано было Минуцию Феликсу на основании следующего выражения в диалоге: «Но довольно теперь говорить о судьбе – в другое время мы займемся рассуждением об этом с большей полнотой и подробностью» (cap. 36). Высказанное здесь намерение автора изложить рассуждение о судьбе могло подать повод к составлению подложного сочинения.

Литературный и богословский характер «Октавия»

Можно считать твердо установленным фактом, что Минуций Феликс при составлении своего диалога взял за образец произведение Цицерона *De natura deorum* [О природе богов], причем роль академика Котты и эпикурейца Веллея он передал язычнику Цецилию, а место стоика Бальба занял христианин Октавий. Это произведение определило не только внешнюю форму апологии, но и значительную часть содержания. Кроме того, заметно влияние другого произведения Цицерона: *De divinatione* [О вдохновении], и Сенеки: *De Providentia* [О провидении] и *De superstitione* [О суеверии]. Язычник Цецилий ссылается на речь циртинского оратора Фронтон (учителя и воспитателя Антонина Пия и Марка Аврелия), в которой последний, в согласии с общественным мнением, подробно развил обвинения христиан в тиестовских вечерах и эдиповских кровосмешениях (сар. 9); но невозможно определить, насколько Минуций воспользовался материалом из нее для речи язычника Цецилия, хотя некоторые исследователи настойчиво утверждают (Aube, Schanz, Harnack, проф. А. А. Спасский⁵⁸²), что «Октавий» составлен для опровержения речи Корнелия Фронтон и что содержанием ее определялись и пункты возражения Минуция Феликса. Не имеют успеха и попытки доказать зависимость Минуция от греческих апологетов – Иустина, Татиана, Афинагора, Феофила; больше всего точек соприкосновения представляет апология Афинагора.

В формальном отношении, в искусстве постановки и раскрытия вопросов апология Минуция Феликса представляет прекраснейшее произведение, которое вполне достойно занять место рядом с лучшими произведениями современных светских латинских писателей. По всем сторонам она носит подлинно римский отпечаток. Язык отличается легкостью и изяществом; изложение проникнуто теплотой, по местам горячим воодушевлением, но без страстности и резкости, отсутствие которой придает его полемике благородство и мягкость. Минуций представляет новую религию в привычной для

образованных язычников форме. Он обращается к кругу читателей, хорошо знакомых с популярной философией II в. Он ищет точек соприкосновения между господствующими философскими взглядами и христианством и удачно находит их. Минуций Феликс представляет христианскую истину как мудрость, от природы врожденную каждому человеку (сар. 16): поскольку человек обладает *sermo* [словом] и *ratio* [разумом] и выполняет установленную этим даром задачу исследования вселенной, он в своем внутреннем существе находит христианскую истину. Христианство есть естественное изъяснение и раскрытие заключающейся в человеке и в природе истины, познание единого Бога из раскрытой книги творения. Христианство потому есть истинная философия, и иной может подумать, что или нынешние христиане – философы, или философы (древности) уже тогда были христианами (сар. 20). Но, признавая в человеческой природе естественный свет мудрости, он замечает, что наши мысли, по сравнению с ясностью Божественного ведения, как бы тьма; а излагая учение о кончине мира посредством огня, он неожиданно прерывает ссылки на различных философов заявлением: «Но не мы подражаем им, а они заимствовали некоторую тень истины из божественных предсказаний пророков» (сар. 34). В дальнейшем получается довольно сильно выраженное унижение философов и философии: «Мы презираем гордость философов... мы хвалимся тем, что достигли того, чего те философы со всем усилием искали и не могли найти». Основания такого отношения к философам нужно искать в ясном сознании обладания богооткровенной истиной: «Чего нам желать более, когда в наше время открылось познание истинного Бога?» (сар. 38). Таким образом, в тот момент, когда Минуций обращает свой взор к учению пророков и христианской истине, естественные познания человечества и мудрость философов для него погружаются во тьму.

Для положительного раскрытия христианского учения «Октавий» дает мало. Христианская вера в нем представляется преимущественно как монотеизм (сар. 18), и центр тяжести христианской религии полагается в практическом

осуществлении нравственного закона: «Угодная (Богу) жертва, – говорит он, – доброе сердце, чистый ум, незапятнанная совесть; поэтому кто чтит невинность, тот молится Господу; кто уважает правду, тот приносит жертву Богу; кто удерживается от обмана, тот умилоствует Бога; кто избавляет ближнего от опасности, тот закаляет самую лучшую жертву, – таковы наши жертвы, таковы святилища Богу; у нас тот благочестивее, кто справедливее» (сар. 32).

Учения о Лице и деле Иисуса Христа Минуций не раскрывает, а только едва намечает (сар. 9; 29); не говорит и о христианских таинствах, не приводит ни одной цитаты из книг Священного Писания. Отсюда возникла попытка⁵⁸³ отвергнуть специально-христианский характер богословия Минуция и найти в нем языческо-философское понимание христианства: Минуций будто бы понимал христианство как *морально-философский монотеизм*. То правда, что Минуций проходит молчанием сокровеннейшие тайны христианского учения и жизни, однако это гораздо проще и естественнее объяснить целью и всем строем апологии. Она начинается речью защитника язычества Цецилия; Октавий отвечает на нее, придерживаясь в возражении обвинений Цецилия. Его задача – разрушить предубеждения язычников; с этой целью он вместо библейских писателей ссылается на свидетельства поэтов и философов и предлагает христианскую истину в форме, приемлемой для философски образованных язычников. В самой апологии есть ясное указание на то, что автор не считал раскрытыми все вопросы относительно новой религии. В конце беседы Цецилий говорит: «Остается еще несколько недоумений... которые нужно разъяснить для полного вразумления моего; о них удобнее будет поговорить на свободе завтра» (сар. 40). Конечно, можно искусственно вырвать из связи речи отдельные положения, мысли или даже целый цикл их, которые можно вложить в уста стоика. Однако нельзя упускать из вида целого. Едва ли удастся найти у стоика учение о воскресении тела, о мучениях ада, о страданиях как посылаемых от Бога испытаниях. Вообще же, решение вопроса о богословском характере «Октавия» должно поставить на

чисто историческую почву, оценивая произведение в исторической обстановке апологетического времени, к которому оно принадлежит.

Общий взгляд на богословское учение апологетов II века 584

Представленные сведения о литературной деятельности апологетов II в., условиях ее развития, задачах и содержании в достаточной степени показывают, с какой осторожностью нужно высказывать суждения относительно общего характера богословского учения их. Своим отношением к окружающему миру, который враждовал против Церкви и преследовал ее, она вынуждена была в апологетических разъяснениях доказывать истину и права христианства научными средствами. Для внутреннецерковной жизни она не чувствовала еще в полной мере этой потребности (cf. {Justin.,} De resurr. 1). Такая защита заставляла апологетов христианства обращать внимание на языческое понимание и самим входить в круг мыслей язычества. Из него они заимствовали, где это отвечало их целям, доказательства, отмечали аналогии между язычеством и христианством и, таким образом, оправдывали свое учение. Но, с другой стороны, и собственный образ мышления апологетов был определен теми воззрениями, которые оказывали на них влияние, как следствие их жизни до христианства, хода их образования и всей окружающей их греческой обстановки. Христиане по своим убеждениям, они неизбежно находились под воздействием греческой популярной философии – конечно, в различной степени. В интересах успеха своей защиты они освещали только те стороны, которые могли рассчитывать на понимание и признание образованных язычников (единство Бога, Логос, добродетель, бессмертие), мало касаясь Лица Иисуса Христа и Его дела. Ввиду всего этого нельзя надеяться, как уже было сказано во введении к изучению апологетов II в., найти в дошедших до нас памятниках их литературной деятельности полного, исчерпывающего изложения их богословского учения. Личное понимание христианства апологетами было, несомненно, богаче и глубже, чем сколько дают судить о нем случайно происшедшие и случайно сохранившиеся памятники их литературной деятельности.

Тем не менее, для истории развития церковного богословия, насколько оно отразилось в произведениях выдающихся членов христианской Церкви рассматриваемого периода, важно отметить существенные элементы богословского учения апологетов.

Взгляд апологетов на отношение христианства, язычества и иудейства

О христианстве Иустин говорит: «Я увидел, что эта философия есть единая, надежная и полезная» (Dial. 8). В этих словах он высказал то, что было общим убеждением апологетов (cf. Tatian. 31; Melito apud Euseb., Hist. eccl. IV, 26.7; Miltiades apud Euseb., Hist. eccl. V, 17.5). Учение Спасителя полно силы и духа (Justin., Dial. 8; 9). С точки зрения этого возвышенного взгляда на христианство определяется отношение апологетов к язычеству и иудейству. Положение, занятое ими в отношении к язычеству, двоякое: язычество составляет или противоположность истине, чем обеспечивается абсолютное значение христианства, или несовершенную предварительную ступень, которая указывает на христианство как свое завершение. Оба утверждения нашли своих представителей среди апологетов, иногда соединяясь у одного и того же автора. Когда апологеты стремятся показать необходимость христианства, то языческая религиозность изображается как нелепость и безнравственность, и боги язычников называются демонами (cf. Justin. 1,12; 14; 21; Dial. 79; 83; Athenag. 23; 25; Minuc. 21) на основании изречения псалмопевца: «Яко вси бози язык бесове» ([πάντες] οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαίμονια) (Пс. 95: 5). Философы и поэты – только пособники идолослужения (Aristid. 13), вдохновляемые демонами (Theophil. II, 8), и излагают только полные противоречия бредни (Tatian. – passim; Theophil. II, 8; III, 2; 5; Minuc. 38). То, что в их учении действительно хорошо, заимствовано из пророков, которые значительно превосходят их древностью (Justin. 1,44; 54; 59; Tatian. 31; 40; Theophil. I, 14; III, 23; II, 30; 37; Minuc. 34). С другой стороны, апологеты могли поставить христианское учение о Троице и ангелах, равно как и о Сыне Божиим, в параллель с политеизмом и учением о сыновьях богов (Justin. I, 6; 20–24; Athenag. 10). В философах был Тот же Логос, Который потом явился во Христе. «Наше учение, очевидно, возвышеннее всякого человеческого учения, потому что явившийся ради нас

Христос по всему был Словом (λογικόν): и по телу, и по слову, и по душе. И все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это сделано ими соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова» (Justin. II, 10). Философам присущи были только семена (σπέρματα) Логоса, тогда как во Христе Он открылся всецело. Поэтому у языческих философов находится много ложного. Учение (διδάγματα) Платона так относится к учению Христа: оно не чуждо учению Христа, но и не во всем с ним сходно (Justin. II, 13); живущие или жившие согласно со Словом суть христиане (Сократ, Гераклит, Авраам, Илия).

Истина содержится в древних писаниях ветхозаветных пророков, ибо они были вдохновлены свыше; Сам Логос говорил через них, и они правильно предсказывали будущее (Justin. I, 30; 36; Dial. 115; Athenag. 9). Поэтому их вещания даже язычниками должны быть признаны в качестве достаточного доказательства истины (Justin. I, 53; Athenag. 7; 9; Theophil. II, 9). Пророки учили о едином Боге, истинной нравственности и будущем воздаянии (Theophil. II, 34; III, 9). Их писания содержат христианскую истину (Justin., Dial. 29). Но к собственно духовному содержанию в Ветхом Завете, вследствие нравственной грубости иудейского народа, присоединен был обрядовый закон (Justin., Dial. 19–22; 42; 44; 46; 67), который, с другой стороны, содержит прикровенное указание на Христа: «Я говорю, – замечает Иустин (Dial. 44), – что некоторые заповеди даны для благочестия и правой жизни, другие заповеди и обряды предписаны или по отношению к таинству Христа, или по вниманию к жестокосердию народа вашего (иудейского)». Иудеи оскорбили Бога своим учением (Justin., Dial. 78); потому они уже перестали быть народом Божиим. Согласно пророчествам, теперь народом Божиим, истинным Израилем являются христиане из язычников (Justin., Dial. 25; 26; 123; 135). Только когда Логос принял человеческий образ и явился в Лице Иисуса Христа, распространилась от варваров абсолютно совершенная философия. Только христианство принесло философию, превосходящую все предшествующие, которая, будучи законченной в себе и цельной, может быть понята

каждым, и так как она основывается не на собственной спекуляции, но на Откровении, то она безусловно надежна.

Апологеты рассматривают как одинаково богодухновенные книги Ветхого и Нового Завета и последним усваивают такой же авторитет, как и первым. Слова ап. Павла Феофил называет Божественным словом (*θεῖος λόγος*: III, 14); Один и Тот же Дух говорил через всех духоносцев (*πνευματοφόροι*: III, 12).

Учение апологетов о Боге

По учению апологетов, Бог – единый, чистый Дух, единый Творец мира как физического, так и нравственного, Художник и Правитель мира, Законодатель. Его промысление сохраняет мир. Невидимый Бог не рожден, безымянный, вечный, необъятный, неизменяемый, ни в чем не нуждающийся, бесстрастный, праведный и благой (Aristid. 1; 4; Justin. 1,10; 13; 25; 49; 53; И, 6; Dial. 127; Tatian. 4; Athenag. 10; 13; 16; Theophil. I, 3; 4; II, 3; 10; 22). Он все совершает ради людей, и Его потому должно любить (Aristid. 2; Justin. 1,10; И, 4; Tatian. 4; Theophil. I, 4; II, 16). Он создал мир из не сущего (ἐξ οὐκ ὄντων [Theophil. I, 4; II, 4; 10; 13]) и дал материи форму. Поэтому мир в своей сущности и главнейших проявлениях прекрасен, хотя и способен ко злу. Изучение этого мира и порядка в нем может приводить человека к относительному познанию Бога (космологическое и телеологическое доказательства), и именно потому, что самая идея Бога врождена человеку (cf. Justin. II, 6).

Легко видеть, что учение апологетов о Боге в существенных чертах совпадает с воззрениями платоновско-стоической популярной философии, которая учила о Боге как о Существе трансцендентном и бесконечно возвышенном над всем материальным и конкретным, над всем, что мы можем сказать или помыслить. Однако необходимо отметить, что оттенение всемогущества Бога, Который из ничего призвал мир в бытие, чем принципиально исключается дуализм, не имеет параллелей в языческой философии. Это учение, несомненно, взято из христианского символа. Вообще же апологеты не могли теоретически формулировать и ясно выразить лучших сторон в христианском понятии о Боге, например, понятие о Нем как личном Существе, которое, несомненно, они исповедовали, учение о Троице, – может быть, из опасения конкретными формулами низвести Божество на степень мифологического или тварного.

Таким образом, апологеты признавали два положения: с одной стороны, Бог – начало и источник мира, с другой, Бог как

вечный и бессмертный стоит в живом контрасте с тленным и преходящим миром. В первом положении само собой мыслилось, что нравственное благо должно быть высшей целью. Усвоив второе, апологеты испытывали то же затруднение, как Платон и Филон, в примирении понятия о Боге трансцендентном, бесконечном, неизменяемом и совершенном, с творением мира конечного, несовершенного и изменчивого. Между абсолютным Богом и действительной жизнью открывается пропасть. «Даже малосмысленный не отважится утверждать, что Творец всего и Отец (всего) оставил все сущее выше неба и явился на малой частице земли» (Justin., Dial. 60). «Неизреченный Отец и Господь всего не приходит в какое-либо место», Он не мог говорить с кем-нибудь или быть видимым кому-нибудь, или явиться в малейшей части земли (Justin., Dial. 127; cf. Theophil. II, 22). Поэтому между Богом, как Он представлен в философии апологетов, и случайным бытием необходим посредник. Однако в раскрытии учения о Логосе апологетами руководил не этот только мотив – сохранить премирность Бога и объяснить Творение Им мира; апологетические цели указывали им в доступном для современного образованного общества понятии о Логосе наилучшее средство выяснить христианское учение о Лице Иисуса Христа и оправдать почитание Его как разумной Силы, Которая создала мир и управляет им; поэтому при разъяснении отношения Сына к Отцу в «Диалоге» Иустин совершенно не пользуется этим понятием и термином.

Учение апологетов о Логосе

В учении выдающихся апологетов – Иустина, Татиана, Афинагора, Феофила Антиохийского – о Логосе заключаются элементы различного значения и ценности. Одни, почерпнутые из Предания, правильны и точны: они составляют как бы основание их учения. Но к этим элементам, положенным в основу, они под влиянием платоновской и филоновской философии присоединили собственные заключения и теории, не всегда удачные.

Сущность учения апологетов о Логосе заключается в следующих положениях: Логос есть Сын Божий и Посредник Бога в мире. Всякое действие или явление Бога в мире есть дело Логоса. Все богоявления суть явления Христа (Justin., Dial. 127), так как Христос есть Божественный Логос. Все апологеты энергично утверждают единство Бога; однако они ясно различают в Нем Отца, Слово (или Сына) и Святого Духа (Justin. I, 6; 13; Athenag. 4; Theophil. [I, 7; II, 10; 15; 18] ⁵⁸⁵; Minuc. 18–19). Отец есть Бог по преимуществу – *ὁ ὄντως Θεός* (Justin. I, 13), но и Логос также Бог. 56–62 главы «Диалога с Трифоном» всецело посвящены раскрытию того положения, что рядом с высочайшим Богом есть другой Бог, не ангел (сар. 60), но истинно Бог: *Θεός καλεῖται καὶ Θεός ἐστὶ καὶ ἔσται* [Он называется Богом, и есть, и будет Бог] (сар. 58). Это утверждение Божественного достоинства Логоса у апологетов – не случайное учение, а сознательное и обдуманное. Первоначально Бог был один, но в силу присущей Ему *λογικὴ δύναμις* [разумной силы] Он носил в себе *Λόγος*. Поэтому Логос существовал прежде всякого творения: Он Бог прежде творения – *πρὸ ποιήσεως κόσμου ὄντα Θῶν* (Justin., Dial. 56; cf. 48; 61; Tatian. 5; Athenag. 10; Theophil. II, 10; 22). Следовательно, Он Сам не есть творение – *κτίσμα* или *ποίημα*. Если к Нему иногда прилагают текст Притчей (8: 22): *Κύριος ἔκτισέν με* [Господь создал Меня] (например, Justin., Dial. 61), то вообще более часто для обозначения Его происхождения употребляется термин *γεννᾶν* [рождать] (Justin., Dial. 61; Apol. I, 22; 23; II, 6;

Tatian. 5; 7; Athenag. 10; Theophil. II, 10; 22): Слово не сотворено, Оно – рождено. Будучи рожденным, Оно есть Сын Божий. Следовательно, Логос, Который потом явился Иисусом Христом, есть Сын Божий: «Сын Его, Который один только называется собственно Сыном, – Слово, прежде тварей сущее [с Ним] ⁵⁸⁶ и рождаемое от Него» (Justin. I, 6).

В силу этого рождения Сын отличен от Отца. Это различие поставлено у апологетов более или менее выпукло – св. Иустин настаивает на нем особенно сильно. Сын, по выражению св. Иустина, есть иной по отношению к Богу Творцу, иной по числу, хотя и в согласии с Ним: *ετερός ἐστι τοῦ [τα] πάντα ποιήσαντος Θεοῦ, ἀριθμῶ λέγω ἄλλα οὐ γνώμη* (Dial. 56). Он различается не только по имени, как свет отличается от солнца, но и по числу есть нечто иное (Dial. 128), как и вообще рожденное есть по числу другое от рождающего (Dial. 129). Татиан и Афинагор употребляют равносильные выражения (Tatian. 5; Athenag. 10). Таким образом, Логос есть истинный Бог, Сын Божий, рожденный от Него и реально отличный от Отца. Но апологеты не делают логических выводов из этих посылок и не отпечатлевают их в точной терминологии. И они не видели в этом нужды. Камнем преткновения для них был вопрос о творении. Бог вечен, неизменяем, но в определенный момент Он творит вовне; для этой цели произошло рождение или проявление Логоса.

От вечности Логос был в Боге: Бог всегда был *λογικός*. Но как Логос существовал в Боге? Как Лицо, отличное от Отца, или как простая сила, как имманентный разум? На этот вопрос апологеты не дают ясного ответа. По-видимому, Иустин говорит о Логосе как личном Боге прежде творения всего (Dial. 48; 61; 62); но способ выражения его в других местах (Apol. II, 6; Dial. 61) как будто дает основание для противоположного заключения. Ученик Иустина Татиан говорит о вечном и личном существовании Логоса еще менее определенно. «В начале, – говорит он, – Бог... был один... Слово, бывшее с Ним, существовало как разумная Сила (*λογική δύναμις*)», Которую Он обнаруживает в момент творения (сар. 5). Та же темнота, или, скорее, те же неопределенные формулы встречаются у

Афинагора (сар. 10) и у Феофила Антиохийского (II, 10; 22). Особенно интересна высказанная последним теория двух состояний Логоса: сначала Он был заключен в недрах Отца (*ἐνδιάθετος*), будучи Его Силой и Премудростью (*νοῦς καὶ φρόνησις*), потом проявлено было Им вовне (*προφορικός*).

Как бы то ни было, – видели ли апологеты в Логосе Существо, от самой вечности реально отличное от Отца, или нет, – Он, по их учению, прежде творения и для творения был проявлен, рожден Отцом, – в их системе Логос делается Сыном. Бог имеет нужду в Логосе, чтобы дать бытие существам случайным, несовершенным и изменяемым, и Он некоторым образом производит Его из Своего лона: Он рождает и проявляет Его, чтобы Он был Его орудием и Его органом в творческом акте. «Слово рождается от Бога, когда в начале Он все создал и устроил» (Justin. II, 6). «Он произошел от Него для того, чтобы быть идеей и действенной силой для всех материальных вещей» (Athenag. 10). «Бог, имея Свое Слово в собственных недрах, родил Его, проявив Его вместе со Своей Премудростью прежде всего; это Слово Он имел исполнителем Своих творений и через Него все сотворил... Когда Бог восхотел сотворить то, что Он определил, Он родил это Слово, вне проявленное» (Theophil. II, 10; 22). Так происшедшее Слово, чтобы быть помощником Божиим (*ὑπουργός*) в творении (Theophil. II, 10), в этом смысле называется «первороденным всей твари» (Theophil. II, 22: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*), «первороденным делом» Отца (Tatian. 5: *ἔργον πρωτότοκου*). Таково учение о рождении Логоса во времени: Слово, вечный Логос, сделался Сыном только в определенный момент; именно – в момент, предшествующий творению. Но это проявление есть истинное рождение, а не произведение *ex nihilo*; Он причастен природе Отца, Который родил Его.

Этим рождением Сын не отделен от Отца так, чтобы Отец лишился Своего Логоса или чтобы существо Его разделилось. «Слово, – говорит Татиан, – произошло... через сообщение, а не через отделение. [Ибо] что отделено, то отнимается от того, от чего оно отделено; а что сообщено, то предполагает свободное наделение⁵⁸⁷ и не производит никакого уменьшения в том, от

чего оно извлечено. Ибо подобно тому, как от одного факела зажигается много огней, и при этом свет первого не уменьшается от зажжения многих факелов, так и Слово, происшедшее от могущества Отца, не лишает слова Родившего Его. Вот и я говорю, а вы слушаете, и я, обращаясь к вам, не лишаюсь моего слова, потому что оно передается от меня к вам; но, произнося мое слово, я хочу привести в порядок ту материю, которая есть в вас» (сар. 5). То же говорит св. Иустин (Dial. 61; 128) и предполагают Афйнагор (сар. 10) и Феофил (И, 22[; 10]).

Но как творение есть дело Божественной воли, так и рождение Слова апологеты представляют актом воли Отца (Justin., Dial. 61; 127; 128; Tatian. 5). Отсюда известного рода субординация Логоса, или Сына, Отцу не только как человека по воплощении, но и как Логоса и Бога: «Он делал только то, что сотворившему все Богу, выше Которого нет другого бога, угодно было, чтобы Он делал и говорил» [(Justin., Dial. 56)]. Он подчинен Отцу и служит воле Его. Несомненно, Он – Бог и Господь, но Он служит Богу, Творцу всего (ὕπδ τοῦ ποιητῆν τῶν ὄλων). Согласие воли, несмотря на численное различие, утверждает единство между Отцом и Сыном (Justin., Dial. 56; 60; 61; 126; 127; Apol. I, 13).

Наконец, из того, что Слово произошло для творения, следует, что Оно обладает такжм качествами, которые делают Его способным войти в соприкосновение с конечным и случайным и которых нет у Отца. Отец, как Бог неизмеримый и трансцендентный, не мог ни явиться на земле, ни присутствовать в определенном каком-нибудь месте; к Нему нельзя относить и ветхозаветных богоявлений. А Логос может являться, быть видимым, присутствовать в определенном месте, и о Нем действительно идет речь в библейских повествованиях (Justin., Dial. 60; 127; Theophil. II, 22). Эта последняя сторона системы апологетов, которая полагает столь глубокое различие между Отцом и Сыном, в своих последовательных логических выводах едва ли может быть согласована с учением о единосущии. Апологеты этих выводов не делали, и их учение о природе Сына Божия и Его отношении

к Отцу не может быть подвергнуто сомнению. Но эта же особенность учения апологетов ясно показывает, что догматические недочеты системы апологетов имеют свой источник в их философии, в тех выводах, которые они, с Платоном и Филоном, извлекали из учения об абсолютной трансцендентности Бога. Отсюда происходят погрешности в учении о рождении Сына во времени, субординация и видимое умаление достоинства Логоса. Философия апологетов, конечно, не заставляла их не признавать учения христианской Церкви по этим вопросам в традиционных формах, но она отчасти заслоняла от них значение их и закрывала от них последствия их.

Посредством Логоса совершается Откровение Бога в самом акте творения и в сотворенном мире. Высочайшая истина требует именно Откровения; со своей стороны человек способен усвоить это Откровение. Прежде всего, Откровение есть в самой природе человека: «семя Логоса» более или менее присуще всем людям. Отсюда, по крайней мере идеально, возможно для людей даже и без нарочитого откровения достигать достаточного познания о Боге; но это трудно. Необходимо было личное явление и воплощение Логоса, которое совершилось в христианстве. Воплотившийся Логос, Сын Божий, Христос, есть вестник Божий, наш учитель и апостол, познаваемый Бог (Justin., Dial. 63; 64; 127; Apol. 1,12; cf. Theophil. II, 22). Мы не будем останавливаться здесь на сложном и трудном вопросе об источниках и составных частях учения апологетов о Логосе. Несомненно, что в основе его лежит евангельское учение о Боге Слове (Ин. 1: 1 сл.); кроме того, апологеты были знакомы также с учением Платона о *νοῦς*, учением стоиков о *λόγος* и учением Филона о *λόγος*. Но пониманием Логоса как Личности и отождествлением Его со Христом они всецело были обязаны апостольскому и церковному учению. Особенной заслугой апологетов было удачное применение самой идеи Логоса для апологетических целей. Эта идея была понятна и известна как христианам, так и язычникам, и посредством нее лучше всего было раскрыть учение о Лице Иисуса Христа: через ее применение становилось

ясным, что Он есть Бог, и что, однако, Бог един, что Он действовал прежде Своего земного явления, что и после него Он действует и господствует, что от Него происходит все благое, истинное и разумное.

Учение апологетов о Св. Троице

В философской конструкции учения апологетов, по-видимому, не было места для Лица Св. Духа. Но апологеты не извлекали точно своего догматического учения из философии. Они признают Св. Духа, пророческого Духа, образ и подобие Бога (*ὁ εἰς ἁκῶν καὶ ὁμοίωσις*¹), часть Божию (*θεοῦ μοῖρα*²), Служителя страждущего Бога (*διάκονος τοῦ τεινονθότος θεοῦ*⁵⁸⁸), Премудрость Божию (Justin. I, 6; 13; Tatian. 7; 12; 13; Athenag. 10; 12; 24) и учат о Нем как о домирном Существе, отличном от Логоса. Вообще же должно сказать, что апологеты ясно дают понять твердое исповедание ими церковного учения о Троице. Из них Афинагор лучше других резюмировал это учение и отчетливо отметил одновременно единство существа и различие Лиц. Христиане, говорит он, «стремятся к тому одному, чтобы познать Бога и Его Слово, какое единение Сына с Отцом, какое общение Отца с Сыном, что такое Дух, в чем единство Этих Существ и различие соединенных – Духа, Сына и Отца» (сар. 12). «Отец и Сын суть едино: Сын во Отце и Отец в Сыне, в единстве и силе духа... Кто после этого не удивится, услышав, что называют безбожниками тех, которые исповедуют Бога Отца и Бога Сына и Духа Святого и признают Их силу в единстве и Их различие в порядке?» (сар. 10). Но у апологетов не было побуждений входить в подробное раскрытие учения о Троице перед язычниками.

Христология апологетов

Логос соделался человеком. Само по себе воплощение не представлялось невозможным: в Ветхом Завете Он часто являлся в различных образах, – почему Он не мог соделаться человеком (Justin., Dial. 75)? Но христология не входила в план произведений апологетов, направленных против язычников, и она у них очень бедна, если исключить св. Иустина. Аристид ограничивается весьма сжатым указанием главнейших фактов евангельской истории. Татиан только двумя выражениями намекает на земную жизнь Господа: один раз (сар. 13) он говорит о «пострадавшем Боге», другой раз (сар. 21) называет Его «Богом в образе человека». «Послание к Диогнету» признает Спасителя Богом (сар. 7), собственным и единокровным Сыном Божиим (сар. 9; 10). Это Слово соделалось человеком между людьми (сар. 7), научило нас знать Бога (сар. 8); Он спас нас, потому что в Нем «беззаконие многих покрывается одним Праведником, и праведность Одного оправдывает многих беззаконников» (сар. 9).

Христология св. Иустина отличается большей полнотой. Он не ограничивается доказательством против язычников и иудеев Божественной миссии Иисуса Христа на основании пророчеств: он рассматривает воплощение и искупление сами в себе, в их сущности и следствиях. Прежде всего он отмечает тождество Слова, Сына Божия и Иисуса Христа: Иисус Христос есть Логос, Сын Божий воплотившийся; прежде бывший Словом, ныне по воле Божией Он сделался человеком (Apol. I, 63; Contra Marcionem, apud Irenaeum, Adv. haer. IV, 6.2; cf. Apol. I, 5; 23; 46; II, 6; Dial. 45; 48; 63; 84). Воплощение Иустин понимает как обладание плотью и кровью (Apol. I, 66: καὶ σάρκα κοί **αῖμα... εἶχεν**); тело Его было реальным (De resurr. 1; 2), рождение Его было девственным (Apol. I, 22; 31; 32; [33;] Dial. 45; 63 et al.), – последний пункт Иустин утверждает на тексте Исаии 7: 14 «Се, Дева во чреве примет...» [(Dial. 43; 66)]. Он был нашего рода, из поколения Иессея, Иуды, Иакова, Авраама; возрастал общим для всех других людей образом. Он страдал, показывая этим,

что Он сделался человеком, способным страдать: по воле Отца Сын Его действительно терпел за нас страдания, и мы не должны говорить, что Он, как Сын Божий, не чувствовал происходившего с Ним (Apol. I, 31; 32; Dial. 43; 46; 78; 84; 88; 99; 100; 103; 104; 111; 113; 125). Но с воплощением Логос не перестал существовать и не перестал быть Богом: Христос есть «Бог и человек» (Dial. 71), или «Сын Божий» и «Сын человеческий» (Dial. 100). Этими понятиями обозначается божество и человечество Иисуса Христа. Во фрагментах Мелитона также ясно говорится о Божественной и человеческой сущности, которые открываются в деятельности Иисуса Христа (Θέδος γὰρ ὢν ὁμοῦ με **καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν** ⁵⁸⁹). Следовательно, в воплотившемся Логосе различаются две природы и в жизни Его – двойной ряд фактов; единство же Лица дает возможность говорить и о страданиях Логоса. Татиан называет Его «пострадавшим Богом» (сар. 13: ππονθώς ὁ θεός), и Мелитон пишет: «Бог пострадал» (ὁ ὁ θεός πέπονθεν ⁵⁹⁰). Он – не распятый человек, но Сын Божий, Которого христиане почитают на втором месте с пророческим Духом (Justin. 1,13; [cf.] 53). Таким образом, Логос соделался человеком, но так, что Он был Бог и человек, или остался Богом и соделался человеком. Вероятно, в свете этого учения необходимо понимать и такие выражения апологетов, которые, по-видимому, дают мысль не о воплощении Логоса, но только о принятии Им человеческой природы. Татиан говорит о θεός ἐν ἄνθρωπου μορφῇ [Боге в образе (форме) человека] (сар. 21). Аристид пишет: «Он именуется Сыном всевышнего Бога, и о Нем говорится, что Бог снисшел с неба и от еврейской Девы принял и облекся плотью, и вселился в Дщерь человеческую» (2.6).

Но как произошло воплощение? Св. Иустин говорит, что под именем духа и силы от Бога, о которых сказано в Л к. 1: 35, должно разуметь не иное что, как Слово, Которое есть и перворожденный у Бога (Apol. I, 33). Следовательно, Логос Сам производит то, что Он рождается от Девы как человек. Силой Слова, по воле Отца всего и Господа Бога, Он родился как человек через Деву и был назван Иисус, был распят, умер и

воскрес и восшел на небо. Таким образом, Логос как Бог является Родителем своего человечества, и как человек есть Рождение Своего божества.

Сотериология апологетов

Учение о деятельности воплотившегося Логоса как Спасителя мира в апологетических произведениях развито довольно слабо и сосредотачивается преимущественно на просветительном значении Его. Так как христианство – совершенная философия, то в произведениях апологетов особенно выдвигается учение и познание. Как Слово Божие, Христос сообщил истинное и полное духовное познание Бога, Отца всего, и раскрыл обман демонов. Чему философы учили только отчасти и даже пророки несовершенно, то возведено Им абсолютным и всем доступным образом. Он открыл *новый* и совершенный закон (Justin., Dial. 12; 14; 18). Христос Сам есть «закон вечный и совершенный, и завет верный», «вечный закон и новый завет для всего мира» (Justin., Dial. 11; 43; [cf.] 51). Этот закон противоположен даже Моисееву закону, ибо он ничего не знает о внешних предписаниях, но требует действительно нравственных действий. Евангелие – новый закон Христа, потому что учит о сущности истинной праведности, в крещении дает прощение грехов и обещает праведным награду вечной жизни. Требования этого нового закона – вера в Иисуса Христа, покаяние в содеянных грехах и безгрешная жизнь. Такое понимание христианства, преимущественно со стороны просветительного значения его учения, в идее Логоса находит твердое обоснование. Но Иустин говорит и о других сторонах в деятельности Иисуса Христа. Крест Христа предвозвещен в Ветхом Завете (Dial. 90 sq.), о нем говорит Платон (Apol. I, 60), указания на него можно находить в обычной жизни (Apol. I, 55; cf. Minus. 29). Логос соделался человеком для того, чтобы пострадать (Dial. 98). Кровь Христа очищает от греха (Dial. 13; 40 sq.; Apol. I, 32; 50). Смерть Христа приносит прощение грехов и избавление от смерти (Dial. 111). Страдания Христа избавляют людей от страданий (Apol. II, 13); через заклинание именем Распятого изгоняются демоны (Apol. II, 6; Dial. 30: «и демоны покоряются имени и домостроительству бывшего страдания

Его»). Христос принял на Себя проклятие, лежавшее на всем человеческом роде за преступление закона (Dial. 96).

На стороне человека предполагается свобода следовать данному закону и усваивать дарованное спасение. Свобода дана вместе с человеческим разумом и представляет неискоренимую часть человеческой природы. В силу врожденных разумных способностей (*λογικαὶ δυνάμεις*) человек может избирать богоугодное; через это он потом удостоивается нетления и общения с Богом (Apol. I, 10), которого достигает святой жизнью в богоподобии. Против стоического учения о принудительном действии судьбы (*καθ' Ἐμπαρμένης ἀνάγκην*), которое можно выводить из христианского воззрения, что события происходят так, как они предсказаны, выставляется тот факт, что каждому по достоинству дел воздаются или наказания и мучения, или награды (Apol. I, 43; II, 7). Если человек от природы свободен, то он и несет ответственность за свои дела, и его судьба – в его собственных руках. Фактическая всеобщность греха обуславливается тварной ограниченностью человека и обольщением демонов. Бог не предопределяет человеческих дел, но Он только наперед знает эти дела и на основании этого предведения определяет судьбу людей по их достоинству (Apol. I, 44). Свободная воля погубила человека – быв свободным, он сделался рабом, продал себя через грех; но в свободе же – и средство спасения человека (Tatian. 11). По свободной воле он верует и получает прощение грехов (Justin., Dial. 95; 116; 141); пользуясь ею, он может умереть для мира и начать новую жизнь для Бога (Tatian. 11). Вообще же должно заметить, что апологеты, и в частности св. Иустин, ставят очень высоко свободу человека и мало говорят о действиях благодатей. Такая постановка объясняется потребностями полемики и характером философии, которой они были вдохновлены. Но было бы неправильно утверждать, что у апологетов нет места для благодати, по крайней мере, в отношении к св. Иустину: во многих местах он предполагает необходимость Божественной помощи (Apol. I, 10; 61; 65; II, 10; Dial. 47; 95; 119).

Антропология апологетов

{В человеке апологеты различают две составные части – душу и тело. Во фрагменте «О воскресении» Иустин, по-видимому, различает дух, душу и тело, когда говорит, что тело есть жилище души, а душа – жилище духа (сар. 10); но совокупность всех произведений представляет его скорее как дихотомиста. Πνεύμα, о котором он говорит в приведенных словах, не есть душа разумная в отличие от души животной, но скорее Дух Божий, принцип жизни духовной.}

Наиболее слабый пункт в антропологии апологетов – их учение о естественном бессмертии души ⁵⁹¹. Св. Иустин формально ⁵⁹² отрицает его [(естественное бессмертие)]: по его мнению, бессмертие есть воздаяние для праведных душ и наказание для грешных (Dial. 5; 6). Татиан держится аналогичного взгляда (сар. 13). Феофил говорит, что многими душа называется бессмертной, потому что она есть дыхание жизни (И, 19). Сам же он думает, что человек сотворен по природе ни смертным, ни бессмертным, но способен к тому и другому: если он стремится к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, то получит в награду за это бессмертие; если же уклонится к делам смерти, не повинувшись Богу, то сам является виновником своей смерти (II, 27).

Учение апологетов об ангелах и демонах

Кроме этого нашего мира существуют другие, высшие миры (Tatian. 20 [αἰώνας οἱ Κρεῖνους]). К ним принадлежат «силы», или ангелы, сотворенные прежде людей, разумные и свободные. По Афинагору они – слуги Божии для управления разными частями мира (сар. 10). Часть ангелов пала по гордости, – это ἀρχὼν τῆς ὕλης [князь материи] с другими духовными существами. Некоторые из них (по Быт. 6) имели общение с земными женщинами и родили исполинов. Эти ангелы были низвергнуты с неба и теперь производят соответствующие их существу возбуждения в людях: они влекут дух людей к земному и являются виновниками грехов, болезней и заблуждений. Они обитают в воздухе и на земле. Они сделались вещественными, и духовные люди могут видеть их. Зло – их стихия. Князь вещества изобретает и устраивает противное благому Богу (Athenag. 24 sq.; Tatian. 15).

Эсхатологическое учение апологетов

Кто соблюдает себя в праведности, тот в будущей жизни получит в награду пребывание с Богом (*συνουσία συν Θεῷ* [cf. Athenag. 31.4]). В богоподобном бытии он достигает совершенного нетления. Св. Иустин говорит, что пророки предвозвестили два пришествия Иисуса Христа – одно в уничижении, другое – во славе, с сонмом ангелов (Apol. I, 52; Dial. 49; 110). Во Второе пришествие будет воскресение тел. Афинагор составил особый трактат⁵⁹³, чтобы утвердить эту догму и опровергнуть возражения. Другие апологеты – Татиан (сар. 13[; 15]), Феофил (II, 14; 15), Минуций Феликс (сар. 34) также касаются этого учения. Только при предположении воскресения человеческая природа остается верной своему назначению, которое выше этой земли и времени. Как тело и душа вместе сделались верующими и совершали добрые дела, так оба они должны принять участие в воскресении и бессмертии (Justin., De resurr. 9; 10; Athenag., De resurr. 15; 21; 25; Theophil. I, 13; Tatian. 13). Все апологеты учат о суде, о будущих наградах и наказаниях. Вечным будет блаженство избранных (Justin., Dial. 45; 120); вечными будут также наказания и огонь, которыми будут мучиться отверженные (Justin. Apol. I, 8; 28; Dial. 45; 120; 130; Tatian. [14; 17]; Minuc. 35; Epist. ad Diognetum 10). Что касается материального мира, то он погибнет во всеобщем пожаре (Justin. Apol. II, 7; Minuc. 34).

Из всех апологетов один Иустин развивает хилиастическое учение. Вслед за воскресением наступит для избранных тысячелетнее царство на земле. Но при этом он замечает, что многие из православных не разделяют его мнения (Dial. 80; 81).

Кульτ христиан

У св. Иустина находим краткие указания на употребляемые в общественном богослужении действия, посредством которых вступают в христианское общество и питают христианскую жизнь: чтение пророков и Евангелия, проповедь и увещание, общая молитва, крещение и Евхаристия (Apol. I, 61–67). Во имя Троиединного Бога крещаемый оmyвается, предварительно помолившись о прощении грехов. Через крещение совершается возрождение; без него невозможно спасение; из чад необходимости и неведения люди делаются чадами свободы и знания (Apol. I, 61). Более подробно Иустин говорит о Евхаристии (Apol. I, 65–67). Материей таинства Евхаристии служат хлеб и вино, смешанные с водой. Предстоятель собрания благословляет их, и после этого они уже не обыкновенные хлеб и питье, но Плоть и Кровь воплотившегося Иисуса, как и Сам Он имел плоть и кровь для нашего спасения. В «Диалоге», ссылаясь на слова пророка Малахии (1: 10–12), Иустин ясно говорит, что Евхаристия, совершаемая христианами, есть жертва (θυσία) [(Justin., Dial. 117)].

Таковы основные пункты учения апологетов. Несомненно, что по широте философского замысла они значительно уступали современным им представителям гностических систем, но они не реформировали христианства, не приспособляли его положительного содержания к своеобразным теориям фантастического рационализма. Они стояли на почве положительного учения Церкви и первые сделали опыт сближения христианства с греко-римской культурой, проникнутой влиянием платонизма и стоицизма, ища в философии пособия к пониманию своей веры. На этом пути они допускали ошибки, высказывали суждения, неприемлемые с точки зрения чистого христианства, но в своих опытах они руководились не философскими только положениями, но и Священным Писанием, к чтению которого они приглашают и язычников (Аристид, Иустин, Татиан, Феофил), и данными

Предания. Если задача богословия заключается в том, чтобы истины Откровения переводить на современный язык и раскрывать их содержание посредством современных понятий, то апологеты выполнили свою богословскую задачу; принадлежа к определенному моменту христианской мысли, который скоро прошел, они подготовили почву для дальнейшего научного развития богословия. Правда, они говорили иначе, чем представители традиций замкнутого от мира направления, но они говорили *в существенном* не иначе, чем как учила Церковь.

II. Антигностическая письменность II века

Общий характер и существенные пункты гностического учения и вытекающие отсюда задачи церковных писателей-антигностиков

В то время, когда христианские апологеты II в. полагали столько усилий, чтобы своими произведениями содействовать Церкви в ее борьбе с языческим правительством, языческим обществом, народной религией и современной философией, другие церковные писатели посвятили себя на служение Церкви в ее борьбе с доктринальными заблуждениями, угрожавшими ее вере, которые не отрицали права Церкви на существование, но стремились подорвать доверие к чистоте и неповрежденности ее апостольского учения. Наиболее значительным и наиболее опасным между этими заблуждениями был гностицизм, почему и противоеретические писатели II в. называются антигностиками.

Имя «гностицизм» дают всей совокупности систем, возникших еще в I в., развившихся особенно в первой половине II в., которые представляли или усилие философской мысли поглотить христианство и преобразовать его в простую религиозную философию, или усилие религиозной мысли, не довольствующейся простотой Евангелия, найти в нем более глубокий, сокровенный смысл. В обоих случаях знание – $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ – стремились поставить на место общей церковной веры – $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$. Возникновение и развитие гностицизма на поч.* ве христианства было в известной степени естественным явлением. Христианство проповедано было как практическое учение о спасении; но оно с самого начала заключало в себе необходимость богословской рефлексии в отношении к положительному содержанию: оно давало авторитетное решение великих проблем, волновавших человеческий дух, но не разъясняло самих этих проблем и, таким образом, оставляло место для дальнейших изысканий. Как на почве Ветхого Завета образовалось иудейское богословие и как эти опыты религиозно-философского мирозерцания получили особенное развитие вследствие соединения с эллинской философией в эллинистическом иудействе (Филон), поставляя своей целью

открыть для способных более глубокое познание религиозных истин и религиозных установлений, так и в новозаветном благовестии, лишь только оно вынуждено было для своего оправдания применить диалектические методы раскрытия своего содержания и делаться богословием, начали различать популярную, неразвитую точку зрения простой христианской веры от более глубокого проникновения в религиозную истину и ее тайны (так уже у ап. Павла в 1Кор. 2: 6; 3:2; 12: 8). Но так как вопрос шел о религиозном знании, которое развивалось из положительной, исторической религии, то стремление уже дохристианского и внехристианского гносиса (например, у Филона) вообще направлялось к тому, чтобы за буквой религиозных повествований постигнуть глубочайший смысл исторических фактов, мифов, мистерий и религиозных установлений. Поэтому и в христианских кругах имя «гносис» охотно прилагается к опытам установления сокровенного смысла Священного Писания посредством аллегории (в Послании Варнавы (1.5) «совершенным знанием», *τελεῖα γνῶσις*, называется аллегорическое изъяснение обрядового закона Моисеева). Но и само Евангелие в связи с Ветхим Заветом могло сделаться предметом такого гносиса на почве философии Филона и эллинистического иудейства. В эллинском мире этому могло содействовать установившееся обыкновение под покровом мифов и мистерий искать сокровенного религиозно-философского содержания (аллегорическое истолкование мифов у стоиков, Плутарха и др.). Далее, в великом религиозном брожении времени отличительной особенностью была склонность в различных мифологических формах религии отыскивать одинаковые религиозные идеи, синкретически смешивать их и при этом уделять преимущественное внимание восточным культам. Вследствие этого фантастический мир идей Востока все более переносился на Запад и вплетался в общее умственное движение того времени. В этом религиозном брожении христианство с его учением об искуплении мира должно было занять важное место,, привлекая к себе оригинальностью содержания и требованием для себя абсолютного значения; оно смешивалось с различными

религиозными воззрениями, преобразовывало их, но и само терпело существенные искажения. В христианстве принялись отыскивать Божию премудрость, тайну сокровенную и путем перетолкования апостольских учений создали такие фантастические доктрины, в которых одно лишь упоминание имени Христа с именами Его апостолов может указывать собой на историческое происхождение их в период христианства. Это был христианский гностицизм. О сущности его высказывались несогласные суждения уже его современниками: в то время как Игизипп корни гносиса усматривал в иудейских ересь, Ипполит искал их в греческой философии, мистериях и космогонии. Если, по отсутствию необходимых данных, гностицизм и в настоящее время еще не освещен сколько-нибудь удовлетворительно, то во всяком случае несомненно, что он представляет собой самое разнообразное сочетание элементов христианства и иудейства, преимущественно иудейских сект, филоновского и эллинистического гносиса, платоновского, пифагорейского и стоического богословия, теогонических и космогонических доктрин Египта, Халдеи, Персии и, может быть, Индии, астрологии и магии Востока, которые вообще находили радушный прием в греко-римских областях империи. Ко всем этим элементам, большей частью невысокого качества, присоединялся крайний аллегоризм в экзегетике с его фантастическими толкованиями. Из всего этого материала воображение создавало такие странные, прямо чудовищные спекуляции о Божестве и существах, посредствующих между Богом и миром, что иногда трудно поверить в возможность серьезного отношения к ним. Но в гностических системах необходимо тщательно различать то, что составляет сущность их учения, от образов, под которыми предлагалось это учение, и более или менее символических повествований, в которых оно развивалось.

Мы не будем входить в подробный обзор гностических систем и кратко отметим только существенное в них, что необходимо для понимания антигностической литературы церковных писателей.

Основной тон гностических систем – пессимистический. В них ярко отразилось проникающее современное языческое мирознание нравственного разложения человечества и господства зла в мире, заставляющее усиленно искать средств к возрождению, путей к освобождению от нравственного зла и утверждению в жизни чистоты и святости. Как и современная философия, гностические системы принимают преимущественно этический характер: в них особенно должны быть оттенены практически-религиозные мотивы. Гностики стремились не философские системы основывать, не богословские школы учреждать – они хотели возвести христианство на высоту Откровенного религиозного мировоззрения и через это создать сознательную благочестивую жизнь, обеспечить абсолютную уверенность в спасении и в своих обществах собрать действительно духовных христиан, образуя истинно-пневматическую церковь. Христианская мысль об искуплении оставалась средоточным пунктом и в гностической религии. Проблемы, которые разрешались во всех гностических системах, сводились к мучительным вопросам: а) откуда зло в мире; б) как понять настоящее состояние человека и мира; в) кто искупитель и в чем искупление; г) как человек может избавиться от здешнего мира и перейти в иную жизнь. Ответ на эти вопросы должен освободить дух христианства как абсолютной религии от ложных оков и покровов, посредством этой религии разрешить для человеческого духа все проблемы бытия и дать ему уверенность в спасении.

Основные мысли гностических систем можно свести к следующим положениям.

а) Христианство должно понимать в смысле религиозного мировоззрения как знание мирового процесса, который приводит к исцелению духа.

б) С отделением Творца мира и Законодателя от Высочайшего Бога разрушается существенное основание ветхозаветной религии, на которой зиждется христианство. На место ветхозаветного учения о творении, чуждого античному миру, выступает представление мирового процесса теогонического и космогонического характера, протекающего

из эволюций и эманаций Божественной первоосновы. К настоящему миру большей частью приходят посредством катастрофы, которая всегда включает в себе падение духа в материальное, причем низшие или враждебные Божеству силы являются виновниками настоящего положения мира, в котором происходящие от Бога элементы против воли удерживаются в отчуждении от Божества.

в) Соответственно этому и христианское учение об искуплении рассматривается как уничтожение мира, препобеждение космических сил и освобождение духа от материи.

г) Поэтому отличительной чертой всех гностических систем является дуализм, хотя способ различия двух первоначальных принципов неодинаков: здесь открывается целая шкала от грубого, материалистически понимаемого, до философски-возвышенного дуализма, до пантеистически окрашенного объяснения противоположностей из безразличия первоосновы.

д) Чисто религиозные противоположности мира и Царства Божия, плоти и духа объясняются в смысле противоположности космических сил и из этической области переносятся в физическую.

е) Христос ставится на поворотном пункте религиозной истории, который в то же время возвышается на степень поворотного пункта всего космического развития. Христос обозначает вступление и откровение Божественного принципа в видимое откровение неведомого Бога и, таким образом, начало новой жизни для всех, кто способен постигнуть и воспринять это откровение и подчинить себя необходимым аскетическим требованиям.

ж) Христос – один из эонов или потенций, в которых раскрывается Божество; но эта небесная потенция всегда отличается от видимой формы ее явления в мире: или таким образом, что эта форма представляется действительным человеком, который оказывается временным носителем Небесного Христа, или так, что телесность Христа, будучи небесного происхождения, лишена материальных качеств, или,

наконец, так, что человеческий образ Христа обращается в призрак (докетизм).

з) Все люди разделяются на пневматиков, способных к восприятию Откровения Духа и Божественной жизни, и иликов, обреченных на гибель; у Валентина различаются еще психики, неспособные к истинному Откровению Духа, но в обычной вере обладающие некоторым познанием Божественного как низшей ступенью гносиса и пользующиеся соответственным этому блаженством.

и) Гносис отрицает всю христианскую эсхатологию (видимое Второе пришествие Христа, воскресение тела, Царство славы): конец мира есть освобождение духа от уз чувственности и мучений конечности.

к) Этика гностиков отражает основное дуалистическое воззрение: в одних сектах требовали всецелого воздержания от материи и строго аскетического образа жизни, тогда как в других проповедовалось дерзкое пренебрежение всякими нравственными законами на том основании, что для истинного гностика внешнее поведение безразлично.

Гностицизм представлял для Церкви большую опасность, чем преследования римских чиновников и черни. Он располагал сильными союзниками в господствующих культурных отношениях. Во главе его школ, общин и сект стояли высокообразованные, энергичные люди, незаурядные мыслители и выдающиеся ораторы; в жизни своей они часто обнаруживали нравственную строгость, которая содействовала усилению их авторитета. Церкви эти люди стремились дать то, чего у нее еще не было: целостное понимание истории и дела спасения, философию христианства и его отношений к иудейству и язычеству, более глубокое понимание ее веры. Гностицизм развил широкую литературную пропаганду в виде новых «Евангелий», «Деяний» апостольских, «Апокалипсисов», произведений экзегетического, догматического, этического содержания, произведений поэтических, особенно гимнов и псалмов. Но, стремясь прояснить эту веру, гносис разрушал ее. Он стал в противоречие с Евангелием почти во всех основных пунктах учения: в вопросе о тождестве Бога и Творца,

взаимоотношении Ветхого и Нового Завета, универсальности искупления, личном единстве Иисуса Христа и реальном и чувственном характере Его явления, в вопросе о значении Его жертвы, о воскресении плоти и конечной судьбе человека он разрушал простоту Евангелия и подменял его учение. Он был резкой секуляризацией христианства, философией, подставленной на место Откровения, попыткой язычества продолжать жить под покровом Церкви. Тем не менее эта странная смесь представляла для любознательных и недостаточно твердых христиан привлекательную приманку. Сильное действие гностицизма объясняется еще и тем, что эта теософия распространялась не в форме научной системы философской школы, а выступала с практически-религиозными тенденциями, облеченной в формы античных мистерий. Его приверженцы, научая так именно понимать христианство, старались организовать общины и образовать эзотерические общества посвященных и совершенных.

Стремление дать уверенность в спасении требовало таких средств, которые представляли бы осязательные гарантии этого, подобно языческим мистериям. Родственный восточным религиям и близкий к языческим мистериям, гностицизм обнаруживает в своем культе черты этого двоякого родства: мы находим в нем целую систему посвящений, таинств, очищений, магических формул, комбинаций чисел, астрологических предсказаний, амулетов и ладанок, которые иногда напоминали о том, что было наиболее святого в христианстве, но которые чаще происходили из самого грубого суеверия или даже представляли собой формы самого возмутительного цинизма. Но вся эта совокупность обрядов на различно настроенных людей своими разными сторонами производила сильное впечатление.

Характер жизни самого христианства – пока без прочной внешней организации, без строгой и всесторонней формулировки учения, с продолжающим еще действовать свободным пророчеством – представлял благоприятную почву для распространения гностицизма, усиливавшегося достигнуть даже господства над Церковью.

Однако гностицизм не победил. Результатом борьбы с ним было выделение его из Церкви и ясное обнаружение его псевдохристианского характера. Борьба против гносиса была прежде всего великим делом всей Церкви. Умствованиям и философским фантазиям гностиков она противопоставила не систему, не рациональный синтез своей веры, не богословие в собственном смысле слова, а свое Предание, как в отношении к учению, так и в отношении к церковной организации. Без потрясений, без соборов, без каких-нибудь торжественных осуждений, которые в следующие века сделались обычными в борьбе с заблуждениями, Церковь избавилась от гностицизма мало-помалу, простым жизненным движением, которого в здоровом теле достаточно, чтобы очиститься от болезненных зародышей прежде, чем могли быть поражены существеннейшие органы.

Рядом с этой церковной борьбой развивалась и литературная. Гностическая литература, за исключением весьма немногих произведений, сохранившихся преимущественно в коптском переводе, погибла и известна только по отрывкам, которые церковные писатели вставили в свои полемические произведения в целях опровержения⁵⁹⁴. Только в редких случаях эти остатки достаточны для того, чтобы составить представление о цельном произведении; поэтому нет возможности основательно судить о достоинстве и содержании гностической литературы вообще. Но на основании даже дошедших до нас наименований гностических произведений можно с уверенностью утверждать, что приверженцы гностицизма развили чрезвычайно богатую и разнообразную литературную деятельность. Гностическая литература была первой, возникшей на почве христианства, литературой, которая обратилась к широким культурным кругам римской империи и впервые усвоила их литературные формы – поэзию и прозу, экзегетические и догматические формы исследования, религиозные повести. Литературная высота и богатство гностической письменности объясняются существом гностицизма и внутренней связью его с господствующей культурой, на служение которой им принесены были, путем

свободного толкования и применения, самые существенные пункты христианского учения. Поэтому нельзя удивляться, что антигностическая, подлинно христианская литература уступала гностической в богатстве, разнообразии и литературном значении. Она должна была твердо охранять себя от обольщающего влияния господствующей культуры и отказаться от ее помощи, так как это отречение составляло необходимое предположение соблюдения христианства в его истинном содержании и в его собственной силе.

На литературную защиту христианства против гностицизма выступило сравнительно немного писателей, произведения которых постигла не менее печальная участь, чем и гностическую литературу. Из целой группы антигностиков, кроме отрывков из «Памятных записок» Игизиппа, в целом виде сохранилось до нас только единственное произведение – пять книг Иринея Лионского «Обличение и опровержение лжеименного знания» (*Adversus haereses*). Это обстоятельство сообщает творению Иринея исключительное значение: на основании его можно ближе определить как литературный характер полемической письменности, которая еще не ставит своей задачей систематического изложения всего церковного учения, так и основную богословскую точку зрения.

Задача антигностиков заключалась в том, чтобы доказать исключительную истинность и правильность католического учения, и прежде всего защитить и изъяснить те положения, которые или оспаривались, или извращались гностиками. В противоположность гностическому дуализму необходимо было прежде всего оправдать веру в единого Бога, Который свободным творческим актом призвал к бытию весь мир, как духовный, так и материальный, и утвердить догмат о действительном воплощении Сына Божия и искуплении Им человека со всеми необходимыми предположениями и последствиями этой истины христианского вероучения. -В связи с этим необходимо было раскрыть и осветить источники познания церковной догмы и отличительные признаки Откровенной истины: против гностицизма не только утверждён авторитет и достоинство писаний Ветхого и Нового Завета, но и,

в особенности, раскрыт католический принцип Предания, и доказано, что ересь противоречит апостольскому Преданию и является отпадением от вселенской веры христианства. Эта борьба в большей степени, чем нападки язычников и иудеев, способствовала развитию церковного богословия: она заставила защитников церковного учения глубже проникнуть в содержание и основание веры и расширила их собственную точку зрения; в спорах начал формироваться язык церковного богословия и в первый раз почувствовалась необходимость придать ему больше устойчивости, точности и определенности.

Древнейшие антигностики до Иринея

Есть данные, что против гностицизма выступали некоторые из апологетов и для этой цели писали специальные произведения. Так, *Иустин* обнародовал произведение, направленное против всех бывших до него ересей (*Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων*) и, может быть, особый трактат против ереси Маркиона{, а в своем сочинении «О воскресении» выступил с опровержением, главным образом гностических положений}. *Мильтиад* писал против гностиков, ближайшим образом – против валентиниан. *Феофил Антиохийский* оставил трактаты «Против ереси Гермогена» и «Против Маркиона». Но эти произведения не сохранились. Исключительно или преимущественно против гностицизма, насколько известно, вели литературную борьбу следующие писатели:

10) *Агриппа Кастор*. Он известен только из «Церковной истории» Евсевия (IV, 7.6–8), который помещает его в царствование Адриана, причисляя к поборникам истины этого времени, «подвизавшимся за апостольское и церковное учение» и «в письмени оставившим потомкам предохранительное оружие» против гностических лжеучений [(IV, 7.5)]. Евсевий называет Агриппу знаменитейшим писателем, от которого до него дошло весьма удовлетворительное обличение Василида; в нем Агриппа разоблачает все ухищрения этого обманщика. К сожалению, Евсевий ничего не говорит о самом характере произведения, плане его и объеме.

11) *Родон* ⁵⁹⁵. Сведениями о Родоне мы обязаны исключительно Евсевию (Hist, eccl. V, 13). Время жизни этого писателя Евсевий относит к царствованию Коммода (180–192 гг.); местом родины его называет Асию. В Риме он был учеником Татиана и, может быть, им был обращен в христианство. Но он не только не увлекся гностическими воззрениями, которых не чужд был его учитель, но и выступил на борьбу с ними. Евсевий говорит, что Родон написал разные книги и в них опровергал

вместе с другими ересь Маркиона. Из произведения против ереси Маркиона, посвященного неизвестному Каллистиону, Евсевий сообщает интересные отрывки.

Евсевию известно было еще толкование Родона на шесть дней творения. О содержании его ничего больше неизвестно.

В сочинении против Маркиона Родон, по словам Евсевия, выражал намерение написать ответ на книгу Татиана Προβλημάτων βιβλίον, в которой последний указывал неправильности и противоречия в книгах Ветхого Завета; это произведение должно было носить заглавие: Προβλημάτων ἐπιλύσεις – «Разрешение[(-я)] проблем». Неизвестно только, осуществил ли Родон это свое намерение.

12) *Филипп Гортинский*, [епископ] на о. Крит, известен только по троекратному упоминанию о нем в «Церковной истории» Евсевия (IV, 21; 23⁵; 25). Филипп, по свидетельству Евсевия (IV, 25), написал весьма основательное произведение против Маркиона. Деятельность Филиппа относится, вероятно, к царствованию Марка Аврелия (Коммода?).

13) Против Маркиона писал и современник Филиппа и Иринея *Модест*, который «преимущественно перед прочими открыл и высказал всем заблуждение этого человека» (Euseb., Hist. eccl. IV, 25; cf. 21).

14) *Музан*, по свидетельству Евсевия (IV, 28), был современником Аполлинария, Мелитона, Модеста и Иринея (IV, 21) и написал «весьма убедительное слово к некоторым братьям, уклонившимся в ересь так называемых энкратитов».

15) Намереваясь перейти к царствованию Септимия Севера (193–211 гг.), Евсевий считает необходимым упомянуть о сохранившихся памятниках достохвального труда древних и церковных мужей (V, 27), которые, можно думать, жили к концу царствования Коммода или в начале времени Септимия Севера. Евсевий пишет: «Известные нам самим сочинения их следующие: примечания *Гераклита* на Апостола, рассуждения *Максима* об обыкновенном вопросе еретиков того времени: откуда произошло зло и о том, что материя сотворена; рассуждения *Кандида* о шести днях творения и *Апиона* о том же предмете; сверх того, книга *Секста* о воскресении, какое-то

сочинение *Аравйана* и множество иных». Из названных книг Евсевий не нашел возможным заимствовать что-либо для хронологии или истории. Об этих писателях и их произведениях неизвестно более ничего. Можно думать, что последние носили противогностический характер, как это ясно сказано относительно рассуждений Максима, но и произведения Кандида и Апиона о Шестодневe, весьма вероятно, были направлены против гностического отрицания Ветхого Завета, а произведение Секста «О воскресении» могло быть проникнуто той же тенденцией, что и трактат св. Иустина «О воскресении».

Сообщив сведения об этих древних писателях, Евсевий говорит: «Дошли до нас писания и весьма многих других, которых мы не можем назвать даже по имени; все эти сочинения принадлежат православным писателям Церкви, что видно из содержащегося в них толкования божественного Писания, но имена их сочинителей неизвестны, потому что на книгах они не означены» (V, 27). К числу этих неизвестных писателей, вероятно, принадлежит прежде всего упоминаемый Иринеем «божественный старец и проповедник истины», писавший против валентинианина Марка, искусного в чародейских проделках (Adv. haer. I, 15.6). Этот антигностический писатель ⁵⁹⁶ был, вероятно, современником и земляком Марка, т. е. малоазийцем (Adv. haer. I, 13.5), и писателем половины II в. Далее, автор сочинения Praedestinatus (ок. половины V в.) называет еще Закхея, епископа Кесарийского, как писателя против валентиниан и, в частности, против Птолемея, ученика Валентина ⁵⁹⁷. Этот писатель, вероятно, жил во второй половине II в.

Между православными поборниками, которые вооружались против развивающегося гностицизма не только устными обличениями, но и письменными доказательствами, Евсевий выделяет *Игизиппа*, свидетельства которого он неоднократно пользуется (Hist. eccl. IV, 7–8). Сведения о его жизни крайне отрывочны, и ими мы обязаны исключительно Евсевию. Но он не говорит определенно ни о родине его, ни о месте жительства. Из того факта, что Игизипп в своем произведении, которым пользовался Евсевий, приводит цитаты из «Евангелия евреев» и из сирийского текста Евангелия⁵⁹⁹, и особенно из памятников на еврейском диалекте, а также заимствует много из неписанного иудейского предания, Евсевий делает заключение, что он был родом иудей (IV, 22⁸). Местом жительства его, можно думать, был Восток, так как по его собственным словам, приведенным у Евсевия (IV, 22²), он прибыл в Рим морем и по пути посетил Коринф. Исторические известия его, на что обратил внимание уже Евсевий, касаются очень часто иерусалимской Церкви, – из этого можно заключать, что Игизипп имел близкие связи с Палестиной. О времени жизни Игизиппа Евсевий, по-видимому, не имел точных сведений: он называет его как писателя один раз в царствование Адриана (IV, 8^{1–2}), в другой раз – в царствование Антонина Дня (IV, 11⁷), и в третий раз – в царствование Марка Аврелия (IV, 21). В хронологическом отношении особенно важны следующие слова Игизиппа, приведенные Евсевием: «Находясь в Риме, я составил список преемства (епископов) до Аникиты, которого диаконом был Елевферий; за Аникитой следовал Сотир, а за ним – Елевферий» (IV, 22³). Из этих слов несомненно следует, что Игизипп прибыл в Рим при епископе Аниките (155–166 гг.) и что он был еще жив, когда в Риме епископом был Елевферий (но ср. Euseb., Hist. eccl. IV, 11). Вообще же, если принять во внимание все, хотя и неопределенные, указания у Евсевия, в связи с тем, что Евсевий называет Игизиппа раньше Иринея и других писателей II в., а Иероним характеризует его как *vicinus*

apostolicorum temporum [близкий ко временам апостольским] (De vir. ill. 22), то можно думать, что Игизипп родился в начале II в. (приблизительно около 115–120 гг.) и дожил почти до конца этого века. Из обстоятельств его жизни мы не знаем ничего, кроме упомянутого уже путешествия в Рим в епископство Аникиты и пребывания в Коринфе, где он провел немало дней, беседовал с коринфянами, взаимно утешаясь своим православием. Из выражения Игизиппа, сохраненного у Евсевия: «В каждом преемстве (епископов) и в каждом городе все шло так, как проповедует закон, пророки и Господь» (IV, 22^{.3}), видно, что он вообще много путешествовал и что путешествие это совершалось с определенной целью – лично исследовать, насколько и как сохранилась в Церквах апостольская вера. Об этом ясно говорят и другие отрывки из его произведения, сохраненные Евсевием.

«Памятные записки» (Ὑπομνήματα) Игизиппа; содержание и характер произведения

Евсевий сообщает, что Игизипп написал произведение в пяти книгах (IV, 8² ; 22¹), и часто пользуется им, то приводя из него подлинные отрывки, то передавая только содержание его. Евсевий называет его *πέντε ὑπομνήματα* (II, 23³ ; IV, 22¹), *πέντε συγγράμματα* (IV, 8²). Титул *ὑπομνήματα* употребляет сам Игизипп [(II, 23.8)]. Произведение не сохранилось до нашего времени и известно только в отрывках. В последующие века неоднократно ссылаются на Игизиппа как на авторитетного свидетеля, но только цитаты у Стефана Гобара (Photius, Biblioth. 232) и в извлечениях из «Церковной истории» Филиппа Сидского⁶⁰⁰ взяты непосредственно из Игизиппа; остальные должны быть возводимы к фрагментам у Евсевия. Некоторые исследователи (Ph. Meyer, Th. Zahn и E. Bratke) на основании древних каталогов утверждают, что еще в XVI и XVII вв. в некоторых библиотеках находилось полное произведение. Но эта возможность, кажется, основывается на переоценке заметок, точность которых не имеет никакой вероятности⁶⁰¹.

В суждениях о содержании, характере и основной цели произведения Игизиппа в настоящее время, можно сказать, пришли уже к довольно определенному и согласному заключению. Прежде обычно считали Игизиппа отцом церковной истории и в этом отношении предшественником Евсевия. Основанием для такого взгляда служило то, что Евсевий извлек из него только исторические сообщения. Но церковная история, как бы свободно она ни была написана, должна следовать определенному хронологическому порядку в расположении материала; между тем такого порядка в произведении Игизиппа не было; и хотя Иероним из цитат у Евсевия сделал заключение, что произведение Игизиппа есть церковная история от смерти Господа до времени самого автора (De vir. ill. 22), однако против такого понимания характера произведения Игизиппа говорит уже то обстоятельство, что известие о мученической кончине Иакова Праведного по сообщению

Евсевия стояло в пятой и последней книге (И, 23 ^{.3 sqq.}), – несмотря на то, что это произведение содержало много материала из II в., даже до половины его. Евсевий же извлекал из произведения Игизиппа только факты, сообразно с целью, какую сам он преследовал в своей «Церковной истории».

Нельзя также согласиться и с противоположным мнением, по которому «Памятные записки» Игизиппа представляют простое описание путешествий его, где он собрал достопримечательные факты из личной истории предстоятелей разных Церквей как в Палестине, так и в других странах, и их мнения, а также собственные заметки о сравнительной верности православия христиан посещенных им Церквей, не задаваясь при этом никакими особыми целями. Действительно, сообщения Евсевия из произведения Игизиппа дают ряд известий и образов из церковной истории в течение времени от смерти Иакова до римского епископа Елевферия, а именно: о смерти Иакова Праведного (II, 23), о поставлении на его место Симеона (III, 11; IV, 22⁴) и о недовольстве этим со стороны Февуфиса (IV, 22⁵), о давидитах и родственниках Иисуса Христа по плоти и их судьбе при Домитиане (III, 19–20), о мученической кончине Симеона при Траяне (III, 32),

современном Игизиппу состоянии Церквей, в особенности коринфской и римской, о предании апостольского учения и преемстве епископов от апостолов, об иудейских сектах, о еретиках (IV, 22). Но эти извлечения в некоторых случаях сопровождаются такими замечаниями, которые не оставляют никакого сомнения насчет действительных задач всего труда Игизиппа. «В те времена, – говорит Евсевий, – истина не медлила выводить на поприще много своих поборников, которые вооружались против безбожных ересей не только устными обличениями, но и письменными доказательствами. Между церковными писателями славился тогда Игизипп, которого свидетельствами мы уже не раз пользовались прежде, повествуя на основании его предания о событиях времен апостольских. Он написал в пяти книгах самым простым слогом неложное сказание о проповеди апостольской» (*την ἀπλανή παράδοσιν του ἀποστολικού κηρύγματος ἀπλούστατη συντάξει*

γραφής ὑπομνηματισάμνος: IV, 7–8). В другом месте Евсевий ставит Игизиппа в ряду с теми писателями II в., которые заключили в письмена здоровое учение веры, как оно предано от апостолов, и далее замечает: «Игизипп в пяти дошедших до нас книгах оставил самый полный памятник своих взглядов» (τῆς ἰδίας γνώμης πληροτάτην μνήμην). Здесь же церковный историк сообщает, что во время своего путешествия в Рим Игизипп беседовал с весьма многими епископами и у всех нашел одно и то же учение (τὴν αὐτὴν διδασκαλίαν). Вслед за этим замечанием Евсевий приводит цитату из Игизиппа, которая также бросает ясный свет на цель «Памятных записок»: «Церковь коринфская удержала правое учение до Прима, бывшего епископом в Коринфе. Плывя в Рим, я провел немало дней у коринфян, беседовал с ними, и мы взаимно утешались своим православием. Находясь в Риме, я составил список преемства (епископов) до Аникиты, которого диаконом был Елевферий; за Аникитой следовал Сотир, а за ним – Елевферий. И в каждом преемстве и в каждом городе было так (т. е. веровали так), как проповедают закон, пророки и Господь» (IV, 21–22).

На основании всех этих выражений Евсевия и самого Игизиппа необходимо признать, что «Памятные записки» представляли собой полемическое произведение, направленное против гностицизма; но к своей цели автор стремился не посредством изложения и доказательств учения, а посредством сопоставления фактов, – в этом, вероятно, заключается и отмеченная Евсевием простота изложения. Ввиду этого труд его можно назвать исторической апологией. Такое заключение о цели «Памятных записок» достаточно подтверждается и сопоставлением незначительных отрывков, сохраненных Евсевием. Игизипп стремится не к чему иному, как только к тому, чтобы доказать согласие веры христианских Церквей в важнейших городах и их представителей. Апостолы получили Церковь от Господа и должны были передать далее благо чистой веры, – так оно и передано до дней Игизиппа, и именно через епископов и учителей, которые устно и письменно свидетельствовали о Предании. Доказательство этой связи по

сохранившимся отрывкам и составляет цель изложения. Но побуждение к этой работе составлял факт ереси. Если мы не имеем доказательств изложения и опровержения еретического учения из отрывков произведения, то факт ереси и ее противоположность чистому учению, равно как сомнительное происхождение ее, ясно отражаются в них. Этот факт представлялся Игизиппу настолько значительным и угрожающим, что борьба с этой опасностью сделалась не только задачей его произведения, но и делом всей его жизни. Игизипп производит впечатление человека, который поражен этой опасностью, озабочен защитой того, что составляет глубочайшее убеждение его и содержание его жизни, и проникнут сознанием необходимости отвергнуть притязания еретиков и оспорить равенство прав их веры с правами веры Церкви. Если мы при этом припомним, что ереси того времени стремились возводить свое происхождение к древнейшему христианству – к самим апостолам, то для нас вполне выяснится важное значение исследований Игизиппа о состоянии веры в различных великих Церквях. Открытое, верное историческое предание этой веры в последовательном преемстве епископов должно служить к тому, чтобы уничтожить притязания темного тайного предания еретиков. Вместе с тем однородное предание этой веры Церковью представляет резкую противоположность к той пестроте в учении, какая замечается в системах параллельно выступающих еретиков. Эту именно тенденцию ясно обнаруживает приведенный Евсевием отрывок (IV, 22 ⁴⁻⁶), в котором, по словам историка, он показывает начало бывших в его время ересей:

«Когда Иаков Праведный по той же причине, как и Господь, претерпел мучительную кончину, тогда епископом поставлен был двоюродный брат его Симеон, сын Клопы ⁶⁰². Все предпочли его (и избрали), потому что он был двоюродный брат Господа. До того времени Церковь называли девой, ибо она не была еще растлена суетными учениями. Первым растлителем ее был Февуфис, недовольный тем, что его не сделали епископом. Он принадлежал к одной из семи народных (т. е. иудейских) сект. Из них же вышли и Симон, родоначальник

симониан, и Клеовий, от которого произошли клеовиане, и Досифей, от которого – досифеане, и Горфей, от которого – горфеяне, и Масвофей ⁶⁰³. От них произошли менандриане, маркиониты, карпократиане, валентиниане, василидиане и сатурнилиане. *И каждый (ересеначальник) привносил свое собственное и отличное от других учение.* Отсюда явились лжехристы, лжепророки, лжеапостолы и испорченным учением о Боге и Христе Его разделили единство Церквей».

Как видно, сведения о происхождении ересей первой генерации и связи с ними ересей второго поколения Игизипп почерпал из ненадежных источников; но для него важно было отметить, что разнообразие в их учении зависело от произвола каждого ересеначальника, привносившего собственные измышления, и что их извращенное учение о Боге и Христе привело к разделению единства Церкви. Если даже нарисованная Игизиппом картина развития ересей и не оправдывается историческими документами, то, однако, в ней нельзя видеть беспочвенного создания его фантазии: в ней мы имеем отражение мутного потока тех смешанных религиозных систем, которые мы называем гностицизмом, как это брожение представлялось простому христианину, стоящему в самом центре его; и это печальное положение дела побудило его заняться исследованием истины веры и ее предания в важнейших городах. Он путешествовал, входил в общение с весьма многими епископами, всюду расспрашивая о правой вере, и потом для опровержения гностицизма добытые таким образом факты и полученные впечатления соединил в составленном им произведении. В этих изысканиях и их принципе заключается важное значение личности Игизиппа и его труда. Историческим источником в тесном смысле слова могут быть признаны только его сообщения из современного Игизиппу состояния Церкви, – известия из древнейших времен имеют условное значение вследствие сомнительности и неясности некоторых преданий, хотя, в свою очередь, и они свидетельствуют о том, в каком виде некоторые факты древнейшей истории представлялись в половине II в. Во всяком случае, обломки произведения даже в этом виде являются

очень важным историческим источником, тем более, что принадлежали единственному в своем роде произведению. Но все-таки главное значение личности Игизиппа и его труда заключается не в этих важных отдельных преданиях, а в основной мысли, проникавшей его произведения, именно – в мысли о столь важном значении церковного Предания в определении истинности веры; этим Преданием отдельные Церкви соединяются в единую вселенскую Церковь, а постоянное взаимодействие Церквей является средством проверки, сохраняется ли ненарушимым единство веры. Непрерывное, возводимое к апостолам преемство епископов служит для Игизиппа гарантией непрерывности Предания веры и апостольского характера католической Церкви. Глубокое проникновение этими принципами в половине II в. является очень важным историческим фактом.

Вопрос о составленном Игизиппом каталоге римских епископов

О каком-либо другом произведении Игизиппа, кроме *Υπομνήματα*, известия древности ничего не сообщают. Но по связи с этим тем больший научный интерес приобретает следующее замечание Игизиппа в «Памятных записках»: «Находясь в Риме, я составил список преемства (епископов) до Аникиты (*γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ, διαδοχὴν ἐποίησάμην μέχρις Ανικήτου*), которого диаконом был Елевферий; за Аникитой следовал Сотир, а за ним – Елевферий» (IV, 22 ³). Затруднение заключается в следующем: если Игизипп написал каталог римских епископов, то он внес его в свои «Памятные записки»; Евсевий обнаруживает особенный интерес к древним спискам епископов и не преминул привести из произведения Ириния два места, которые в соединении дают список римских епископов от апостолов Петра и Павла и до Елевферия (Hist. eccl. V, 6), – как можно объяснить, что Евсевий не сделал ни малейшего замечания относительно более древнего списка епископов у Игизиппа? Молчание Евсевия о таком списке и у такого свидетеля представляется абсолютно необъяснимым. Отсюда заключение, что Игизипп такого каталога не составлял. Но в таком случае необходимо дать соответственное объяснение тексту приведенного отрывка из произведения Игизиппа, который, несомненно, говорит «о составлении списка римских епископов». Этой цели достигают предположением испорченности текста и обычно настаивают на том, что вместо *διαδοχὴν* [преемство] следует читать *διατριβήν* или *διαγωγήν* [временноепровождение]; тогда совершенно уничтожается мысль о составлении списка епископов, так как речь идет о том, что Игизипп имел «пребывание (в Риме) до времени Аникиты». Это исправление текста имеет многих сторонников. В последнее время Alb. Ehrhard высказал другую гипотезу, по которой камень преткновения необходимо видеть не в *διαδοχὴν*, твердо засвидетельствованном рукописями, а в *ἐποίησάμην* [сотворил]: его следует заменить *ἐνοησάμην* [помыслил,

представил]. За такую гипотезу говорит прежде всего палеографически легко объяснимое происхождение ошибки, особенно в унциальном письме, но еще более к этому склоняет превосходный смысл, какой она дает тексту Игизиппа: Игизипп говорит о том, что он в Риме мысленно представил себе преемство римских епископов и признал его правильным до Аникиты; в таком случае получает хороший смысл и прибавка о Елевферии, диаконе Аникиты, преемником которого явился Сотир, а этому наследовал названный диакон: речь действительно идет о дальнейшем наследовании римских епископов, но не о продолжении перечисления этого наследования, а о продолжении живого преемства, на котором Игизипп останавливал свое внимание еще в Риме. Но против таких опытов говорит прежде всего полное согласие текстуальных свидетелей: ни одна рукопись в этом пункте не имеет чтения, уклоняющегося от принятого; древние переводчики – сирийский, армянский и латинский (Руфин) имели перед собой тот же общепринятый текст. В частности, термин *διάδοχή* стоит тем тверже, что и дальше употребляется *διαδέχεται* и *διαδοχή*. Точно так же и весь ход речи говорит именно о значении преемства епископов: сначала сказано о Коринфе, что коринфская Церковь твердо пребывала в правильном учении до Прима, где ясно выражена мысль о соблюдении правого учения (*ορθός λόγος*) именно в преемстве епископов; потом следует Рим; и в заключение говорится: «В каждом преемстве и в каждом городе (*ἐν ἑκάστη δέ διάδοχη καί ἐν ἑκάστη πόλι οὕτως ἔχει*) так обстоит (именно с *ορθός λόγος*), как проповедует закон, пророки и Господь». Уверенность в правильности учения основывается на преемстве епископов и на согласии городов. Гипотеза Alb. Ehrhardt тоже идет против текстуального предания и создает слишком искусственную комбинацию мысленно представляемых списков епископов. Поэтому необходимо принять выражение так, как оно есть: Игизипп действительно изготавил в Риме список местных епископов до Аникиты, а впоследствии дополнил его именами Сотира и Елевферия.

Исходя из убеждения, что Игизиппом составлен был каталог римских епископов, Lightfoot высказал догадку, что этот список сохранился у Епифания (Haer. XXVII, 6): он основывает свой список на τίσιν ὑπομνηματισμοῖς, в которых Lightfoot видит Ὑπομνήματα Игизиппа – но эта догадка была оспорена и отвергнута (А. С. McGiffert, Fr. X. Funk, Ad. Harnack).

По состоянию данных относительно списка римских епископов у Игизиппа в настоящее время можно признать доказанным, что такой список Игизиппом был составлен; но был ли он внесен в Ὑπομνήματα, – на это нет указаний; точно так же остается неизвестным, сохранились ли следы его в каком-либо из существующих списков римских епископов. Отношение к этому списку со стороны Евсевия непонятно, но оно не дает права возражать против засвидетельствованного текстом факта. Самое же составление списка имеет особенное значение по связи с той высокой ценностью, какую Игизипп придавал преемству епископов: оно должно было доказать абсолютную непрерывность между апостольским и церковным учением его времени.

Сведения о жизни св. Иринея

Наиболее выдающимся и самым авторитетным церковным деятелем в борьбе с гностицизмом в последней четверти II в. должно признать св. Иринея Лионского, великого и влиятельнейшего отца Церкви в весьма важный (и, можно сказать, критический) момент ее исторического существования, ввиду ярко обнаружившихся противоположных тенденций в понимании христианства.

В первый раз св. Ириней упоминается только в 177 г. Заключенные в темницу лионские мученики не переставали интересоваться церковными делами и послали к римскому епископу Елевферию послание относительно монтанистов, избрав для этого пресвитера Иринея, о котором дали в письме наилучшее удостоверение: «Отнести к тебе это письмо мы доверили сообщнику и брату нашему Иринею и просим тебя иметь к нему расположение, потому что он – ревнитель завета Христова. Если бы мы знали, что положение доставляет кому-либо праведность, то мы прежде всего представили бы (тебе) Иринея как пресвитера Церкви, в какой степени он и состоит» (у Евсевия, Hist. eccl. V, 4²). Если лионские исповедники называют Иринея не только братом, но и «сообщником» (κοινωνός), то из этого справедливо будет заключать, что и сам он лично так или иначе испытал на себе разразившееся преследование, и, может быть, самый выбор его уполномоченным в Рим был обусловлен желанием сохранить ценную для Церкви жизнь и силу.

Но, будучи столь заметной личностью в лионской Церкви, Ириней по происхождению и воспитанию принадлежит не Галлии, а Малой Азии. Здесь он родился и провел юношеские годы в Нижней Азии, т. е. в одном из городов, расположенных на западном малоазийском побережье, может быть в Смирне или в окрестностях этого города, в котором был епископом его учитель Поликарп; об том говорит сам Ириней в послании к Флорину (Euseb., Hist. eccl. V, 20); это же подтверждает и вообще хорошо засвидетельствованная связь между Церквями

Азии и Галлии, и тон, в каком Иринеи говорит о церковных учителях малоазийской провинции. По национальности он был грек. Иринеи родился, можно думать, в христианской семье. Хорошее знакомство с поэзией и философией, с приемами риторики и диалектики, какое он обнаруживает в сохранившемся до нас главном произведении его, свидетельствуют о заботливом воспитании и широком образовании; но языческая философия не привлекала его в такой степени, как, например, св. Иустина; с другой стороны, она и не вызвала того отрицательного отношения, какое обнаруживается у Тертуллиана. Влияния, под которыми Иринеи провел свои юношеские годы, были особенно благоприятны для развития в нем строгой приверженности к чистоте веры, соединенной с сердечной мудростью. Церкви Малой Азии в первой половине II в. занимали первое место в христианском мире как в учении, так и в организации. Миссионерская деятельность их была широка и напряженна; литературная продуктивность примечательна. Продолжительная жизнь и исключительный авторитет ап. Иоанна имели своим последствием образование богословской школы, которая считала в своих рядах многих выдающихся писателей, – к сожалению, от многочисленных произведений их сохранились только фрагменты или даже одни только названия. В этой школе, бесспорно, наиболее выдающимся членом был св. Поликарп, ученик ап. Иоанна, друг св. Игнатия, ревностный противник гностицизма, Киринфа и Маркиона. Он не только был наставлен апостолами и обращался со многими из видевших Господа, но и апостолами был поставлен во епископа смирнской Церкви. Его возраст, характер и отношения к апостолам впечатлевали его как преимущественного истолкователя апостольского Предания: он всегда учил тому, что узнал от апостолов, что передает и Церковь, и что одно только истинно (Irenaeus, Adv. haer. III, 3.4). Его наставления выслушивались с большим вниманием. Авторитет его суждений подчеркивался выразительностью его движений. Иринеи в ранней юности был внимательнейшим его учеником. Его сродный дух был глубоко поражен твердостью веры учителя и

его благочестивым ужасом перед вольнодумством. В старости, среди забот епископского служения в далекой Галлии, он с большим воодушевлением вспоминает об этом счастливом времени. В послании к Флорину, также бывшему слушателем св. Поликарпа и впадшему в ересь, Ириней пишет о Поликарпе в самых теплых выражениях:

«Быв еще отроком, я видел тебя в Нижней Азии у Поликарпа; тогда ты был знаменит при дворе царя и домогался его ⁶⁰⁵ благоволения. Тогдашнее я помню тверже, чем недавнее, потому что познания детского возраста, укрепляясь вместе с душой, укореняются в ней. Так, я могу наименовать даже место, где сидел и разговаривал блаженный Поликарп, могу указать все входы и исходы его, начертать образ его жизни и внешний вид, изложить его беседы с народом, описать его обращение с Иоанном, как он сам рассказывал, и с прочими самовидцами Господа, изобразить, как он припоминал слова их, как и что слышал от них о Господе, как он пересказывал о Его чудесах и учении, о чем получил предание от людей, которые сами видели Слово жизни, – и все его сказания согласовались с Писанием. По Божией милости ко мне, я и тогда еще внимательно слушал Поликарпа; я записывал слова его не на бумаге, а в [своем] сердце, и благодать Божия помогает мне всегда сохранять их в свежей памяти. Могу засвидетельствовать перед лицом Бога, что если бы этот блаженный и «апостольский старец услышал что-либо подобное (принятому Флорином еретическому учению), то воскликнул бы и, заградив свои уши, по обыкновению сказал: «Благий Боже, до какого времени сохранил Ты меня, что я должен перенести и это». Потом он ушел бы из того места, где сидя или стоя слушал такие речи» (Euseb., Hist. eccl. V, 20 ⁵⁻⁷).

Живость и отчетливость воспоминаний, ясность и определенность в изображении подробностей из жизни и бесед св. Поликарпа неопровержимо удостоверяют, что св. Ириней был действительным учеником св. Поликарпа: он представляет себе фигуру старца, его походку, входы и выходы, особенности телодвижения, может изложить его беседы, припоминает слова, которые он имел обыкновение часто повторять, и говорит о

полученных тогда наставлениях как таких, которые срослись с его душой и от юности (ἐκ παίδων [Euseb., Hist. eccl. V, 20.6]) сделались частью его существа. Все это решительно говорит против новейших уверений ⁶⁰⁶, что Иринея только случайно видел Поликарпа и несколько раз слушал его проповеди, но никогда не был его учеником в собственном смысле и не имел близкого общения с ним. Отмеченные черты воспоминаний Иринея о Поликарпе заставляют утверждать, что близкие отношения между ними не ограничивались только тем временем, когда Флорин слушал Поликарпа: они продолжались целый ряд лет, и, может быть, под его руководством Иринея из юноши вырос в зрелого мужа.

Св. Поликарп был только преимущественным, но не единственным учителем св. Иринея и источником сведений об апостольском учении. Иринея говорит о некоем пресвитере, который сам не был прямым учеником апостолов, но «слышал (учение) от тех, которые видели апостолов и были их учениками» (Irenaeus, Adv. haer. IV, 27.1). Этот пресвитер, которого имени он не называет и который, без сомнения, был моложе Поликарпа, вел борьбу с гностицизмом; у него Иринея учился многому (IV, 27.1 – 32.1). Кроме того, он часто ссылается на других почитаемых им пресвитеров (I, Praef. 2; 13.3; III, 17.4; V, 17.4; I, 15.6; II, 22.5; V, 5.1; 30.1; 33.3; 36.1[; IV, Praef. 2]). Имен их и числа мы не знаем; несомненно только, что многие из них видели Иоанна, ученика Господня, и что свидетельству их Иринея придавал важное значение: в заключение доказательств более трудных положений он неоднократно подкрепляет свои аргументы обращением к авторитету Поликарпа и других пресвитеров, учеников апостолов, – лучших, чем он сам, с которыми он обращался и фрагменты учения которых сохранил.

Это обращение св. Иринея с Поликарпом и пресвитерами получает важное значение при суждении о достоинстве свидетельств св. Иринея. Богатая полнота малоазийских преданий, которые он на основании личного опыта внес с свое произведение против гностицизма, убедительно показывают, что он провел в Малой Азии значительную часть своей жизни.

Когда и при каких обстоятельствах Ириней оставил Малую Азию и оказался в Галлии, мы не знаем. Можно только с вероятностью предполагать, что и до путешествия из Лиона в 177 г. он был в Риме, именно – около 154 г., когда столицу империи при епископе Аниките посетил смирнский епископ Поликарп. Пребывание последнего в Риме и его беседы с Аникитой относительно квартодециманркой практики малоазийских Церквей описаны Иринеем с такими подробностями, которые требуют личного присутствия его при этом (Adv. haer. III, 3.4; в послании к римскому епископу Виктору у Евсевия, Hist. eccl. V, 24). Но это пребывание Ириней в Риме не могло быть особенно продолжительным и не сопровождалось сколько-нибудь заметной деятельностью его здесь в качестве учителя, так как в противном случае было бы непонятно, почему лионские исповедники рекомендуют Ириней епископу Елевферию как неизвестного ему церковного деятеля, хотя Елевферий был диаконом при епископе Аниките.

Что Ириней оказался в далекой Галлии, в этом нет ничего удивительного. Жители Галлии просвещены были христианством, как и вообще познакомились с цивилизацией, из Малой Азии. Между Церквями обеих стран поддерживалось самое тесное общение, и многие церковные обычаи Малой Азии сохранялись в Галлии до позднейшего времени, несмотря на господствующее влияние ближайшей римской Церкви. Лионский епископ Пофин, несомненно, был малоазиец и стоял близко к апостольскому веку, и в детстве, может быть, видел ап. Иоанна. Через него галльская Церковь с самого первого момента своего исторического существования получила непосредственное апостольское Предание. При нем Ириней был пресвитером лионской Церкви и пользовался здесь таким уважением, что когда епископ Пофин в 177 или 178 г. в 90-летнем возрасте сделался жертвой гонения (Euseb., Hist. eccl. V, 5), взоры потрясенной общины обратились к нему, и он был избран в преемники св. Пофину.

Ириней стал во главе лионской паствы в очень тяжелое время: ненависть народная еще не улеглась и, может быть, требовала все новых жертв; лучшие члены лионской Церкви

беспощадной рукой гонителей были изъяты из среды живых деятелей. К сожалению, мы не располагаем бесспорными данными о характере и успехах епископской деятельности св. Иринея. Григорий Турский (VI в.) сообщает, что Ириней в короткое время сделал Лион совершенно христианским городом (Hist. Franc. I, 29 [27 PL]). Если даже это известие значительно преувеличено, то, с другой стороны, как ни поздни и легендарны известия о миссионерской деятельности Иринея, лежащие в основе их факты должны быть признаны достоверными: Ириней не ограничивал своей деятельности Лионом, но посылал миссионеров и в соседние области, особенно к кельтам. Конечно, благодаря также руководству св. Иринея лионская Церковь достигла высокой степени внутреннего развития, о чем можно находить свидетельство в произведении самого Иринея против гностиков, написанном во время епископства в Лионе. Несомненно, он имеет в виду прежде всего свою Церковь, когда пишет: «Невозможно перечислить дарования, которые Церковь (рассеянная) по всему миру получила от Бога во имя Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и каждодневно являет в благодеяние народов... Истинные ученики Его (Сына Божия), получая от Него благодать, совершают во имя Его (чудеса) во благодеяние другим людям, сообразно с тем, как каждый из них получил от Него дарование; ибо одни истинно и несомненно изгоняют демонов, так что сами освобожденные от злых духов часто делаются верующими (во Христа) и обращаются к Церкви; иные имеют предведение будущего, видения и пророческие речи; другие же исцеляют больных через возложение рук и возвращают им здоровье. Даже... и мертвые воскресали и пребывали с нами довольно лет» (Adv. haer. II, 32.4; cf. V, 6.1). В значительной степени деятельность Иринея направлена была на борьбу с гностицизмом, который, несомненно, представлял большую опасность для новых галльских Церквей; он пришел сюда тем же путем и, может быть, в то же самое время, как и само христианство, и именно с Востока, с которым Лион всегда поддерживал самые оживленные сношения. Одним из проявлений этой борьбы св. Иринея было сочинение: «Обличение и опровержение лжеименного знания».

Не ограничиваясь пределами своей Церкви, Ириней живет интересами вселенской Церкви и здесь действует с большим успехом. Он указывает в послании к Флорину на его еретические заблуждения и, не убедив его, пишет к римскому епископу, рекомендуя ему принять меры против пресвитера-еретика.

В 190 или 191 г. св. Ириней принял деятельное участие в обострившемся тогда пасхальном споре. Как известно, Церкви малоазийские и другие, в том числе и римская, не согласны были в вопросе о времени празднования Пасхи. Все согласны были в том, что смерть Иисуса Христа последовала 14 нисана ⁶⁰⁷ ; но в то время как малоазийцы основывали свое вычисление времени праздника исключительно на лунном месяце, другие Церкви комбинировали лунный месяц с днями недели; малоазийцы праздновали Пасху 14 нисана, а другие Церкви – в следующее воскресенье. Уже в 154 г. епископ Аникита обсуждал этот вопрос со смирнским епископом Поликарпом, – но они не пришли к соглашению, хотя этим не были нарушены добрые отношения между ними (Euseb., Hist. eccl. V, 24), почему тогда спор не принял широких размеров. Но когда известный приверженец монтанизма Власт захотел распространить малоазийскую практику и в Риме, то римский епископ Виктор решил употребить энергичные меры для уничтожения разногласия: он созвал областные соборы и, поддержанный ими, потребовал от епископов Малой Азии, во главе которых стоял Поликрат Эфесский, сообразоваться с общим обычаем. Поликрат отказался: он с малоазийскими епископами не хочет изменять традициям, полученным от апостолов и предшествовавших епископов, а на угрозы Виктора решительно заявил: «Вот уже мне шестьдесят пять лет о Господе; я имел сношения с братьями по всей вселенной, прочитал все Св. Писание, и угроз не боюсь; старшие меня говорили: «Повиноватися подобает Богу паче, нежели человеком» [Деян. 5: 29]» [(V, 24.7)]. Виктор хотел было отсечь от единения Церкви всей Азии и своими грамотами объявлял тамошних братьев совершенно лишенными всякого общения. Многие епископы были несогласны с Виктором и советовали

ему лучше позаботиться о мире, единении и любви с ближними. Когда таким образом в Церкви готовилось соблазнительное разделение, особенно энергичное слово о мире и терпении раздалось из Лиона, от миролюбивого епископа Ириней. Он соглашался, что таинство Воскресения должно праздновать в день Господень, однако и Виктору советует не отлучать от общения целые Церкви за верность их преданному древнему обычаю. Он указывает Виктору, что различия в церковной практике касаются не только празднования Пасхи, но и поста: «Такое различие в соблюдении поста произошло не в наше время, но гораздо прежде, у наших предков, которые, вероятно, не соблюдали в этом большой точности и простой частный свой обычай передавали потомству; тем не менее все они сохраняли мир, и мы живем между собой в мире, и разногласием касательно поста утверждается согласие веры» [(V, 24.13)]. Ириней далее напоминает Виктору, что предшественники его на римской кафедре не соблюдали малоазийского обычая в праздновании Пасхи и своим не позволяли соблюдать его, – несмотря на это, они сохраняли мир с братьями, приходившими к ним из тех Церквей, в которых тот обычай соблюдался, хотя соблюдение его для не соблюдавших должно было казаться весьма странным; за этот обычай никто и никогда не был отвергаем. В подтверждение сказанного Ириней напоминает собеседование по этому вопросу Аникиты с Поликарпом.

Виктор уступил, и готовившееся разделение [было] предотвращено. Евсевий свое повествование об этом заканчивает такими словами: «Таким образом, Ириней, миротворец по имени, был миротворцем (εἰρηνοποιός) и по нраву». По поводу пасхального спора Ириней имел переписку и со многими другими предстоятелями Церквей (Euseb., Hist. eccl. V, 24).

Выступление Ириней в пасхальном споре произошло между 189 г., когда Виктор занял римскую кафедру, и 192 – годом смерти императора Коммода. О жизни его после этого времени нет никаких данных. Неизвестно и время смерти Ириней. Обычно смерть его полагается в 202 или 203 г. – в том предположении, что он претерпел мученичество в гонение

Септимия Севера, но это мнение не имеет для себя сколько-нибудь серьезных оснований. Только позднейшие свидетели увенчивают Иринея венцом мученика. Тертуллиан, Ипполит, Евсевий и Иероним (в *De viris illustribus*) ничего не говорят об этом. Наиболее древним текстом, который дает ему предикат мученика, является комментарий Иеронима на пророка Исайю (ad 64.4–5 ⁶⁰⁸). Григорий Турский хочет дать более подробные сведения о мученической кончине св. Иринея (*Hist. Franc.* I, 29; *In gloria martyrum* [*Libri miraculorum* I] 49 ⁶⁰⁹), но сам подрывает достоверность своего повествования, помещая мученичество в гонение Марка Аврелия. При таком положении известий о кончине св. Иринея мученичество его должно считать, по меньшей мере, спорным: вероятно, св. Ириней дожил до конца дней в мире после деятельного и плодотворного епископского служения в течение четверти века.

Особенно много споров вызывает вопрос о хронологии жизни св. Иринея, точная установка которой имеет тем большее значение, что Ириней как свидетель для нас церковного Предания имеет такое значение, как ни один церковный писатель до Евсевия. Но в этом вопросе мнения исследователей сильно расходятся: в то время как одни полагают рождение Иринея в начале II в., другие отодвигают его к середине этого века. Наиболее яркими представителями этих взглядов в настоящее время являются Th. Zahn и Ad. Harnack. По мнению Th. Zahn'a, Ириней родился около 115 г., а по мнению Ad. Harnack'a – незадолго до 142 г., может быть между 135–142 гг. и ни в каком случае не раньше 130 г. Таким образом, разница достигает 15–27 лет. Она объясняется как отсутствием прямых хронологических данных относительно раннейшего периода жизни Иринея, так и разным объяснением того материала, который в настоящее время может быть использован для определения времени рождения его. Несомненно, что в столь раннем датировании Th. Zahn'a есть неприемлемые положения. Так, для определения времени жизни Иринея первым исходным пунктом может служить 177–178 гг., когда Ириней в качестве лионского пресвитера путешествовал в Рим с посланием лионских исповедников к

епископу Елевферию. По тону рекомендации исповедников представляется весьма невероятным, чтобы Иринею тогда было 62–63 г., как это должно вытекать из устанавливаемой Th. Zahn'ом даты его рождения в 115 г. Но, с другой стороны, нельзя признать убедительными хронологические определения Ad. Harnack'a уже ввиду явной неустойчивости в них и колебания в пределах целых 12-ти лет (130–142 гг.). Если принять во внимание, во-первых, свидетельство Иринея, что Апокалипсис Иоанна был написан «незадолго до нашего времени, почти в наш век, под конец царствования Домитиана» (Adv. haer. V, 30.3), с другой стороны – его отношения к Поликарпу, которые, несомненно, не были кратковременными, но по силе произведенного ими впечатления должны были выразиться в продолжительном руководстве уже сознательным юношей, то, вероятно, мы будем недалеко от истины, если положим время рождения Иринея около того времени, которое Ad. Harnack считает возможным допустить как самое раннее, т. е. около 130 г. В таком случае получится, что до 25-летнего возраста Иринея мог находиться в общении с Поликарпом и пользовался его наставлениями, в возрасте около 40–50-ти лет он был пресвитером, а затем и епископом лионской Церкви, и умер в конце II или в начале III в. приблизительно 70-летним старцем.

Литературная деятельность св. Иринея

Выдающийся епископ лионской Церкви и ревностный поборник чистоты апостольского учения не чувствовал в себе писательского призвания. Он сам говорит о себе, приступая, по просьбе друга, к составлению своего главного труда: «Не то чтобы я имел навык писать или владел искусством слова, но любовь побуждает меня раскрыть тебе и всем близким твоим те учения, которые до сего времени скрывались в тайне». Он предупреждает своего друга, чтобы он не требовал от него, живущего среди кельтов и по большей части имеющего дело с варварским языком, ни искусства речи, которого он не изучал, ни писательской способности, которую приобрести не старался, ни красоты выражений, ни увлекательности, которые чужды ему (Adv. haer. I, Praef. 2–3). Но в обстоятельствах жизни и деятельности св. Иринея не было недостатка в весьма основательных побуждениях, заставлявших его и без просьбы друзей браться за трость, чтобы защитить дорогое дело соблюдения в чистоте правого учения. Поэтому древние свидетельства говорят о широкой литературной деятельности св. Иринея и называют много написанных им произведений. Главным источником сведений о произведениях Иринея служит Евсевий, который обнаруживает особенный интерес к лионскому епископу. Цитаты у других греческих писателей дополняют его или новыми фрагментами названных у него произведений, или же наименованием и отрывками непоименованных у него произведений; важное значение имеют сирийские и армянские фрагменты. Но из всех произведений св. Иринея в целом виде сохранилось только два: 1) «Обличение и опровержение лжеименного знания» (Ἐλεῦχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως), известное и под сокращенным заглавием: *Προς [τας] αἱρέσεις* (у Кирилла Иерусалимского, Cateches. XVI, 6) и *Adversus haereses* (у Иеронима, De vir. ill. 35). Это произведение разделило судьбу других антигностических памятников в том отношении, что греческий текст его утрачен; сохранились только многочисленные отрывки у древних греческих писателей – у

Ипполита, Евсевия, Епифания и др. Первая из пяти книг произведения по этим цитатам может быть восстановлена почти в целом виде. Из древних каталогов рукописей заключают (Th. Zahn и Ph. Meyer), что в XVI и XVII вв. произведение Иринея известно было еще на греческом языке, и высказываются надежды (Fr. Loofs), что греческий текст этого произведения еще может быть найден. Тем большую ценность имеет сохранившийся латинский перевод всего сочинения Иринея очень древнего происхождения: можно думать, что он был известен уже Тертуллиану ⁶¹⁰. Вероятно, в Галлии или даже в самом Лионе в скором времени после опубликования произведения был приготовлен и перевод его ⁶¹¹. Основательное исследование всего имеющегося рукописного материала латинского перевода ⁶¹² показывает, что все списки его, распадающиеся на две (или на три) группы ⁶¹³, могут быть возведены к одному общему первоисточнику IV или V в., почему латинский перевод Иринея имеет такое хорошее текстуальное предание, как мало древних писателей. В литературном отношении перевод не отличается высокими качествами, будучи написан варварской латынью; но он обладает тем ценным достоинством, что воспроизводит подлинный текст с добросовестнейшей точностью и такой рабской буквальностью, что нередко только обратный перевод на греческий язык дает ключ к пониманию. В последнее время в TU ⁶¹⁴ опубликован армянский перевод IV и V книг произведения св. Иринея. Сохранились также отрывки его на сирийском языке; но еще не установлено, можно ли на основании их заключать к существованию сирийского перевода целого произведения – вероятнее, что на сирийский язык были переведены только сохранившиеся отрывки.

Принадлежность рассматриваемого произведения Иринею засвидетельствована настолько основательно, что не возникает никаких сомнений в его подлинности.

2) «Доказательство апостольской проповеди» (*Επίδειξις του αποστολικού κηρύγματος* [Demonstratio (Ostensio) apostolicae praedicationis]). До последнего времени из него не было известно ни одной строчки; о нем знали только со слов Евсевия,

который в своей «Церковной истории» (V, 26) сообщает, что Иринею написано было произведение, посвященное им брату Маркиану, «в доказательство апостольской проповеди» (*εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*). Но в декабре 1904 г. ученый эчмиадзинский архимандрит Карапет Тер-Мекертчиан открыл в армянском кодексе конца XIII в., хранящемся в библиотеке церкви Богоматери в Ереване, полный текст этого произведения св. Иринея, которое считали потерянным безвозвратно. Кодекс представляет собой сборник, в котором кроме произведений Иринея (IV и V книг «Обличения и опровержения» и «Доказательства») содержится еще несколько неизданных трактатов разного содержания, имеющих, по замечанию о. Карапета, значение в историко-критическом отношении. Вместе с архидиаконом Эрвандом Тер-Минассианцем Карапет Тер-Мекертчиан сделал возможно точный перевод армянского текста на немецкий язык, который вместе с армянским подлинником и необходимым кратким введением напечатан в TU ⁶¹⁵. Проф. Ад. Нагпасск разделил новооткрытое произведение на сто небольших глав и присоединил послесловие и примечания. В найденной рукописи пред целым собранием поставлено имя Иринея, хотя и не повторено потом перед новооткрытым произведением. В самом произведении имя автора не указано, но принадлежность его Иринею Лионскому не подлежит сомнению. Также нет оснований заподозрить и его неповрежденность. Ад. Harnack считает лишним доказывать то и другое. История древнехристианской письменности показывает, что Ириней, по-видимому, не принадлежал к числу тех писателей, именем которых пользовались для распространения подложных произведений; а в данном случае внешние свидетельства о подлинности находятся в полном согласии с внутренними свойствами произведения. Надписание целого кодекса именем Иринея, заглавие произведения: «Доказательство апостольской проповеди», имя Маркиана в самом начале его – все это достаточно свидетельствует о том, что произведение это тождественно с тем, о котором упоминает Евсевий. Кроме того, в самом произведении (сар. 99) автор его ссылается на прежде

написанное им «Обличение и опровержение лжеименного знания». Наконец, все содержание памятника, способ выражения мыслей и характер изложенного в нем учения носят на себе печать происхождения от того же автора, которому принадлежит и *Adversus haereses*; подтверждением этого служат и многочисленные параллели в обоих произведениях, которые, однако, имеют такой характер, что, несмотря на большое количество их, новооткрытый памятник не может быть признан извлечением из прежнего произведения, или мозаикой взятых из него выражений, или, наконец, сознательным подражанием ему: параллели объясняются просто тем, что один и тот же автор говорит об одних и тех же предметах.

[Произведения утраченные, сохранившиеся во фрагментах, сомнительные и неподлинные:] ⁶¹⁶

3) Апология, названная у Евсевия: «весьма краткое и особенно необходимое слово против эллинов, озаглавленное: «О познании» (*Προς «Ελληνας λόγος συντομώτατος καὶ τὰ μάλιστα ἀναγκαιότατος*, *Πφί ἐπιστήμης ἐπιγυραμμένος*: Hist. eccl. V, 26). У Иеронима неправильно переведено: *Contra gentes volumen breve, et de disciplina aliud* [небольшой том (сочинение) «Против язычников», и другой «Об учении»] (*De vir. ill.* 35), – Евсевий говорит об одном, а не о двух произведениях. Сочинение не сохранилось и о нем ничего более неизвестно.

4) «О единоначалии, или О том, что Бог не есть Творец зла» (*Περὶ μοναρχίας ἢ Περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θῶν ποιητὴν κακῶν*: Euseb., Hist. eccl. V, 20[.I]) – произведение, адресованное римскому пресвитеру Флорину. Из него Евсевий сохранил длинный и очень интересный отрывок [(Hist. eccl. V, 20.4–8)] ⁶¹⁷, из которого видно, что в юности Ириней лично знал Флорина, когда последний в качестве придворного чиновника сопровождал императора (Антонина Пия?) и, проживая в Смирне, старался приобрести расположение Поликарпа. Позднее, сделавшись римским пресвитером, он обнаружил склонность к лжеучению валентиниан, и это дало Иринею повод предостерегать и увещать Флорина: «Это учение, Флорин, – как бы сказать снисходительнее – не есть учение здоровое; оно несогласно с Церковью и верующих в него повергает в

величайшее нечестие; этого учения никогда не смели проповедовать даже еретики, находившиеся вне Церкви; тебе не проповедали его предшествовавшие нам пресвитеры, которые слушали самих апостолов». Затем Ириней вспоминает о Поликарпе и ставит на вид Флорину, как бы отнесся «этот блаженный и апостольский старец», услышав что-либо подобное.

Ко времени написания этого произведения Флорин, видимо, еще не порвал связи с Церковью, так как Ириней указывает ему, что учение его несогласно с учением Церкви и что такого учения, какое проповедует он, не смели проповедовать и еретики, находившиеся вне Церкви.

5) Флорин не внял увещаниям Иринея, отделился от Церкви и впал в заблуждение Валентина. Ириней написал ради него (δι' ὧν), но уже не к нему адресованный трактат «О восьмерице» (σποὺδασρα Περὶ ὀυδοῶδος: Euseb., Hist, eccl. V, 20[.1– 2])⁶¹⁸. Единственный фрагмент этого произведения у Евсевия содержит обращение не к Флорину, а к переписчику книги, с заклинанием его Господом Иисусом Христом и Его славным пришествием, когда Он будет судить живых и мертвых: «Пересмотри свой список и тщательно исправь его по этому подлиннику, с которого ты списывал, перепиши также и это заклинание и внеси его в твой список». Темой этого произведения несомненно было опровержение учения Валентина. Утрата этого произведения особенно прискорбна, потому что в нем Ириней настойчиво разъяснял свою связь с первым поколением послеапостольских мужей, что Евсевий нарочито отметил.

6) Послание «О расколе» (Περὶ σχίσματος), направленное к Власту (Euseb., Hist, eccl. V, 15; 20¹). Евсевий называет Власта в связи с Флорином и говорит, что он впал почти в одинаковое с ним заблуждение (V, 15). На основании этого Феодорит Кирский утверждает, что Власт увлечен был учением Валентина (Haeret. fab. comp. I, 23). Так как Евсевий ничего не говорит о содержании послания Иринея, то ввиду намеков Евсевия и утверждения Феодорита полагали, что послание Иринея посвящено было опровержению валентинианства. В

новейшее время обратили внимание на свидетельство Псевдо-Тертуллиана (*Libellus adv. omnes haereses* 22 ⁶¹⁹), что Власт был квартодециманин, а потому и предмет послания Иринея составляет вопрос о Пасхе, с чем согласуется и заглавие произведения – Περὶ σήματός.

7) Евсевий сообщает, что по поводу спора о Пасхе Иринея имел переписку с весьма многими предстоятелями Церквей; в том числе одно письмо к Виктору, епископу Римскому, написано было Иринеем от лица галльских братий. Из последнего Евсевий приводит отрывок (V, 24 ^{.12–17}) ⁶²⁰, о котором речь была выше. К этому же посланию, вероятно, относится и сирийский фрагмент послания Иринея к епископу Виктору. Евсевий знает только об одном таком послании Иринея, и упоминание нескольких посланий к Виктору начинается только со времени Иеронима (*De vir. ill.* 35). В сирийском отрывке ⁶²¹

Иринея старается убедить Виктора обратить внимание на богохульные сочинения Флорина, которые оказывают вредное действие даже в Галлии, и извергнуть их из своей среды, так как они служат к укоризне римской Церкви, потому что автор их хвалится тем, что принадлежит к этой Церкви. Автор их не только вредит своим последователям, предрасположенным к хуле на Бога, но вредит и православным, потому что через свои книги вселяет в их умы ложные учения о Боге.

Отрывок производит впечатление подлинности и не может быть заподозрен даже в том случае, если он взят не из упомянутого Евсеем послания, потому что вопрос о количестве посланий Иринея к Виктору в настоящее время не может быть решен в определенном смысле.

8) В числе предстоятелей, к которым Иринея писал по вопросу о Пасхе, мог быть и александрийский епископ. Сохранился сирийский отрывок ⁶²² с надписью: «Иринея, епископ Лионский, который удостоен был слушать апостольского ученика Поликарпа, епископа Смирнского и мученика, и который поэтому справедливо пользовался большим уважением, написал в послании одному александрийцу, что прилично праздновать праздник Воскресения в первый день недели». Точность надписи внушает

доверие, а самый фрагмент не дает основания для сомнений, так как и в послании к Виктору Иринея утверждает, что таинство Воскресения Господня должно праздновать в день воскресный (Euseb., Hist. eccl. V, 24[.II]). 9) Евсевий говорит: «Есть также книга разных бесед (*βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων*), в которой он упоминает о Послании к евреям и Премудрости Соломона и приводит из них некоторые изречения» (V, 26; cf. Hieron., De vir. ill. 35). Предполагают, что это было собрание бесед. Евсевий не дает никаких сведений о содержании и характере сборника. В Sacra Parallela встречается отрывок *ἐκ τῶν διαλέξεων*: «Обязанность христианина заключается не в чем ином, как в том, чтобы помышлять о смерти» ⁶²³.

10) Максим Исповедник цитирует три предложения из слов Иринея к вьенскому диакону Димитрию «О вере» ⁶²⁴: *ἐκ τῶν πρὸς Δημήτριον διάκονον Βιάνης Περί πίστεως λόγων* (PG 91. Col. 276). Древнейшие свидетельства об этих трактатах или речах «О вере» неизвестны.

11) Надпись над сирийским фрагментом ⁶²⁵ говорит о составлении Иринеем толкования на Песнь Песней. Каких-нибудь других следов этого комментария нет. Содержание фрагмента, что в каждом человеке находится два человека, довольно подозрительно.

12) В Sacra Parallela под именем Иринея приведен фрагмент из сочинения «О сущности универса ⁶²⁶» (*Περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας*) ⁶²⁷. И, по словам Фотия (Biblioth. 48), это произведение, принадлежащее Ипполиту, некоторыми приписывалось Иринею.

13) В Sacra Parallela усвоено св. Иринею еще произведение «О Святой Троице» (*Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος*), из которого извлечено одно предложение.

Последние три (№11–13) произведения приписаны Иринею неправильно.

14) В «Обличении и опровержении лжеименного знания» (I, 27.4; III, 12.12) Иринея выражает намерение опровергнуть Маркиона на основании собственных произведений его. Едва ли вероятно, чтобы он обнародовал такое произведение, так как о существовании его нет никаких известий. 15) Особенного

внимания заслуживает история с четырьмя греческими фрагментами Иринея, которые называются «фрагментами Пфаффа»⁶²⁸. Тюбингенский профессор и канцлер Chr. Pfaff (ум. 1760) опубликовал в 1715 г. найденные им в Туринской библиотеке четыре отрывка из произведений св. Иринея. Первый отрывок говорит об истинном гносисе, который состоит в разумении Христа; второй – о новом приношении, установленном, согласно пророчеству Малахии, Господом в Новом Завете; третий требует прекращения распрей из-за вопроса о праздниках и постах, раздирающих Церковь, в нарушение веры и любви; четвертый – о явлении Сына Божия по исполнении времен и о Втором пришествии Его для устранения всякого зла и для восстановления всего. Опубликование этих фрагментов тогда же вызвало споры о принадлежности их Иринею, причем сам Pfaff энергично защищал их. Вопрос о подлинности их оставался открытым в течение второй половины XVIII в. и в XIX в. Тщательного научного исследования их не было. Только в самом конце XIX в. фрагментами Pfaffa занялись два знатока древней христианской литературы – Fr. X. Funk и Ad. Harnack. Последний самым убедительным образом и, вероятно, окончательно доказал, что профессор Пфафф, будто бы открывший фрагменты, в действительности был автором их и совершил подделку. По характеру своему все фрагменты стоят в тесной связи; они мозаически составлены из многочисленных мест Нового Завета, причем текст их согласуется с *Textus receptus*; затем, все четыре фрагмента насквозь проникнуты отголосками из «Обличения и опровержения», и именно из тех отрывков его, которые в начале XVIII в. известны были в греческом тексте. Кроме того, все четыре фрагмента служат ясным выражением богословия Пфаффа; в первом усматривают пиетизм Пфаффа, во втором – лютеранское учение о Евхаристии, в третьем – его надежды на воссоединение Церквей через преодоление и устранение «внешнего» в христианстве, в четвертом – его веру во всеобщее восстановление (апокатастасис). Наконец, указывают и на то, что Пфафф никогда не говорил определенно о рукописи, из которой он взял отрывки; в Туринской библиотеке

такой рукописи не нашли, а бесследного исчезновения ее не допускают.

Таким образом, из всех довольно многочисленных произведений св. Иринея Лионского в полном виде сохранилось только два: «Обличение и опровержение лжеименного знания» и «Доказательство апостольской проповеди».

«Обличение и опровержение лжеименного знания». Содержание произведения, время происхождения; источники сведений о гностицизме

Литературная борьба св. Иринея с гностическим учением имела свое основание в том, что в область реки Роны проникли некоторые ученики валентинианина Марка и обольщали галльских христиан своим учением; вредное влияние на них оказывали также и книги отпавшего в валентинианство пресвитера Флорина, и вообще необходимо думать, что гностицизм, так широко распространившийся по всем пределам современного христианского мира, мог иметь успех и в юных галльских Церквах. Ближайшим же поводом к составлению произведения «Обличение и опровержение лжеименного знания» послужила просьба друга, вероятно, епископа, познакомить его с заблуждением валентиниан и дать ему руководство к опровержению их. Соответственно этому Ириной хочет сначала вывести на свет – «обличить» (ἔλεγχος) – часто скрываемое в таинственном мраке учение еретиков, а затем и «опровергнуть» (αναντροπή) его; отсюда и заглавие произведения: *Ἐλεγχος καὶ ἀναντροπή τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.*

Книга I. После предварительных замечаний о привлекательности еретических идей, которые, искусно нарядившись в заманчивую одежду, по своему внешнему виду кажутся истиннее самой истины, и скромного заявления об отсутствии у автора каких-нибудь специальных способностей для выполнения поставленной задачи, Ириной сразу же переходит к изложению системы Валентина, которая, как наиболее широко распространенная, наиболее полно раскрытая и наиболее популярная из всех, составляет главный предмет его полемики. Ириной полагает, что опровергая ее, он тем самым поражает и остальные гностические системы. Он отмечает главные черты, которыми учение Валентина отличается от православной веры: прежде всего, дуализм – самое фатальное заблуждение всех систем; во-вторых, фантастическое и произвольное толкование Священного

Писания, к которому Валентин обращается, не придавая должного значения истинному смыслу богодухновенного слова; в-третьих, несообразную нравственную практику, и, в частности, указывает на обычай требовать деньги за сообщение таинств, и в-четвертых, противоположение людей духовной и вещественной природы, с двояким учением для каждого класса. Он уподобляет обращение их со Священным Писанием составлению поэм из разрозненных стихов Гомера, которые неопытными читателями принимаются за отрывки из подлинных произведений Гомера. Далее он подчеркивает неустойчивый характер учения валентиниан и все возрастающую высокопарность речей их учителей, преемственно сменяющих друг друга, и осмеивает их усилия превзойти друг друга терминологией.

От Валентина Иринея переходит к его ученикам Секунду, Птоломею, Колорвасу и Марку и указывает на их противоречия Валентину и друг другу. Марку – его учению и нечестивым и обманчивым действиям – он уделяет особенно много внимания, по-видимому, больше, чем он того заслуживал; но, несомненно, Иринея имел достаточные основания для этого. Его таинственные теории о свойствах чисел и букв алфавита и другие результаты псевдонаучного метода терпеливо опровергаются, причем только редко прорывается негодование или пренебрежение автора; очень сдержан Иринея и в оценке нравственной стороны учения человека, который употреблением магических формул и возбуждающих церемоний производил особенное вредное влияние на женщин. Марк, как он изображен Иринеем, представляется просто обманщиком, действующим с большим успехом, и его учение является доказательством не его собственной веры, но доверчивости слушателей.

Наконец, Иринея приходит к сознанию необходимости изобразить учение Валентина в его источниках и переходит к повествованию об учении древнейших гностиков – *matres et patres et proavis* [матерей, отцов и дедов] (I, 31.3) валентиниан: Симона Волхва, Менандра, Сатурнина, Василида, Карпократа, Киринафа, эвионитов и николаитов, Кердона и Маркиона, Татиана и энкратитов, офитов, каинитов.

Заканчивая книгу, Иринеи пишет: «Теперь они (еретики) выставлены, и обнаружение их учения есть победа над ними. Поэтому я старался представить и обнаружить весь худо сложенный остов этой лисички, ибо немного слов будет нужно, чтобы опровергнуть их учение, когда оно стало всем известно» (I, 31.3–4).

Книга II. Во второй книге в длинном ряде сложных аргументов Иринеи обнаруживает большое искусство в диалектике, защищая основательность учения Церкви и раскрывая слабые пункты противников ее. Он излагает противоречия в гностическом учении против истинного понятия о Боге и обосновывает монотеизм. Главное учение гностиков, что Создатель мира отличен от первого и высочайшего Бога, несостоятельно, тогда как церковное учение о единстве Бога и создании мира Словом Божиим носит на себе печать истины. Учение гностиков об зонах, являющихся посредниками при творении, заимствовано из греческой мифологии и философии: Иринеи сравнивает мифологию гностиков с мифологией комического поэта Антифана, Гомера, Гесиода, с космогоническими теориями Фалеса и его последователей и показывает, что у гностиков в общем нет ни одной оригинальной черты. Таким образом, он отмечает в существенном языческий характер гностицизма и его полнейшую неспособность понять Бога Откровения. Автор подвергает критике произвольное аллегорически-мистическое изъяснение гностиками Священного Писания, которые стремились оправдать свое учение об зонах библейскими образными выражениями и притчами и для этого, по примеру иудейской каббалистики, пользовались значением букв и чисел. При объяснении Священного Писания необходимо отпираться от известного и от изречений, не допускающих разных толкований, и отсюда переходить к темному и образному. Автор обвиняет гностиков в том, что они делают человека мерой всего и стремятся перейти пределы человеческого знания, забывая, что один Бог – всеведущий и что выше области познаваемого лежит область Божественного Откровения. Наконец, дается опровержение гностической

антропологии, которая различала людей духовных, душевных и вещественных, и учения о переселении душ.

Книга III. Ириней переходит в область положительных христианских доказательств и приводит опровержение гностического учения из Священного Писания и Св. Предания – двух нераздельных источников христианской истины. Еретики ссылаются то на один из них, то на другой, в действительности же обосновывают свои новшества извращением обоих: когда обличают еретиков из Писаний, то они обращаются к обвинению самих Писаний, будто они неправильны, не имеют авторитета, различны по изложению и что из них истина не может быть открыта теми, кто не знает Предания; когда же их отсылают к Преданию, которое происходит от апостолов и сохраняется в Церквах через преемства пресвитеров, то они противятся Преданию, говоря, что они премудрее не только пресвитеров, но и апостолов, и что они нашли чистую истину (III, 2.1--2). Ириней раскрывает, что источником христианской истины является учение Христа и апостолов Его, преданное сначала устным словом, а потом и в письменных документах. Он доказывает это, развивая мысль о непрерывности апостольского Предания и, частнее, защищая исключительный авторитет четырех Евангелий. В связи с этим он особенно энергично выдвигает учение о вселенской Церкви как авторитетной хранительнице и истолковательнице христианской веры; при всякого рода сомнениях в правильности понимания он указывает на возможность и необходимость обращаться к апостольским Церквам, и в частности – к римской Церкви, как подлинным сокровищницам истинного Предания. Утверждаясь на этих основах, Ириней излагает учение о едином Боге, Творце мира и Учредителе Ветхого Завета; затем переходит к христологии: Христос, истинный Бог и истинный человек, рожденный от Девы Марии, есть Искупитель всех людей. В заключение книги Ириней против учения Маркиона утверждает праведное Божественное управление миром, проявляющееся в награждении добрых и наказании злых, и высказывает любвеобильное пожелание обращения противников к Церкви Божией.

Книга IV. В четвертой книге продолжается раскрытие тех же вопросов, что и в предшествующей, и обосновывается сказанное «изречениями» Господа. Против учения Маркиона, что Христос пришел открыть нового и дотоле неведомого Бога, Ириней защищает тождество происхождения закона и Евангелия как получивших начало от одного и того же Бога. Ветхозаветный обрядовый закон имел прообразовательное значение и прекратил свое существование с наступлением Нового Завета, но нравственный закон продолжает обладать обязательной силой и только теперь достигает своего полного значения. Для опровержения возражений Ириней ссылается на авторитет носителей церковного служения. В разных местах книги он рассматривает в высшей степени важные для богословия и истории Церкви вопросы о Св. Троице, о сущности евхаристической жертвы, о всеобщности искупления, о происхождении зла, о свободе воли, о христологии Ветхого Завета, о значении апостольского преемства в епископском служении и т. д. В общем, четвертая книга отличается наибольшим богатством и разнообразием содержания из всех пяти книг. Результат своих рассуждений и доводов в этой книге Ириней резюмирует в следующем выразительном изречении: «Истинное познание есть учение апостолов, и изначальное устройство Церкви во всем мире, и признак Тела Христова, состоящий в преемстве епископов, которым апостолы передали сущую повсюду Церковь, и она во всей полноте дошла до нас с неподдельным соблюдением Писаний, не принимая ни прибавления, ни убавления» (IV, 33.8).

Книга V. Пятая и последняя книга начинается обещанием дополнить доказательство «из прочих изречений Господа» и из апостольских посланий. Главная тема ее – учение о воскресении тела в связи с учением о воплощении Христа, вкушении таинства Евхаристии и обитанием Св. Духа в верующих. Воскресение тела – отличительное учение христианства, в противоположность спиритуалистическим и метафизическим взглядам на душу. Ириней, согласно своему обещанию, рассматривает этот вопрос исключительно на почве

Священного Писания и Церкви, не переводя его в умозрительную и мистическую область.

Особенный интерес представляют заключительные главы. Учение о воскресении тела естественно вызывает вопрос о конечном назначении человека и о Втором пришествии Христа. Иринея в эсхатологии является приверженцем хилиастического учения. Следуя преданию, идущему от Папия и других уважаемых членов малоазийской Церкви, он учит о Пришествии Христа на землю, чтобы царствовать тысячу лет со святыми.

Произведение, как видно из предисловий к разным книгам и заключений, написано было не в один прием; из предисловия к третьей книге видно, что две первые книги отосланы были Иринею своему другу раньше, чем он приступил к написанию третьей книги. Из предисловий четвертой и пятой книг также видно, что и третья и четвертая книги были переданы адресату немедленно по изготовлении, до окончания всего труда. Таким образом, между написанием и опубликованием первой и последней книг мог пройти довольно значительный промежуток времени, но какой именно – для определения этого нет данных. В третьей книге (III, 3.3) современным епископом Рима назван Елевферий, занимавший кафедру от 174 до 189 г.; кроме того, во всем произведении частью молчаливо предполагается, частью ясно засвидетельствовано, что Церковь пользуется, по крайней мере, внешним миром, и это могло быть в царствование Коммода (180–192 гг.), а не Марка Аврелия. Поэтому составление произведения необходимо относить ко второй половине епископства Елевферия. Две последние книги могли быть написаны даже во время епископства в Риме Виктора (189 – 198/199 гг.).

Произведение «Обличение и опровержение лжеименного знания» обнаруживает хорошее знакомство автора его с гностическими системами и до настоящего времени представляет самый надежный источник для разрешения в высшей степени запутанного вопроса о древнейшей истории гностицизма. Главными источниками сведений об учении гностиков для Иринея служили произведения самих гностиков – Птоломея, Марка, Маркиона и некоторые другие, повидимому,

большей частью анонимные, не сохранившиеся до настоящего времени. Кроме того, Иринеи лично обращался с представителями гностицизма и получал сообщения от тех, которые из ереси возвращались в Церковь. Точное знание ереси он считает необходимым условием основательного и успешного опровержения ее. «Тому, кто желает обратить их (еретиков), – говорит он в предисловии к четвертой книге, – надлежит точно знать системы их учения, ибо невозможно кому-либо лечить больных, когда он не знает болезни людей нездоровых. [Поэтому] предшественники мои, и притом гораздо лучшие меня, не могли, однако, удовлетворительно опровергнуть последователей Валентина, потому что не знали их учения» [(IV, Praef. 2)]. Что Иринеи читал церковную и в особенности антигностическую литературу, это видно уже из приведенного замечания его о сочинениях, направленных против Валентина. Он цитирует Послание св. Игнатия к римлянам (Adv. haer. V, 28.4[– Ad Roman. 4.1]), называет Послание св. Поликарпа к филиппийцам (III, 3.4), «пять книг» Папия Иерапольского (V, 33.4), «Пастырь» Ермы ⁶²⁹ (IV, 20.2), сочинение Иустина Мученика «Против Маркиона» (IV, 6.2; cf. V, 26.2). Несомненно, что он пользовался «Синтагмой» Иустина против всех ересей, а также знаком был с его апологиями и «Диалогом с Трифоном».

В литературном отношении произведение отражает на себе условия его происхождения и страдает зависящими от них недостатками: Иринеи подчиняется естественному течению материала и идей и не обнаруживает стремления ввести их в тесные рамки наперед намеченного плана; отсюда – отсутствие методического построения; связь и развитие мыслей постоянно нарушается отступлениями от темы и экскурсами в область частных вопросов. Но, с другой стороны, Иринеи, вопреки весьма скромному суждению его относительно своих литературных способностей, выступает в этом произведении далеко не заурядным писателем. Язык его простой, но без всяких следов кельтского варваризма, которого он опасается в предисловии к первой книге. Он пишет легко и плавно. При большой ясности мыслей и выражения, он обладает богатыми знаниями; особенно примечательна склонность его к

глубокомысленному умозрению. Уже Тертуллиан назвал его *omnium doctrinarum curiosissimus explorator* [тщательнейший исследователь всех учений] (*Adv. Valentinianos* 5).

**«Доказательство апостольской проповеди»;
адресат, время происхождения, цель написания,
содержание, замечания о значении его как
новооткрытого произведения**

Кто был тот Маркиан, которому автором предназначено произведение, неизвестно: в самом памятнике [(cap. 1)], кроме имени, не дано никаких дальнейших указаний относительно его личности; не прибавляет ничего и Евсевий, который называет его просто «братом», по имени – Маркианом [(Hist. eccl. V, 26)]. {По существу нельзя ничего возразить против предположения J. B. Lightfoot'a, что этот Маркиан – то самое лицо, рукой которого написано *Martyrium S. Polycarpi* ⁶³⁰ и которое носило тоже имя Маркиана ⁶³¹; но, с другой стороны, невозможно сколько-нибудь удовлетворительно и обосновать это предположение, так как и об этом последнем Маркиане и его отношениях к Иринею не имеется никаких сведений, кроме естественного заключения, что он был близок к св. Поликарпу и потому мог быть хорошо знакомым Иринею, и что он занимал видное положение среди смирнских братьев.} Маркиан, как видно из предисловия произведения, был в дружественных отношениях с Иринеем, и в то время, когда Иринеи писал свое сочинение, не был в Лионе: Иринеи выражает сожаление, что он не может постоянно быть с Маркианом, чтобы облегчать друг другу эту земную жизнь, проводя ее в непрерывной общей беседе о полезных предметах; разделенный телесно, он не хочет упустить случая побеседовать с Маркианом письменно (cap. 1). Из тона предисловия и цели написания произведения можно заключать, что Маркиан был мирянин, но нет достаточных оснований утверждать это решительно.

По вопросу о времени происхождения произведения можно только сказать, что оно написано после *Adversus haereses*, так как автор уже ссылается на него (cap. 99). Третья книга последнего написана во вторую половину епископства в Риме Елевферия (174–189 гг.); а так как за ней следовали еще четвертая и пятая книги, написанные, несомненно, с

некоторыми промежутками, то трактат принадлежит последнему десятилетию II в., являясь одним из последних произведений св. Иринея.

Цель, какую преследовал Ириней в своем произведении, посылая его Маркиану, ясно указана в самом начале его: он стремился в кратких словах изложить проповедь истины, чтобы укрепить веру Маркиана; для этого он посылает ему «важное письменное напоминание, чтобы он в немногом получил многое и в малом познал все члены тела истины, и в кратком услышал доказательства божественных предметов». Тогда спасение Маркиана сделается плодоносным, и он заставит всех ложно верующих потупить взоры, а тем, кто хочет узнать здоровое и неукоризненное учение, он в состоянии будет изложить его со всей решительностью (сар. 1). Так поставленной целью определяется и характер изложения во всем произведении. Автор не упускает из вида современных условий церковной жизни, вызывающих на энергичную борьбу с еретическим учением в его различных разветвлениях и обнаружениях, как об этом свидетельствуют последние главы (98–100), и полемическое противоположение существенных пунктов истинного христианского учения еретическому составляет основу всех его рассуждений, – им бесспорно определяется как выбор, так и постановка вопросов. Но самая речь ведется в совершенно спокойном тоне, без прямой, ясно выраженной полемики с лжеучением и без определенного указания на заблуждения еретиков (кроме названных последних глав). В основу изложения истинно-христианского учения полагается «канон веры», как он сообщен при крещении, а в доказательство достоверности его приводятся обычные во втором веке аргументы и тексты Священного Писания, заимствуемые преимущественно из ветхозаветных пророчеств, содержание которых раскрывается и комментируется в приложении к новозаветным событиям при пособий аллегорического и мистического изъяснения фактов ветхозаветной истории. Таким, образом, в этом произведении Ириней говорит не как полемист и даже не как ученый, но как пастырь и катехет, излагающий в общедоступной форме

правильный взгляд на историю спасения человечества. Желанием Ириней возможно яснее и обстоятельнее раскрыть существенные пункты «канона веры» и глубже напечатлеть их в сознании Маркиана и других читателей произведения объясняются и те повторения в изложении, которые часто затрудняют точное определение его плана. Само собой понятно, что Ириней не задавался целью написать строго соразмерное в частях произведение; однако даже повторения не нарушают планосообразной последовательности в раскрытии намеченных мыслей.

После предварительного краткого обращения к Маркиану (сар. 1) Ириней со второй главы приступает к выполнению поставленной задачи и, упомянув о необходимости для познания истины блюсти в чистоте душу и тело, указывает, что чистота души достигается неизменным соблюдением «канона веры», сообщенного при крещении, которое совершается во имя Бога Отца и во имя Иисуса Христа – воплотившегося и умершего и воскресшего Сына Божия, и Святого Духа (сар. 5). Автор в различных сочетаниях раскрывает намеченные этой формулой три члена «канона нашей веры» [(сар. 6; cf. 3)], особенно подробно останавливаясь на первом из них, излагая учение о Едином Боге, высочайшем Духе, непроизшедшем, непостижимом, начале всего, Творце неба и земли и всего мира, Создателе ангелов и людей, благом, милосердным и праведным, Питателе всех, Царе и Судии. Нет иного Бога ни выше Него, ни после Него; высота и величие этого Бога неопишутся. Он Словом создал все и Духом все украсил. Второй член веры – Слово Божие, Сын Божий, Христос Иисус, наш Господь, через Которого все произошло; Он являлся пророкам и в конце времен соделался человеком, чтобы упразднить смерть и явить жизнь и соединить людей с Богом. Третий член – Дух Святой; Им пророки пророчествовали, отцы научились Божественному и праведники приведены на путь правды; в конце времен Он новым образом излился на человечество по всей земле, обновляя людей для Бога. Дух Святой приводит к познанию Сына, а Сын – к познанию Отца. Эта первая часть произведения заканчивается 8 главой.

Во второй части – с 9 по 42 главы – автор излагает историю Божественного Откровения в мире от сотворения человека, грехопадения, потопа, призвания Авраама и до обращения ко Христу язычников через посланных Им апостолов. Она начинается речью о семи небесах, населенных силами, ангелами и архангелами, которые совершают служение Богу, причем автор опять подчеркивает, что весь мир, в том числе и ангелы, создан Богом, Который дал законы всему миру, чтобы каждое существо оставалось в своей области, не преступая установленных Богом пределов. Этот Бог прославляется Своим Словом, Которое есть Сын Его, и Святым Духом, Который есть Мудрость Отца всего. Повествованием о сотворении людей и жизни их в раю автор открывает сжатое, впрочем, с оттенением существенных подробностей, изложение первоначальной истории человечества, затем переходит к истории израильского народа до завоевания им земли ханаанской и в конце упоминает о царе Давиде и его сыне Соломоне, построившем храм Богу. Он не излагает дальнейшей истории израильского народа; для его цели достаточно было кратко указать, что к этому именно народу посланы были пророки, которые через Св. Духа наставляли народ на путь и возвращали ко всемогущему Богу отцов, сделались провозвестниками Господа нашего Иисуса Христа, предрекая, что по плоти Он произойдет из дома Давидова, будучи Сыном Божиим, Который от вечности был у Отца. Автор не излагает и событий новозаветной истории, очевидно потому, что считал факты ее общеизвестными; от ветхозаветных пророков он прямо переходит к указанию на плоды совершенного Христом искупления, утверждая, что только через пришествие Сына Божия люди могли сделаться участниками нетления. Он только отмечает смысл и значение главных событий земной жизни Господа. К принятию Слова жизни приготавливал Предтеча, Иоанн Креститель, возвещая о Нем, что Он есть Христос, на Котором почивает Дух Божий. Его ученики и свидетели всех Его благих дел, учения, страданий, смерти, воскресения и вознесения суть апостолы, которые после получения Св. Духа посланы Им во весь мир и призвали язычников, очистив души и тела их крещением водой и Св.

Духом; они исполнили предвозвещенное пророками призвание язычников.

Эту часть произведения Ириной оканчивает призывом к хождению в истине, святости, праведности и терпении: апостолы учили соблюдать тело непорочным для воскресения и душу незапятнанной.

Со второй половины 42 главы начинается главная и существенная часть произведения, содержанием которой определяется и название его. Цель и значение дальнейших рассуждений Ириной определяет таким образом: «Что все это так должно было произойти, об этом Дух Божий наперед возвестил через пророков, чтобы крепка была вера в тех, которые служат Богу истиной. Ибо что для нашего естества было невозможно и поэтому людям должно было казаться невероятным, это Бог наперед возвестил через пророков, чтобы мы – через то, что, сказанное прежде, т. е. за много веков, потом исполнилось так, как прежде сказано было, – уразумели, что это был Бог, Который от начала сообщил нам о нашем спасении» (сар. 42). Соответственно с этим Ириной приводит целый ряд пророчеств, в которых говорится о вечном бытии Сына Божия и Его деятельности в Ветхом Завете (сар. 43–52), воплощении и рождении (сар. 53–66), Его исцелениях (сар. 67), страданиях и смерти на Кресте, со многими подробностями, сошествии в ад (сар. 68–82), воскресении из мертвых, вознесении, сидении одесную Бога и пришествии на Суд (сар. 83–85). Обобщая все сказанное, Ириной пишет: «Если пророки предрекли о Сыне Божиим, что Он явится на земле, и возвестили также, где на земле, и как, и в каком образе Он явится, и Господь принял на Себя все эти пророчества, то наша вера в Него твердо обоснована и истинно предание проповеди, т. е. свидетельство апостолов, которые посланы были Господом во всем мире проповедовать Сына Божия...» (сар. 86). Пророки возвестили и самое посольство апостолов на проповедь и призвание ими и спасение язычников не посредством закона Моисеева, а верой и насажденной Св. Духом любовью. Согласно пророчествам Словом Божиим совершено изменение сердец язычников, почему Церковь так плодоносна в

спасенных. После того как этим призыванием нам дана жизнь, мы не должны возвращаться к первому законодательству, ибо мы восприняли (Самого) Господа закона, Сына Божия, и через веру в Него учимся любить Бога от всего сердца и ближних, как самих себя. Для христиан поэтому нет нужды в руководстве закона.

Призвав читателей воздать благодарение Богу, спасающему нас Своей неисследимой и непостижимой мудростью и с неба возвещающему нам спасение, которого мы одни не могли достигнуть, автор восклицает: «Это – возлюбленная ⁶³² проповедь истины, и это – образ нашего спасения, и это – путь жизни, который пророки предсказали, и Христос исполнил, и апостолы передали, а Церковь вверила своим чадам во всем мире. Ее (т. е. истину) должно сохранять во всей целости с твердой волей и богоугодно, с добрыми делами и здравым направлением мысли» (сар. 98).

В качестве заключения к произведению и вывода из всего предшествующего Иринеи предостерегает читателя от разных заблуждений своего времени, которые классифицируются им как ереси в отношении к Отцу, Сыну и Святому Духу: не должно отделять Бога Отца от Творца мира, не должно отрицать воплощения и отвергать дары Св. Духа. Всех заблуждающихся нужно остерегаться и воздерживаться от их нравов, если мы действительно желаем быть угодными Богу и получить от Него спасение.

В своем содержании «Доказательство апостольской проповеди» не дает почти ничего нового по сравнению с теми данными, какие были известны из раньше написанного Иринеем противогностического произведения: в нем тщательно нужно искать новых мыслей и новых сообщений. Здесь Иринеи раскрывает те же основные мысли, какие в полемической форме выяснены им в *Adversus haereses*, особенно в III–V книгах. Нет ничего нового и примечательного и в самом методе раскрытия предмета: Иринеи пользуется теми же аргументами и текстами, какие обычно употреблялись в то время и какие уже использованы были самим Иринеем в *Adversus haereses*, причем доказательства группируются вокруг различных

вопросов в такой форме, которая не может удовлетворить людей, привыкших к строгому порядку и методологической связи мыслей: нередко вопрос, который, по-видимому, был уже раскрыт и исчерпан, через несколько страниц появляется вновь; из одного и того же текста посредством своеобразного толкования извлекаются различные идеи. Правда, текстуальный аппарат в «Доказательстве апостольской проповеди» не имеет того объема и разнообразия, как в «Обличении и опровержении лжеименного знания», но важные тексты находятся в обоих произведениях, изъяснены в том же смысле и использованы для тех же целей; некоторые разности в истолковании объясняются совершенно естественным различием точек зрения и задач обоих произведений. Но, не дополняя новыми данными имеющихся сведений о богословии св. Иринея, «Доказательство апостольской проповеди» имеет бесспорно важное значение для точного и всестороннего раскрытия учения знаменитого отца Церкви, внося в него некоторые новые штрихи, лучше выясняя дух его и обрисовывая с новых сторон личность самого Иринея.

Основные положения богословского учения св. Иринея

Хотя из многочисленных произведений св. Иринея Лионского до нас сохранилось в целом виде только два: «Обличение и опровержение лжеименного знания» и трактат «Доказательство апостольской проповеди», но и на основании их мы можем составить довольно ясное представление об отличительном характере, основных положениях и содержании богословского учения выдающегося отца Церкви. В первом произведении св. Иринея подробно и отчетливо формулирует такие положения церковного учения, которые далеко выходят за пределы частной полемики и в которых он предвосхищает опровержение и возникших впоследствии ересей, раскрывая существенные стороны учения Церкви. Если и второе произведение также имеет в виду современные потребности церковной жизни, вызывающие на энергичную борьбу с еретическим учением в его различных формах, если и в нем полемическим противоположением существенных пунктов истинного христианского учения еретическому определяется как выбор, так и постановка вопросов; [то,] однако, здесь автор прямо указывает свою задачу в том, чтобы изложить возлюбленному другу Маркиану «все члены тела истины» и дать ему «важное письменное напоминание», заключающее в себе «драгоценную проповедь истины», «образ нашего спасения», «путь жизни, который пророки предсказали и Христос исполнил, апостолы передали, а Церковь вверила своим чадам во всем мире» [(Demonstr. 1; 98)].

Самый метод исследования истины и особенная настойчивость в раскрытии подробностей тех или иных положений церковного учения у св. Иринея определяются его полемикой с гностицизмом. В противоположность гностическим теориям, в Церкви чувствовалась потребность не новое созидать, а утверждать то, чем Церковь обладала от начала своего существования. И св. Иринея, вопреки априорным умозрениям гностиков, отказывается даже от помощи

философии, признанной апологетами, и всецело основывается на фактах Откровения; по его взгляду, задача церковной науки состоит не в изменении содержания Откровения, не в том, чтобы измышлять иного Бога кроме Создателя, иного Христа или Единородного, но в том, чтобы тщательно исследовать мысль сказанного в притчах и соглашаться с содержанием веры, раскрывать домостроительство спасения человека, изъяснять формы Откровения и цель Ветхого и Нового Завета, доказать воплощение Христа и воскресение на основании непоколебимого убеждения, что вся Церковь имеет во всем мире одну и ту же веру (Adv. haer. I, 10.3), которую она получила от апостолов и сохранила в чистоте и неповрежденности. Таким образом, против гностицизма выдвигается и раскрывается понятие *церковной* истины. Но каковы источники для точного познания этой истины?

«Об устроении нашего спасения, – говорит св. Иринеи, – мы узнали не через кого другого, а через тех, через кого дошло до нас Евангелие, которое они тогда проповедовали (устно), потом же, по воле Божией, предали нам в *писаниях*, как *будущее основание и столп нашей веры*» (III, 1.1). В полном убеждении, что «писания совершенны, так как они изречены Словом Бога и Духом Его» (И, 28.2), св. Иринеи, так сказать, живет в Священном Писании: на основании его он опровергает противников и из него же развивает свое богословие. В качестве источника истины одинаковое значение имеют Писания Ветхого и Нового Завета: пророки, апостолы и все ученики Господа учили истине (III, 1.1–2; 24.1); поэтому рядом с доказательствами из новозаветных книг приводятся доказательства, в особенности из ветхозаветных пророчеств, которые предвозвестили все учение и факты веры (Demonstr. 43–86); все же ветхозаветные писания раскрывают историю спасения человечества. Особенно примечательно свидетельство св. Иринея о Евангелиях: «Столь велика достоверность этих Евангелий, что сами еретики воздают им свидетельство и, исходя от них, каждый из них старается подтвердить свое учение» (III, 11.7). Евангелий должно быть четыре, как принято в Церкви, – не больше и не меньше:

«Невозможно, чтобы Евангелий было числом больше или меньше, чем их есть. Ибо так как четыре страны света, в котором мы живем, и четыре главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей» (III, 11.8).

Однако в борьбе с гностицизмом Священное Писание не может быть признано последней инстанцией, – во-первых, потому что еретики распространяют массу апокрифических и подложных произведений, для того чтобы поражать людей несмысленных и не знающих истинных писаний (I, 20.1), во-вторых, потому что, читая подлинные писания без любви к истине, они не убеждаются (III, 11.7), в-третьих, потому что они объясняют их по своим фантазиям (II, 10.1–3; III, 12.7; III, 21.3). «Когда обличают (еретиков) от Писаний, то они обращаются к обвинению самих Писаний, будто они неправильны, не имеют авторитета, различны по изложению и (говорят), что из них истина не может быть открыта теми, кто не знает Предания; ибо [(говорят)] истина предана не через письма, но живым голосом» (III, 2.1). Отсюда вытекает естественная необходимость в таком критерии, который представлял бы надежные гарантии против всяких извращений. Таким критерием является церковное Предание, которое имеет высший авторитет и согласно с которым должно понимать и Священное Писание. Но и это положение необходимо было определить и разъяснить самым точным образом, в противовес суждениям еретиков. «Когда мы, – говорит св. Иринеи, – отсылаем их опять к тому Преданию, которое происходит от апостолов и сохраняется в Церквах через преемства пресвитеров, то они противятся Преданию, говоря, что они премудрее не только пресвитеров, но и апостолов, и что они нашли чистую истину», что они «несомненно, неповрежденно и чисто знают сокровенное таинство» (III, 2.2). Гностики видели себя вынужденными для своих идей, которые были чужды общехристианскому учению и противоречили ему, и которые они, однако, выдавали за высшее понимание христианства, – искать оснований в источниках, параллельных источникам

церковного Предания. Они ссылались на собственное тайное предание, на мнимых апостольских мужей, которые сообщили им идущую от Иисуса Христа подлинную религиозную истину: Василид – на Главкия, спутника ап. Петра, или на Матфия; Валентин – на Февду, спутника ап. Павла; офиты – на Мариамну и через нее на Иакова, брата Господня, и т. д. [(cf. Clemens Alex., Strom. VII, 17.106; Hippol., Refut. VII, 20; X, 9)]. Этим как будто колебалось общее убеждение в том, что Церковь стоит в единении духа с апостольской проповедью, и возникала потребность ясно, убедительно и, так сказать, официально *показать действительные пути истинного апостольского Предания*.

Все достоинство и значение содержимого Церковью Предания веры заключается в том, что оно есть выражение апостольского учения. Доказательство этого основного положения у св. Иринея ведется двояким образом. С одной стороны, на основании апостольских Писаний св. Ириней утверждает, что церковное учение содержит то же самое, а не какое-нибудь иное учение. С другой стороны, тождество церковного учения с апостольским устанавливается формально историческим путем. Церковь содержит учение, проповедуемое преемниками апостолов – епископами Церквей. Между ними и апостолами – несомненная непрерывность через идущее от начала преемство (*principalis successio*); в силу этого они получили верное дарование истины (*charisma veritatis certum*). «Поэтому надлежит следовать пресвитерам в Церкви, тем, которые... имеют преемство от апостолов, и вместе с преемством епископства, по благоволению Отца, получили верное дарование истины» (IV, 26.2). «Где находятся дарования Господни, там надлежит учиться истине у тех, которые имеют преемство церковное от апостолов, здравую и неукоризненную жизнь и неискаженное и неповрежденное учение» (IV, 26.5; cf. V, 20.1; IV, 33.8; III, 3.1–3). «Все желающие видеть истину могут во всякой Церкви узнать Предание апостолов, открытое во всем мире, и мы можем перечислить епископов, поставленных апостолами в Церквях, и преемников их до нас, которые ничего не учили и не знали такого, что эти (еретики) измышляют». Ни о

каком тайном учении, на которое ссылаются гностики, не может быть и речи, так как «если бы апостолы знали сокровенные таинства, которые они сообщали совершенным отдельно и тайно от прочих, то предали бы их в особенности тем, кому поручали самые Церкви, ибо они хотели, чтобы были совершенны и безукоризненны во всем те, кого они оставляли своими преемниками и кому передавали свое место учительства» (III, 3.1). На основании этого св. Иринея, в полном убеждении относительно неоспоримой справедливости раскрытого им принципа, может поставить такой знаменательный вопрос: «Что, если бы апостолы не оставили нам Писаний? Не должно ли было бы следовать порядку Предания, преданного тем, кому они вверили Церкви?» (III, 4.1). Из сказанного следует, что учение апостолов с исторической достоверностью можно находить преимущественно там, где они сами действовали: «Если бы возник спор о каком-нибудь важном вопросе, то не надлежало ли бы обратиться к древнейшим Церквам, в которых обращались апостолы, и от них получить, что есть достоверного и ясного относительно этого вопроса?» (III, 4.1). Св. Иринея мог бы перечислить преемство предстоятелей всех Церквей от апостолов и до своего времени. Для краткости он ограничивается перечислением епископов величайшей и древнейшей и всем известной Церкви, основанной и устроенной в Риме двумя славнейшими апостолами, Петром и Павлом, «так как по необходимости с этой Церковью, по ее преимущественной важности, согласуется всякая Церковь» (III, 3.2). Перечислив римских епископов от апостолов до Елевферия, св. Иринея заключает: «В таком порядке и в таком преемстве церковное Предание от апостолов и проповедь истины дошли до нас. И это служит самым полным доказательством, что одна и та же животворная вера сохранялась в Церкви от апостолов доныне и предана в истинном виде» (III, 3.3).

Таким образом, только учение Церкви истинно, так как оно включает в себе подлинно апостольское Предание: Церковь имеет происходящие от апостолов Писания и равным образом возводимое к апостолам устное Предание, сохранение которого

в неповрежденной целости гарантируется непрерывным преемством епископства. Поэтому только в Церкви истина, Дух и благодать. Отсюда следует, что «не должно у других искать истины, которую легко получить от Церкви, ибо апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питье жизни» (III, 4.1). Но в последней инстанции авторитет Церкви есть дело Духа истины, живущего в Церкви, соблюдающего целость ее веры и непогрешимость ее учения. «Проповедь Церкви повсюду постоянна и пребывает неизменно, и имеет свидетельство от пророков, апостолов и всех учеников... Ее-то, приняв от Церкви, мы соблюдаем, и она всегда через Духа Божия, как драгоценное сокровище в прекрасном сосуде, сохраняет свою свежесть и делает свежим самый сосуд, в котором содержится; ибо этот дар Божий вверен Церкви, как дыхание (жизни) дано первозданному человеку для того, чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись... Где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина» (III, 24.1).

Совокупность истин, полученных Церковью от апостолов и соблюдаемых ею в неприкосновенной целости, св. Иринея называет «правилом веры» (*κανὼν της πίστεως* [cf. Demonstr. 3]), «неуклонным правилом истины» (*κανὼν της αληθείας ἀκλινής* [I, 9.4]). Оно представляет собой всеобъемлющее и достаточное выражение истины, которое можно понимать более или менее совершенно, но которого нельзя изменять (I, 10.2–3). Под этим «правилом истины» обычно разумеется исповедание веры, произносимое при крещении, для чего есть основания и в произведениях св. Иринея (I, 9.4; Demonstr. 7). Но, с другой стороны, в них же мы находим указания и на то, что «правило истины» обнимало собой всю веру или всю проповедь Церкви (I, 10.1; V, 20.1), не только догматическое учение, но и нравственные предписания, и порядок и строй церковного управления (V, 20.1). Что «правило истины», «тело истины» не ограничивалось кратким изложением веры, об этом в достаточной степени свидетельствует произведение св. Иринея «Доказательство апостольской проповеди», где в 98 главе автор

говорит относительно всего изложенного им раньше: «Это – драгоценная проповедь истины, и это – образ нашего спасения, и это – путь жизни, который пророки предсказали, и Христос исполнил, и апостолы передали, а Церковь вверила своим чадам во всем мире. Ее (т. е. истину) должно сохранять во всей целости с твердой волей и богоугодно, с добрыми делами и здравым направлением мысли». Как бы то ни было, св. Иринеи нашел «канон веры» готовым и вполне утвердившимся в Церкви, а не вводил его только, – в этом вся сила его доказательства: он должен был апеллировать к давно известному и всеми признанному. Предание, на которое он ссылался, почиталось правилом истины не только в Галлии, но и всюду, где проповедано было имя Христово. «Хотя, – говорит св. Иринеи, – в мире языки различны, но сила Предания одна и та же: не иначе верят и не различное предание имеют Церкви, основанные в Германии, в Иверии, в Галлии, на Востоке, в Египте, в Ливии и в середине мира. Но как солнце – это творение Божие – во всем мире одно и то же, так и проповедь истины везде сияет и просвещает всех людей, желающих придти в познание истины» (I, 10.2).

Таким образом, на одной стороне – вера Церкви в твердо определенном единстве, с печатью истины как в своем происхождении, так и в способах сохранения, а на другой – пестрое множество систем лжеучения, взаимно противоречивых и взаимно превосходящих друг друга в пустоте. «Еретики, будучи слепы для истины и сбившись с пути, необходимо блуждают по разным дорогам, и оттого следы их учения рассеяны там и сям без всякого согласия и связи. Путь же тех, кто принадлежит к Церкви, идет по всему миру, потому что имеет твердое предание от апостолов и дает нам видеть, что у всех одна и та же вера... И проповедь Церкви истинна и тверда, так как в ней (в Церкви) указывается во всем мире один и тот же путь спасения» (V, 20.1). Изложив символ веры Церкви, св. Иринеи заключает: «Приняв это учение и эту веру, Церковь, хотя и рассеяна по всему миру... тщательно хранит их, как бы обитая в одном доме, одинаково верует этому, как бы имея

одну душу и одно сердце, согласно проповедует это, учит и передает, как бы у нее были одни уста» (I, 10.2).

Учение св. Иринея о Боге. Переходя к изложению подробностей богословского учения св. Иринея, мы прежде всего должны остановиться на учении его о Боге. Понятие о Боге занимало выдающееся положение в споре между церковным богословием и гностицизмом; в этом именно пункте наиболее ясно выступает особенность гностических идей и их различие от церковного учения. С другой стороны, св. Ириней первый из известных нам церковных писателей защищал христианское понятие о Боге против гностицизма и изъяснил в его глубочайших основаниях. Главное заблуждение гностиков состояло в том, что они представляли Бога Отца отличным от Творца. В противоположность этому изложение веры в обоих произведениях Иринея начинается учением о едином Боге, Творце, Вседержителе и Спасителе. Высочайший Бог есть и Творец. Об этом свидетельствует весь Ветхий и Новый Завет (III, 9–15; IV, 9.3). Один и тот же Бог дал закон и Евангелие (IV, 9.3; III, 12.11). Бог есть разумный Дух; ум (*νοῦς*) и помышление (*ἐννοια*) – не особые существа, а различные стороны единой Божественной Сущности (II, 13.3–6, 8; I, 12.2). Бог познается не посредством умозрения, а из Его собственного Откровения, почему нам не следует пускаться по собственным мнениям в бесконечные гадания о Боге, но мы должны предоставить такое знание Самому Богу (I, 28.6 sq.; cf. II, 25.4; 26.1; 28.1). «Господь научил нас, что никто не может знать Бога, если Бог не научит, т. е. что Бог не познается без Бога, но чтобы Бог был познан – это есть воля Отца, ибо Его познают те, кому откроет Сын» (IV, 6.4). По величию Своему Он неведом тварям, но по любви Своей всегда познается посредством Того, Которым Он все устроил: это есть Слово Его, Господь Иисус Христос (IV, 20.4; cf. IV, 20.5–6). Один и тот же Бог – праведный и благой (III, 25.1–4; II, 30.9). Своим Словом и Своей волей Бог создал мир (II, 30.9; 2.4; 3.2). Он свободен и самовластен и не был рабом необходимости, чтобы допустить происхождение мира против Его желания, как у гностиков (I, 5.4). В отношении к миру Он – Владыка, Которому все подчинено: во всем должна

господствовать и управлять воля Божия, а все прочее должно уступать Ему, подчиняться и быть в служении Ему (II, 34.4; 28.7).

Часто и настойчиво утверждая единство Божие против гностиков, св. Иринеи не менее ясно учит и о троичности Лиц: так исповедует Церковь (1,10.1), так находит верующий и в Священном Писании (IV, 33.15). «С Богом всегда присутствует (*adest Deo*) Слово и Премудрость, Сын и Дух, через Которых и в Которых (*per quos et in quibus*) Он все свободно и независимо сотворил (IV, 20.1; cf. 1,10.1; IV, 7.4; II, 28.6; V, 6.1 et al.). Особенно отчетливо учение о Св. Троице изложено в «Доказательстве апостольской проповеди» (ср. 3; 5–6).

Таким образом, в противоположность абстрактному гностическому учению о Боге, св. Иринеи раскрывает учение о живом Владыке мира. Его воля творит и действует во всем, но высшая цель этой воли – спасение человека (III, 20.2; IV, 37.7). Учение о Св. Троице, равно как энергичное оттенение тождества творческой и спасающей воли Божией и соединение всемогущества, любви и праведности в Боге, вносят в понятие о Боге конкретные жизненные черты.

О втором Лице Св. Троицы, рассматриваемом вне домостроительства спасения, св. Иринеи говорит очень мало. Муж Предания, в борьбе с противниками, которые бесконечно умножали системы рождений и Божественных действий *ad intra*, он воздерживается от умозрений. Наименованию «Слово» он предпочитает наименование «Сын». Сын есть такой же истинный Бог, как и Отец: «Отец есть Господь, и Сын – Господь; и Отец есть Бог, и Сын – Бог, ибо от Бога рожденный есть Бог... Сын, поскольку Он – Бог, получает от Отца, т. е. от Бога, престол вечного царства и помазание, как никто из Его сопричастников» (*Demonstr.* 47). Это столь определенное «никийское» место в «Доказательстве апостольской проповеди», какого нет и в «Обличении и опровержении лжеименного знания». В Божественном достоинстве Сына св. Иринеи видит необходимое условие искупления. Сын тождествен со Словом (I, 28.6; III, 18.2; III, 16.6), рожден от Отца (II, 28.6; *Demonstr.* 47). Св. Иринеи считает неправильным

и недопустимым столь частое у апологетов сравнение рождения Сына Отцом с произнесением человеческого слова, так как это противоречит учению о вечности Сына (II, 13.8; 28.5). На вопрос, как Сын рожден от Отца, св. Ириней отвечает: «Никто не знает того произведения, или рождения, или наречения, или откровения, или как иначе кто-нибудь назовет Его неизреченное рождение... но только Отец родивший и Сын рожденный» (I, 28.6; cf. II, 13.8). Собственное назначение Сына – не творение, хотя Он и называется «рукой Божией», которой сотворен мир (IV, 20.1; V, 6.1), а Откровение Бога: в самом творении Слово открывает Бога Творца, через мир – Создателя мира и Господа, через образование человека – Художника, его создавшего, через Сына – Отца, Его родившего. Через закон и пророков Слово возвещало Себя и Отца. Через самое Слово, сделавшееся видимым и осязаемым, Отец являлся: все видели в Сыне Отца, ибо «Отец есть невидимое Сына, и Сын есть видимое Отца» (IV, 6.6). «Откровение Сына есть познание Отца, потому что все открывается через Слово» (IV, 6.3). «Сын, вечно существуя с Отцом, издревле и даже искони всегда открывает Отца ангелам, архангелам, властям, силам и всем, кому хочет Бог открыться» (I, 30.9; cf. IV, 6.5–7; 7.3; 20.7).

Что касается третьего Лица Св. Троицы – Св. Духа, то св. Ириней прямо не называет его Богом, но он представляет Его вечным (V, 12.2), существующим у Отца прежде всякого создания (IV, 20.3). По отношению к Отцу Дух есть Его Премудрость (например, IV, 20.3 et al.), Его подобие (IV, 7.4). Сын и Дух Святой – две руки, которыми Бог сотворил и образовал человека (IV, Praef. 4; 20.1; V, 6.1). По отношению к Церкви Дух Святой есть истина, благодать, залог бессмертия, начало единения с Богом (III, 17.2; 24.1; V, 8.1; cf. IV, 33.7). Им пророки пророчествовали, и отцы научились Божественному, и праведники приведены были на путь праведности; в конце времен Он новым образом излился на человечество по всей земле, обновляя человека для Бога (Demonstr. 6). Дух Святой – необходимый деятель в возрождении и спасении человека: в крещении «Бог Отец дарует нам благодать для возрождения посредством Своего Сына через Святого Духа. Ибо те, которые

носят в себе Духа Божия, приведены к Слову, т. е. к Сыну, а Сын приводит их к Отцу, и Отец дает им приобщиться нетлению. Следовательно, без Духа невозможно видеть Сына и без Сына невозможно приступить к Отцу, ибо познание Отца есть Сын, и познание Сына – через Святого Духа, Духа же сообщает Сын, сообразно Своему служению, по благоволению Отца, тем, кому хочет и как хочет Отец» (Demonstr. 7).

Учение св. Иринея о человеке. Гностики особенно настойчиво стремились к разрешению вопроса, откуда зло в мире, и в отношении к человеку дуалистический принцип проявили в разделении людей на духовных и материальных от природы. Св. Ириней учит, что добро и зло в человеке объясняется не различными естественными задатками. Если бы зло было в человеке от природы (φύσει), то невозможна была бы нравственная оценка (IV, 37.2). Начало зла – в свободной воле человека и в грехопадении прародителей. Бог изначала сотворил человека свободным, имеющим власть исполнять волю Божию добровольно, а не по принуждению (IV, 37.1, 3; 4.3). Как существо сотворенное, человек не мог быть совершенным с самого начала своего бытия: послушанием он должен был приблизиться к своему Творцу и мало-помалу достигать совершенства и нетления (IV, 38.1–3). Человек не мог сделаться бессмертным прежде, чем он сделался праведным (IV, 39.1–2; 38.4). Непослушание приносит смерть (V, 23.1), в то время как послушание дает бессмертие (IV, 38.3[; 15.2]). Поэтому добрые бессмертны, а злые сами лишают себя бессмертия (IV, 39). В Адаме, преступившем заповедь, все человеческое явилось непослушным, и в нем оно подпало греху и смерти (III, 23. [1-]3; V, [1.3;] 12.3).

История спасения человечества. Милосердую о человеке, Бог изгнал его из рая, чтобы он не оставался навсегда грешником и чтобы грех его не был бессмертен и зло – бесконечно и неисцелимо. Он задержал грех, полагая смерть и прекращая грех и делая ему конец через разрушение плоти, которая должна быть в земле, чтобы человек, некогда переставая жить для греха и умирая ему, начал жить для Бога (III, 23.6). Бог от начала подготавливал спасение человека и

последовательно и преемственно дал ему четыре завета: от Адама до Ноя, от Ноя до Моисея, законодательство при Моисее и завет Господа, обновляющий человека и как бы на крыльях возносящий и поднимающий людей в Царство Небесное (III, 11.8; cf. IV, 9.3). Хотя первые два завета содержали только естественные заповеди, но исполнявшие их были оправданы (IV, 13.1; cf. 15.1; 16.3). Третий был законом рабства, но рабства Богу, и вел ко Христу (IV, 15; 12.5). Евангелие есть закон любви и свободы (IV, 12.2, 5; 13.2). Последний завет относится к предыдущему, как дело к пустым речам, праведное настроение к внешней деятельности (IV, 28.2; 13.1–3), как исполнение к пророчеству, жатва к посеву (IV, 34.1; 11.3–4; 16.1; 25.3). Если Ветхий Завет предназначен был для одного народа, то Новый – для всего человечества (IV, 9.2). В Новом Завете увеличились требования относительно образа жизни, увеличились наказания тем, которые не веруют слову Божию, но вместе с тем увеличилась благодать и радость (IV, 11.3; 28.3).

Христология св. Иринея. Новый Завет дан Иисусом Христом. Он есть Искупитель, как св. Ириней настойчиво повторяет, не отличен от творческого Слова: Иисус Христос есть воплотившееся Слово (III, 16.6; cf. 9.3; 16.7–9). «Бывшее в начале у Бога, Слово, Которым все создано, Которое также всегда присуще было роду человеческому, в последние времена, согласно с временем, предопределенным Отцом, соединилось со Своим созданием и сделалось человеком, могущим страдать» (III, 18.1). «Единородное Слово Божие, всегда присущее человечеству, соединилось со Своим созданием по воле Отца и сделалось плотью, и есть именно Иисус Христос Господь наш, Который и пострадал за нас, и воскрес ради нас, и опять имеет прийти во славе Отца, чтобы воскресить всякую плоть и явить [спасение и показать] ⁶³³ правило суда праведного всем, сотворенным Им... Невидимый сделался видимым, необъемлемый сделался объемлемым, чуждый страдания – страждущим» (III, 16.6). Св. Ириней, как видно, особенное ударение полагает на том, что Логос, или Сын Божий, действительно соделался человеком. Но решительнее всего св. Ириней восстает против гностического разделения

Слова и человека Иисуса, – ложно утверждают еретики, что Иисус, родившийся от Марии, иной, чем Христос, Который сошел свыше: «Мы не должны думать, что один был Иисус, а другой Христос, но должны признавать одного и того же» (III, 16.2). И при крещении не Христос сходил на Иисуса, – и не иной есть Христос, а другой Иисус, но Слово Божие, Спаситель всех, Владыка неба и земли, Который есть Иисус, принявший плоть и помазанный от Отца Духом, стал Иисусом Христом (III, 9.3; cf. 11.3, 7; 12.7; 16.8; 17.4). Воплощение Сына Божия было действительным: плоть и кровь Его были реальными (III, 18.6–7; 22.1–2); по плоти Он был наш брат, нашего рода, образован из той же материи, как и мы (V, 14.3; 13.3; III, 22.2). Рождение Слова, вечного Сына Божия, от Марии было девственным (III, 22.1,4). Вочеловечение Его простирается не только на тело, но и на душу (III, [22.1]; IV, 6.7; Demonstr. 32 sq.; 36; 37; 40; 53; 92). Вочеловечившись, Христос прошел все человеческое бытие со всеми его возрастами и подверг Себя также и страданиям, чтобы по всему явиться совершенным Учителем (II, 22.4; III, 18.7; 17.4; 18.1, 6; 19.2; 22.2; V, 21.2).

Св. Иринеи не объясняет, как совершилось единение Слова и человечества. Он обозначает его как *commixtio* [смешение], *communio Dei et hominis* [общение Бога и человека] (IV, 20.4), *ἑνωσις τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ* [соединение Слова Божия со Своим созданием] (IV, 33.11; cf. III, 16.6; 19.1).

Но он ясно утверждает и единство Лица, и двойство природы: «Он есть Слово Божие, Он – Единородный от Отца, Христос Иисус Господь наш» (III, 16.9; cf. 19.2–3). «Само Слово [Божие] ⁶³⁴ воплотившееся было повешено на древе» (V, 18.1; cf. III, 9.3). С другой стороны, св. Иринеи говорит, что

Спаситель был истинно Бог и истинно человек, чтобы быть Посредником между небом и землей, чтобы победить демона и победить законно (III, 18.7). Он был человеком, чтобы быть искушаемым, Он был Словом, чтобы быть прославленным (III, 19.2–3; cf. 16.3).

Учение св. Иринея об искуплении. Цель воплощения Сына Божия св. Иринеи определяет таким образом: «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий – Сыном

человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим; ибо мы никак не могли бы получить нетление и бессмертие, если бы не были соединены с нетлением и бессмертием[. Но как мы могли бы соединиться с нетлением и бессмертием] ⁶³⁵, если бы наперед нетление и бессмертие не сделалось тем, что и мы, чтобы тленное поглощено было нетлением и смертное – бессмертием, дабы мы получили усыновление?» (III, 19.1). Сущность совершенного Христом искупления св. Ириной обозначает часто повторяющимся у него понятием *ἀνακφαλοάωσις* – «возглавление», основная мысль которого заключается в том, что Христос, как второй Адам, возглавил все человечество, повторив в истории Своей жизни все подробности жизни Адама, обычное течение жизни каждого из его потомков и историю человечества во всей ее совокупности. Он в Себе Самом объединяет все человечество, со включением и первого Адама, Своим Духом проникает и освящает его, Своей жизнью животворит, и через это разрешает древнее непослушание и упраздняет смерть (Demonstr. 37; 38). Положительная сторона *ἀνακφαλοάωσις* – сообщение новой жизни, отрицательная – разрушение древней. Но это «возглавление» возможно только потому, что Сын Божий принял природу первого Адама и сделался органической частью человечества. Когда новый Адам вошел в древнее человечество, Он, как новый родоначальник, сделался началом поколения живых, как первый Адам был родоначальником смертных. Таким образом, воплотившийся Сын Божий сделался новым главой человечества и восстановил все, что было потеряно в Адаме (III, 18.1; 21.10; V, 23.2). В воплощении человечество получает общение в бессмертии и нетлении Слова (III, 19.1; 18.7). Господь умилоствует за нас Отца, против Которого мы согрешили, и Своим послушанием покрывает наше непослушание и дарует нам общение с нашим Творцом (V, 17.1). Могущественное Слово и человек истинный искупил нас Кровью Своей, Самого Себя дал в искупление за подвергшихся плену. Господь дал Свою душу за наши души и Свою плоть за плоти наши, и излил Духа Отца для воссоединения и общения Бога с человеком. Так и правда не

была нарушена, и древнее создание Божие не погибло (V, 1.1; 2.1). Его смерть была искупительной жертвой за нас (IV, 5.4).

Плоды искупления – победа над диаволом, примирение наше с Богом, восстановление в нас образа Божия, Божественное усыновление, бессмертие и нетленная жизнь, полученная во Христе и через Него (III, 18.7; 23.1, 7; 24.1; IV, 14.1; V, 1.1; 12.6; 14.1; 16.2–3). Средство участвовать в этих плодах – вера в Иисуса Христа; этой верой спаслись патриархи и праведники Ветхого Завета (IV, 2.7; 5.4; 7.2; 13.1); – но вера, соединяемая с исполнением заповедей: «Веровать в Него – значит исполнять Его волю» (IV, 6.5; cf. 13.1; V, 10.1–2).

Христос излил на людей Духа Отца, чтобы установить общение между ними и Богом (V, 11). Но Дух пребывает в Церкви, как сосуде Духа. Таким образом, только Церковь проникает, оживляет и освящает своих членов Св. Духом (III, 24.1), и это она совершает через учение и благодатные средства. Дух Святой, обитая в роде человеческом, почивая на людях и живя в создании Божиим, делает в них волю Отца и обновляет их от ветхости в обновление Христово (III, 171). Через это сущность человека не изменяется, но когда Дух Божий вселяется в него, человек усвершенствуется до богоподобия. Человек, верой привившийся и принявший Духа Святого, не теряет сущности плоти, но изменяет качество плодов дел и получает другое название, означающее его перемену на лучшее, и уже есть и называется не плоть и кровь, а человек духовный (V, 102). Таким образом, посредством Духа восстанавливается прежняя природа, которая сотворена по образу и подобию Божию (V, 10.1); своего заключения этот процесс достигнет в воскресении и прославлении (V, 8.1). Следовательно, в новом состоянии жизни человека Дух является внутренне определяющим началом, и человек под Его животворным воздействием делается тем, чем он должен быть и чем он не был.

Учение о Евхаристии. В противоположность заблуждениям гностиков, св. Ириней развивает учение о таинстве Евхаристии. В то время как гностики отрицали действительность человеческого тела Иисуса Христа, они согласны были с

Церковью в вере относительно реального присутствия Его в Евхаристии и жертвенного характера этого таинства. Св. Иринея и указывает им на это противоречие. Он требует у гностиков объяснения, как, согласно со своим учением, они могут говорить, что тот хлеб, над которым совершено благодарение, есть Тело их Господа и чаша есть Кровь Его, когда, по их воззрениям, хлеб и вино созданы димиургом. Далее, как они говорят, что подвергается тлению и не участвует в жизни плоть, которая питается от тела и крови Господа? «Как хлеб от земли, после призвания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей, из земного и небесного, так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения» (IV, 18.5; cf. 18.4). Поэтому безрассудны те, которые презирают устройство Божие и отрицают спасение плоти и отвергают ее возрождение, говоря, что она не участвует в нетлении. Но если не спасется она, то значит и Господь не искупил нас Своей Кровью, и чаша Евхаристии не есть общение Крови Его, и хлеб, нами преломляемый, не есть общение Тела Его (V, 2.2). Таким образом, ясно, что св. Иринея учит об истинном Теле и истинной Крови Господа в таинстве Евхаристии. Но Евхаристия не только таинство: она есть жертва. Когда Господь произнес слова: «сие есть Тело Мое», «сия есть Кровь Моя», Он «научил новому приношению Нового Завета, которое Церковь, приняв от апостолов, во всем мире приносит Богу» (IV, 17.5). «Приношение Церкви, которое Господь научил приносить во всем мире, почитается у Бога чистой жертвой и угодной Ему» (IV, 18.1; cf. 18.4).

Эсхатология св. Иринея. Сущность эсхатологического учения св. Иринея кратко выражена в заключительных словах его великого противогностического произведения: «Первороденное Слово нисходит в тварь, т. е. в создание, и объемлется им, и, с другой стороны, тварь принимает Слово и восходит к Нему, поднимаясь выше ангелов, и делается по образу и подобию Божию» (V, 36.3). Св. Иринея сильно восстает против тех, которые думают, что души праведных непосредственно после смерти восходят в пренебесное место.

Он верует, что как Иисус Христос сходил в преисподнюю перед воскресением, так и души христиан пойдут в неведомое место, назначенное им от Бога, и там пробудут до воскресения в ожидании его, потом же, восприняв тела, пойдут пред Лице Божие (V, 31.2). Это время, предшествующее явлению антихриста, продолжится шесть тысяч лет (V, 28.3). Св. Иринея особенно настойчиво раскрывает учение о воскресении плоти. Он доказывает его воскресением Самого Иисуса Христа (V, 31.2), обитанием в нас Св. Духа (V, 13.4), сущностью таинства Евхаристии (V, 2.3; IV, 18.5). По истечении шести тысяч лет последует воскресение праведных, которые будут царствовать с Господом тысячу лет (V, 32–35). В это время тварь, обновленная и освобожденная, будет плодоносить множество всякой пищи от росы небесной и от тука земного (V, 33.3). Св. Иринея рисует яркую картину блаженства праведных, ссылаясь на Папия и пресвитеров, видевших Иоанна, ученика Господня, и подкрепляя свои доказательства пророчеством Исаии (11: 6–9): «И будет пастись волк вместе с агнцем...» После тысячелетнего царства наступит конец: последует общее воскресение, и каждый явится в своем теле (И, 33.5; 34.1); затем – суд (V, 32.1). Создано будет новое небо и новая земля (V, 36.1). Наказание грешников будет вечным (ГУ, 28.2; 40.1–2; V, 28.1), вечным будет и воздаяние праведным (IV, 28.2; V, 36.1), которое будет состоять в лицезрении Бога и обладании Им ([V,] 31.2; 36.1). Согласно свидетельству пресвитеров, и в этом состоянии совершенства будут различные степени блаженства: «Есть различие между обитанием тех, которые принесли плод во сто крат, и тех, которые в шестьдесят, и тех, которые в тридцать крат: одни из них будут взяты на небо, другие будут жить в раю, третьи – обитать в (обновленном) граде». Посредством этих ступеней они через Духа восходят к Сыну, а через Сына – к Отцу. Смерть истребится, и Сын, которому Отец все покорил, Сам покорится Отцу, да будет Бог все во всем (V, 36.2).

Представленное возможно сжатое изложение существенных положений богословского учения св. Иринея показывает, что как богослов св. Иринея превосходит всех предшествовавших ему писателей послеапостольского времени в яркости и

отчетливости мыслей и в ясности изложения. Ему дано было овладеть сокровищем христианского знания в его чистом виде и постигнуть его в живой связи как «тело истины». Он первый представил цельное воззрение на отношение между Богом и миром, раскрытое из собственных принципов христианской веры, и установил основные начала церковного богословия, которые в существенном остаются неизменными на все последующие времена. Изложенное в его произведениях учение и сообщаемые здесь сведения получают особенно важное значение ввиду чрезвычайно характерных и исключительных особенностей его личных отношений и обстоятельств его жизни: он – последний ученик непосредственных учеников Господа; в Малой Азии через св. Поликарпа и других пресвитеров, учеников апостолов, он слышит живой апостольский голос и воспринимает дух апостольского учения; как пресвитер и епископ на противоположном конце христианского мира – в Лионе – он связывает Восток и Запад; он вступает в личное и письменное общение со многими Церквами и, в особенности с римской Церковью; от начала до конца своего общественного служения он. принимает самое деятельное участие в жизни вселенской Церкви. Трудно представить более благоприятные условия для того, чтобы узнать истину относительно веры Церкви, и потому св. Ириней является классическим свидетелем о церковном учении, церковном Предании и церковной организации не только в малоазийских и галльских Церквах, но и во всех Церквах тогдашнего христианского мира, и не только для своего времени, но и для всего предшествующего периода до самых апостолов; а в этом свидетельстве, по современному нам научному положению вопроса, самым существенным является то, что вселенская Церковь и в конце II в. осталась принципиально апостольской Церковью, сохранила в неповрежденности апостольское Предание, была носителем апостольского учения и изъясняла его с апостольским авторитетом.

Третий период. Возникновение богословской науки

Общий взгляд на условия происхождения церковной литературы этого периода

II век с его особенностями в положении христианской Церкви отразился в древнецерковной литературе энергичной борьбой с внешними и внутренними врагами. В это время язычество обнаруживает уже ясное сознание непримиримой противоположности новой религии ко всему религиозно-политическому строю греко-римской империи. С другой стороны, еще более опасный враг проникает и в самую Церковь: великий процесс эллинизации религий, начавшийся с Александра Македонского, со всей силой направляется и на христианскую Церковь, чтобы и христианскую религию в различных сочетаниях ее основных истин с излюбленными положениями современных религиозных и философских систем сделать элементом всеобщего синкретизма религий. В борьбе с этими врагами возникла апологетическая и антиеретическая церковная литература, которая уже по вниманию к опровергаемому противнику должна была войти в рассмотрение широких проблем греческого мировоззрения и не пренебрегать средствами и результатами античной науки. Таким образом, противопоставив враждебным усилиям твердую преграду в древнехристианском апостольском Предании, церковные деятели в то же время постепенно углубляли свое христианское миросозерцание, расширяли горизонт. К концу II в. положение Церкви значительно усложняется. Правда, из предшествующей борьбы она вышла внутренне сплоченной, и вера продолжала делать свои завоевания в языческих областях; но и античный мир, со своей стороны, начал собирать все свои силы. Союз религии и философии, как он проявился в том примечательном движении, на почве которого в скором времени развился неоплатонизм, создавал новые условия: духовной силе христианства противопоставлялась духовная же сила; и если христианство хотело прочно укрепиться в этих новых обстоятельствах, то оно должно было твердой рукой взять оружие науки и щит философии. На место популярной

философии апологетов должны были выступить научные системы, ученые исследования о сущности религии.

Но не только эти внешние отношения требовали от Церкви новых приемов в раскрытии и утверждении преданной от апостолов веры, – к тому же еще более решительно побуждало ее внутреннее развитие. Совершенно естественно, что соприкосновение с эллинской культурой и гностическими системами, а также вступление в Церковь образованных язычников, которые стремились дать себе отчет в своих новых верованиях, служили достаточным побуждением для возникновения и положительных проблем. В церковных кругах постепенно развивалась потребность уразуметь и научно разработать содержание церковного учения, твердо установить его экзегетическим путем и философски обосновать, чтобы таким образом удовлетворить естественному стремлению человеческого духа к исследованию богооткровенной истины, более глубокому проникновению в нее и пониманию как цельного мировоззрения; отсюда дальнейшая потребность постигнуть внутреннюю связь отдельных пунктов церковного учения, сравнить с теми знаниями и представлениями, к которым естественная мысль культурных людей приведена была без помощи Откровения, установить связь с ними и, по возможности, примирить. В этом отношении иногда доходили до крайности; и не без основания можно утверждать, что св. Ириней имел в виду не только еретический гносис, но вместе с тем и одновременно возникшее и родственное ему направление внутри Церкви. Как многосторонни были внутреннецерковные интересы того времени, об этом может свидетельствовать перечень, к сожалению, несохранившихся произведений Мелитона Сардийского и целый ряд научных произведений, которые тогда написаны были церковными мужами (Euseb., Hist. eccl. IV, 26.2; V, 27). Таким образом, уже во II в. не только сделаны были опыты применения в богословской науке понятий и форм современной философии и культуры в целях апологетико-полемиических, указаны источники и критерии богословского учения в Священном Писании и в правиле веры, в апостольском Предании, носительницей и хранительницей

которого является апостольская Церковь; но вместе с тем все более и более обнаруживаются следы научно-богословского движения в разных местах христианского мира. Школы, подобные той, какую св. Иустин имел в Риме и какие, можно думать, имели и другие апологеты (например, Татиан), были в то время уже обычным явлением. Они основывались наподобие философских школ. Об организации и о методах преподавания в этих школах сведений не сохранилось. Но св. Иустин, несомненно, и в школе был тем же философом, что и в своей литературной деятельности. К такой постановке христианских школ существовало сильное побуждение в гностических школах валентиниан, карпократиан, Вардесана. В различных местах мы наталкиваемся на целые кружки лиц, проникнутых научными интересами. В Малой Азии алоги обнаруживают стремление к критическому исследованию Священного Писания; также и деятельность Мелитона Сардийского и Феофила Антиохийского едва ли осталась без влияния в областях, где они проходили свое церковное служение. Епископ Иерусалимский Александр полагает основание богословской библиотеке в Иерусалиме; сохранившиеся фрагменты его посланий показывают, что вместе с языком он усвоил и научный дух времени. Рядом с ним стоит Феоктист Кесарийский (в Палестине) как поборник самостоятельной богословской науки. Фирмилиан Кесарийский (в Каппадокии) был почитателем Оригена. Это был кружок церковных мужей, которые с ревностью отдавались научным стремлениям. В Риме в начале III в. существовала научная школа, состоявшая преимущественно из лиц, пришедших сюда с Востока, в которой разрабатывался формальный экзегезис, текстуальная критика, грамматика, логика, математика и эмпирические науки; здесь ревностно изучались Аристотель, Феофраст, Евклид и Гален. Произведения Тертуллиана показывают, что даже между христианами Карфагена не было недостатка в таких лицах, которые желали дать научным стремлениям права в Церкви.

Так постепенно работа богословской мысли внутри Церкви и по внутренним церковным вопросам создавала церковную богословскую науку, которая обнимала все более конкретные

проблемы и развивалась на основе Священного Писания и Предания при пособии современного научного аппарата: возникала комбинация интересов того богословского направления, представителем которого был св. Ириней, и богословских приемов апологетов. Этим положены были достаточные основания для развития многостороннего и глубокого богословского движения – церковная богословская литература в тесной связи с прошлым, подготавливая почву для будущего, ставит перед собой новые задачи, не упуская из внимания и прежних, и пролагает для себя новые пути. Самое развитие богословской науки в различных местах принимает свой особый характер: в одних перевешивает момент приверженности к церковному Преданию, в других – научные цели, что зависит преимущественно от духовного направления церковной области, в которой развивали свою деятельность те или другие богословы.

Но было бы большой ошибкой утверждать, что необходимость научного исследования содержания христианского учения и построения его в цельную систему в это время была всеобщей или, по крайней мере, ясно сознавалась большинством верующих. Против этого говорит достаточно твердо устанавливаемый факт, что к концу II в. многие из верующих серьезно ставили под вопрос право всякого научного исследования, даже какой бы то ни было литературной деятельности. Отношение к философии издавна было у одних благоприятным, у других, как Татиан и Феофил, отрицательным и даже враждебным.

Церковь одержала победу над гностицизмом, но вместе с ним вызвала подозрение к себе и философия, которая была сделана ответственной за него как его мать; изгнать ее из Церкви, может быть, значило бы окончательно вырвать корни подобных опасных произрастаний на все последующие времена. Климент Александрийский дает живое изображение борьбы этих двух партий и настроений. «Многие, – говорит он, – боятся эллинской философии подобно тому, как дети боятся привидений, опасаясь, чтобы она не ввела их в заблуждение» (Strom. VI, [Ю.]80.5). «Некоторые воображают, что очень умно

делают, когда не хотят иметь дела ни с философией, ни с диалектикой, ни естественных наук не хотят изучать, а удовлетворяются только одной простой верой» (Strom. I, [9.]43.1). Некоторые из верных восклицают: «Какая польза знать причины того, как, например, движется солнце и другие светила, или изучать геометрические теоремы, или диалектические доказательства, или какую бы то ни было из прочих наук, ибо для исполнения обязанностей они не приносят никакой пользы; эллинская философия – продукт человеческого разума, не способна научить истине» (Strom. VI, [11.]93.1). «Небезызвестно мне и то, что болтают некоторые по невежеству боязливые, которые говорят, что должно заниматься самым необходимым и относящимся к вере, внешнее же и лишнее проходить мимо как напрасно утомляющее и задерживающее на том, что не имеет никакого отношения к цели; другие же думают, что философия проникла в жизнь на зло и на погибель людей через некоторого лукавого изобретателя» (Strom. I, [1.] 18.2–3). А в самом начале «Стромат» Климент защищает право писать, по крайней мере, для людей серьезных и восстает против тех, которые препятствуют проповеднику истины подавать помощь потомству, в то время как свободно распространяются сочинения с растлевающими мыслями (I, [1.] 1.1–2). Несомненно, здесь нужно видеть следы реакции, которую возбудил гностицизм в христианах, оставшихся верными Церкви. В последние 25 лет II в. гностицизм представлялся для всех самой серьезной опасностью, и причину зла очень многие видели в философии, в литературных произведениях. Считали, что ввиду таких результатов применения к христианскому учению приемов науки и философии лучше совсем не писать. Кто брался за перо, тот в глазах известной части христианского общества делался подозрительным. В этом ясно обнаружилось весьма враждебное отношение большинства христиан к современной культуре. Масса христиан не хотела ничего знать вне простой веры и очень неблагосклонно смотрела на тех, кто занимался философией. И такое настроение господствовало тогда между верующими даже в таком культурном центре, как Александрия, – об этом убедительно свидетельствует Климент

Александрийский. Что эта реакция вызвана была гностицизмом, это удостоверяет трактат Тертуллиана *De praescriptione haereticorum*. Цель этого сочинения – предохранить верующих от всякого соприкосновения с ересью; не следует даже спорить с еретиками. Он хочет, чтобы к ним приложено было *praescriptio*, или юридический отвод. Это будет наиболее надежное средство оградить верующих от губительного влияния ереси. Необходимо сохранять себя даже от чувства изумления перед системами гностицизма: удивляться гностицизму – значит внутренне приближаться к нему, подчиняться его влиянию. Тертуллиан превосходно поселяет в душах простых людей предубеждение, чтобы ни красноречие, ни авторитет наиболее выдающихся еретиков не могли поколебать их; в особенности он восстает против философии: от нее все зло, гностики – ученики философов. Но этого мало: Тертуллиан хотел бы поразить зло в самом корне. Истинный источник всякого заблуждения – дух любознательности; Евангелие исключает как ее, так и основывающееся на ней стремление к исследованию. Неразумно ссылаться на слова «ищите и обрящете», так как это требование имеет значение только для тех, которые еще не нашли Христа. Когда имеют веру, нет больше нужды искать. Христианин, продолжающий искать, доказывает этим, что он не имеет веры. Тертуллиан стремится внушить верующим, что они должны оставаться в пределах простой веры: правило веры – вот грань, которой нельзя преступить. Правило веры исключает всякие праздные вопросы, которые только еретики вымышляют. Не знать ничего, что противоречит правилу веры, это – высшая мудрость. Безумно утверждать, что апостолы не все знали или что они скрыли от нас что-нибудь из своей мудрости.

Таковы принципы, которые исповедовала другая часть христиан, и притом несравненно более значительная – масса верующих. Страх перед ересью породил исключительное предубеждение против философии. Не находили лучшего средства остановить развитие гностицизма, как закрыться от всякой культуры, подавить не только всякое развитие мысли, но даже искоренить самую любознательность. Ясно, что эти принципы были убийственны для научного богословия, для

всякой научной мысли. Если мы сопоставим оба указанные направления, то поймем, что возникновение и развитие богословской науки в рассматриваемый период встречало весьма значительные препятствия. Борьба этих двух направлений должна была решить вопрос о будущем Церкви: должна ли она обособиться от мира или сделаться носителем культурной миссии, которой предстояло завоевать мир. Что альтернатива решена была в последнем смысле, в этом историческая заслуга вышедшей из Александрии церковной богословской науки.

Совершенно естественно, что начало богословию как науке положено было в греческой Церкви: это было прямым следствием предшествующего духовного развития ее, которое почти на целое столетие было древнее развития латинской Церкви. Греческая философия уже греческим апологетам дала более или менее готовую и твердо установленную терминологию и значительный круг понятий и их сочетаний, распространенных среди образованных классов. Все, что основано было в прибрежных городах Малой Азии и Греции, что созрело на аттической почве, что пустило ростки в Александрии под влиянием ветхозаветного Откровения, – все это подготавливало формы для христианского учения. Греки, обладавшие необходимыми средствами, должны были, благодаря особенностям своего гения, чувствовать самым живым образом потребность взять на себя выполнение той задачи, которая стояла перед христианской литературой этого периода. Так как и средства были созданием греческого духа, так как, далее, греческая философия продолжала еще выполнять свою всемирноисторическую миссию и значение ее стояло твердо, то само собой понятно, что и богословская литература должна была получить печать греческого гения, греческого образа мысли и окраску греческих национальных особенностей. Понятно также, что церковная наука должна была возникнуть там, где процветала светская наука. Александрия была центром языческой современной культуры, здесь же, конечно, прежде всего должно было чувствоваться постепенное нарастание внутренне-церковных и научных интересов и

потребностей; поэтому Александрия была естественным местом рождения и христианского богословия. Развитие и утверждение его составляет великую и бессмертную заслугу великих александрийцев Климента и Оригена. Оригену принадлежит и первый опыт систематического изложения богословия как науки – *Περὶ ἀρχῶν*, если даже этот опыт нельзя считать совершенно удавшимся ни в формальном, ни в материальном отношении. Но этими условиями происхождения определялся и внутренний характер этой первой стадии церковного богословия: почти исключительной областью его была умозрительная сторона христианского учения, зависимость его от греческой философии преимущественно сводилась к влиянию на него платоновской философии.

Заслуга александрийцев в развитии церковного богословия сделается еще очевиднее, если мы обратим внимание на то, что собственная Греция не дала за это время ни одного богослова; Малая Азия противопоставила им только антимонтаниста Аполлинария и Фирмилиана Кесарийского (в Каппадокии); Сирия и Палестина дали нескольких писателей – Серапиона Антиохийского, Юлия Африкана и Александра Иерусалимского, которые ни в каком случае не могут быть поставлены рядом с александрийцами. Единственного выдающегося писателя мы находим в Риме в лице Ипполита, который и пишет, и мыслит по-гречески. По многосторонности своей литературной деятельности он даже превосходит Оригена; но Ипполит не делал опыта систематического изложения богословия и не может спорить с Оригеном в отношении влияния на последующие поколения. Начало систематическому изложению богословия в Риме положил Новатиан в своем сочинении *De Trinitate*; но в нем преобладает полемическая точка зрения против монархианства и савеллианства.

Латинская церковная литература значительно запоздала в своем развитии по сравнению с греческой. Правда, уже в предшествующем периоде мы встречались с одним апологетом, написавшим свое сочинение на латинском языке – Минуцием Феликсом («Октавий»); однако он не излагает специфического

содержания христианства, не обладает никакой богословской терминологией и всецело примыкает к классическим образцам. На латинском Западе необходимо было создавать и богословский язык, и литературные формы. Только Тертуллиан своими смелыми изменениями и дополнениями в античном лексиконе проложил путь латинскому богословию, создав для него язык и соответственные потребностям литературные формы. Киприан продолжал созидать на этом основании, но вместе с тем он, по своему умеренному и рассудительному характеру, смягчил шероховатости своего резкого и неукротимого учителя и возвел латинскую христианскую литературу уже в самый период ее возникновения на высокую степень литературного совершенства.

Но при самом своем происхождении латинская церковная литература принимает особое направление, отличное от направления греческой литературы, и пролагает свои собственные пути: в ней господствуют практически-церковные интересы. Это ясно обнаруживается при сравнительном взгляде на список произведений Тертуллиана, Киприана, Новатиана, с одной стороны, и Климента, а особенно Оригена – с другой. Таким образом, в самом начале восточная и западная церковная литературы проявляют весьма характерное различие, чтобы не сказать – противоположность, которая коренится не в индивидуальности отдельных авторов, а в национальных свойствах эллина и римлянина. Эллины – идеалисты, римляне – реалисты; одни питают пристрастие к умозрению и диалектике, другие ищут того, что ближайшим образом необходимо для жизни и полезно. Там научные интересы сосредоточиваются на умозрительно-богословских проблемах о едином Боге, о Сыне Божиим, о Творце и творении; здесь же приковывают к себе внимание практически-богословские вопросы о человеке и его обязанностях, о Церкви и ее организации, об отношении христианина к формам языческой жизни и т. п. Это различие, которое составляет характерную противоположность двух великих африканцев – Тертуллиана и Киприана, по сравнению с Климентом и Оригеном, проходит через всю историю развития восточной и

западной литературы. В то время как Тертуллиан в своих апологетических, антиеретических и догматических произведениях близко соприкасается с греческим богословием и служит посредником для передачи латинскому Западу результатов греческого умозрения, произведения Киприана служат исключительно практически-религиозным и церковным интересам латинского Запада.

В этот период наблюдается также широкое развитие отдельных ветвей богословской литературы. Ориген не только положил начало систематическому богословию, но основал также и библейскую науку в ее главнейших разветвлениях своими текстуально-критическими, герменевтическими и экзегетическими работами. Рядом с ним выделяется Ипполит как плодовитый экзегет. К сожалению, из множества их экзегетических произведений сохранилось очень мало. Юлий Африкан в своем кратком письме к Оригену показал себя остроумным библейским критиком. Апологетическая литература в произведениях Климента («Протрептик»), Оригена («Против Цельса») и Тертуллиана (Apologeticum, Ad nationes, Ad Scapulam) достигла своего высшего развития в доникейскую эпоху, при этом у каждого из них – в особом понимании и приложении. Гностицизм для церковного развития теперь сделался безвредным, но он продолжал иметь значение как богословско-научный принцип; почему антиеретическая или полемическая литература продолжала борьбу против учеников гностиков, равно как и против новых догматических заблуждений, которые вызвало монархианство. Ориген, Ипполит, Тертуллиан посвятили этой борьбе целый ряд произведений, из которых, впрочем, большая часть потеряна. Практически-церковные и нравственно-аскетические вопросы особенно занимали Тертуллиана в связи с его отношением к монтанизму. Борьба из-за вопроса о покаянной дисциплине в Карфагене и Риме, с лежащими в основе ее противоположностями в понимании Церкви и ее задачи, всецело направила литературную деятельность св. Киприана на разрешение вопросов религиозно-практической жизни. То же должно сказать и о Новатиане. Климент Александрийский даже

там, где его литературная деятельность касается теоретических проблем, преследует практические цели и разработке религиозно-практических вопросов посвящает несколько отдельных трактатов (например, *Quis dives salvetur*). Даже Ориген писал сочинения назидательного характера (*Exhortatio ad martyrium*, *De oratione*); и в своих экзегетических трудах он отчасти преследовал цели религиозного назидания, когда придавал им гомилетическую форму, благодаря чему он является первым плодотворным представителем проповеднической литературы. Гомилетическую форму имели и некоторые экзегетические произведения Ипполита Римского. Если ко всему этому присоединить некоторые церковно-канонические труды Ипполита, канонические послания римских епископов и акты различных провинциальных соборов, то ясно будет, что уже в период возникновения богословской науки практически-богословская литература завоевала себе выдающееся положение. К этому же времени относятся некоторые мученические акты (*Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, *Martyrium Pionii*, *Acta proconsularia S. Cypriani*), церковно-исторический труд Юлия Африкана, церковные гимны.

Таким образом, церковная литература этого периода отличается как весьма значительным количеством произведений и разнообразием содержания их, так и чрезвычайно важными внутренними достоинствами.

Этот третий период церковной литературы заканчивается на Востоке смертью Оригена (ум. 254) и на Западе смертью Киприана (ум. 258), т. е. около 260 г., когда в ее развитии наступили такие перемены, которые дают право полагать в это время начало четвертого периода в истории церковной письменности доникейской эпохи.

К концу II в. и почти в течение всего III в. выдающимся местом развития и рассадником богословской науки была александрийская катехизическая школа. Трудно представить в высшей степени важное историческое значение той работы, которая совершалась в александрийском διδασκαλεῖον: вся организация богословского школьного обучения в древности восходит к александрийскому образцу; школы в Кесарии, Антиохии, Эдессе, Низибии – дочери александрийской школы, и слава имени последних в достаточной степени свидетельствует о том, какое значение имела организация научных работ в александрийском училище для непрерывного сохранения и утверждения научных традиций. Чем была платоновская Академия для философии, тем же была высшая школа в Александрии для христианской науки. Неудивительно поэтому, что, ввиду такого исключительного значения александрийской школы, для возникновения и древнейшего развития богословской науки исследованиям о ней и ее древнейших представителях посвящено много научных трудов; но несмотря на это, до сих пор не удалось пролить ясный свет на вопрос о ее происхождении и начальной истории.

Александрия почти с самого начала своего существования и в течение нескольких веков была центром интеллектуальной жизни мира. Отсюда именно исходили замечательные культурные усилия распространить школы во всех городах эллинистического мира, здесь дан был толчок к появлению несчетных масс риториков и философов. В Александрии современные средства образования соединялись в такой полноте, как нигде более. Музей (μουσεῖον), учрежденный при Птолемеи I Лаге, и соединенная с ним знаменитая Александрийская библиотека заключали в себе наилучшие условия для развития науки, представляя ученым в своих громадных помещениях удобные жилища и свободное от обыденных забот положение. Под римским владычеством Музей мало-помалу делается учебным учреждением: здесь

велось преподавание по всем отраслям современного научного знания. Сюда стремились как к источнику учености жаждущие знаний юноши из всех частей мира и слушали уроки по грамматике, риторике, поэзии, астрономии, музыке, медицине, философии и другим наукам. Здесь были представлены все философские системы: преподавалось учение Платона, Аристотеля, Зенона, Эпикура; в христианское время господствовал эклектизм и неоплатоническая философия. Таким образом, Музей, библиотека, собрание ученых, писателей, представителей философских школ, риториков создавали среду, в которой образование и философия пользовались большим уважением. Кроме того, здесь же вошли в ближайшее соприкосновение друг с другом иудейство и греческая культура; иудейство усвоило себе греческие формы и греческие идеи, а греческая философия, поэзия и история в священных книгах Ветхого Завета нашли для себя новый материал. Эта обстановка, естественно, должна была оказать заметное влияние на характер усвоения и понимание христианства и на те формы, в которые должно было облечься здесь его учение.

Чувствительный пробел в наших сведениях относительно древнейшей истории Церкви составляет почти полное отсутствие данных о начале христианства в Александрии до времени около 180 г. Только в это время александрийская церковь действительно вступает в ясный свет истории как знаменитая уже церковь, с прочной, вполне сложившейся церковной организацией и с высшей школой, которая, в свою очередь, служит увеличению ее влияния и ее славы. И об этой школе первые достоверные известия относятся только к концу II в. Евсевий сообщает, что в начале царствования Коммода весьма образованный муж, по имени Пантен, обучал верных александрийской Церкви, и присоединяет, что уже издавна в Александрии была школа Священного Писания (Hist. eccl. V, 10¹ : ἔξ ἀρχαίου εἶθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος). Но Евсевий ясно дает понять, что для этого сообщения он не имеет другого авторитета, кроме предания (παρελήφαμεν). Вот все, что известно нам из исторических

документов относительно учреждения, которое оказало столь глубокое влияние на развитие христианской мысли. Мы не знаем ни о том, при каких условиях оно возникло, ни о том, чем оно было в первый период своего существования, – по этим вопросам можно высказывать только предположения.

Евсевий связывает первое упоминание об александрийской школе с именем знаменитого и весьма уважаемого мужа Пантена; но мы не знаем даже, что представляла александрийская школа под его руководством. Не можем мы сказать с полной уверенностью и того, чем она была при Клименте. Но зато мы имеем определенные и самые надежные свидетельства о школе с самого начала деятельности в ней Оригена. Когда в 202 г. разразилось в Александрии гонение, школа была покинута. Никто больше не учил в ней; Климент должен был бежать. Некоторое время школа не существовала. Ее восстанавливает Ориген (Euseb., Hist. eccl. VI, 3; 6; 18). Дело началось с того, что к Оригену приходили некоторые из язычников, желая получить наставление в слове Божиим. Ориген, таким образом, занялся делом пропаганды. Его первыми учениками были люди, обращенные им в христианство. Многие из них были [вскоре] схвачены и отведены на казнь. Ориген поддерживал их мужество и увещал к мученичеству. Преподавание его тогда состояло исключительно в изъяснении Священного Писания. К его первым ученикам присоединяются христиане. Скоро его преподавание получает такую широкую известность и приносит такую пользу верным и Церкви, что епископ Димитрий возлагает на него в некотором смысле официально управление восстановленной им школой. Таким образом, александрийская школа является учреждением признанным и покровительствуемым александрийской Церковью. Когда молодой ученый долго отсутствовал из Александрии, то епископ Димитрий призывал его и поручал ему вновь приступить к исполнению своих обязанностей в школе. Но впоследствии программа школы расширилась. Ориген чувствовал потребность обратить внимание на те идеи, которые раскрывались в школах философов. Он сам изучает

философию и приглашает к тому же своих учеников; он объявляет, что знание литературы и философии греков необходимо и для христиан. Он так убежден в этом, что считает необходимым в самой школе дать полный круг современного научного знания. В это время в александрийской школе предметами обучения были: грамматика, геометрия, арифметика и другие *ἐγκύκλια πρὸς τοὺς μαθητάς* [«энциклические», общеобразовательные науки], наставление в распознавании философских школ и изъяснение философских произведений; все эти науки рассматривались как необходимое предуготовление к совершенному христианству, которое в школе называлось «божественной философией». Как видно, Ориген стремился создать христианское знание на широком и солидном основании. В последние годы своего пребывания в Александрии Ориген возвел христианскую школу на такую высоту, что она могла не без успеха бороться с внешними языческими школами. Она представляла собой серьезный опыт обратить лучшее достояние греческой культуры на служение новой христианской культуре. К Оригену идут мужчины и женщины, христиане и готовящиеся к принятию христианства, христианские еретики и языческие философы. Как Ориген, сам уже пользующийся известностью, слушает уроки Аммония Сакка, как Плотин вступает в живое общение с христианскими еретиками, так и возле Оригена вращаются христиане и эллины как на нейтральной почве, будто еще ясно не сознавая противоположности, враждебного несогласия обоих мировоззрений, не предчувствуя той жестокой борьбы, в которую они должны были скоро вступить из-за владычества над миром.

Весьма ценное дополнение к известиям Евсевия дает благодарственная речь Григория Чудотворца, которую он составил, вероятно, в 238 г., когда оставлял Кесарию и тамошнюю школу Оригена. Сквозь цветистый и искусственный язык ясно прорывается поток живого чувства, идеализма, истинного воодушевления, возбужденного как философией, так и ее великим пророком. Вероятно, в 233 г. молодой юрист Григорий приходит в Кесарию, случайно встречается здесь с

Оригеном и остается в его школе пять лет. День первой встречи с учителем он называет важнейшим днем своей жизни, рождением в новую жизнь, восходом истинного солнца. Увещание (πρότρεξις) к философии составляет предуготовление. Ориген показывает ему, что только те знают истинную жизнь, кто познали себя самих и истинное благо, которые возвысились над земными благами и над повседневной жизнью приобретений и наслаждений, что без философии не может быть истинного благоговения перед Богом. Так падает первая искра Божественного воодушевления в юношескую душу; любовь к священному слову и к его божественному пророку исполняет его; философия и ее великий учитель составляют теперь содержание его жизни. Подготовив таким образом юного ученика, Ориген приступил к научным занятиям логикой и диалектикой; затем следовало физическое изучение вселенной и ее законов, которое должно было заменить неразумное удивление разумным восхищением; с ним соединена была геометрия, а на этом твердом основании воздвигалась переводящая в высший мир астрономия. Но сущность и последнюю цель обучения составляла этика, которая имела своей задачей преобразование характера, а лучшей нормой – живой пример учителя и богословское наставление, начинающееся изучением философов (за исключением «безбожников», σθενοί, т. е. эпикурейцев) и поэтов и завершавшееся в изъяснении Священного Писания. Уже тот факт, что Григорий пять лет всецело занят был в этой школе, показывает, насколько изучение отдельных предметов было основательное.

Таким образом, в школе Оригена мы видим весь тот круг προπαιδευμάτων, который с александрийского времени рассматривался в качестве основы высшего образования и необходимой ступени к философскому образованию; но школьная система Оригена отличалась законченностью и стройной организацией ввиду ясно сознанной определенной цели.

Ориген сам говорит, что он только возобновил то, что сделано было его предшественниками, и следовал принятому

ими направлению в преподавании. На основании этого мы получаем возможность сделать заключение и о том, чем была александрийская школа до Оригена, по крайней мере, при Клименте. Несомненно, что и во время Климента александрийскому обществу было хорошо известно, что в его школе можно получить наставление в новой религии, – иначе могли ли бы обращаться к Оригену язычники, о которых говорит Евсевий [(Hist. eccl. VI, 18.2)], если бы они не знали, что ученик Климента продолжает традиции школы? Распространение новой религии велось школой до Оригена и, вероятно, еще при Пантене; при этом, можно думать, имелись в виду преимущественно образованные язычники, для которых несомненно предназначен был «Протрептик» Климента, и именно, главным образом, молодые люди, которые составляли обычный контингент слушателей и у философов. Но есть данные, которые доказывают, что и во время Пантена и Климента не ограничивались обращением язычников: школа посещалась и христианскими юношами. Ориген и его друг Александр, принадлежавшие к христианским семействам, были учениками Пантена и Климента. С этими юношами учителя школы занимались, без сомнения, изучением Священного Писания. Это было одним из наиболее важных занятий Климента: он не только в «Педагоге» и «Строматах» рассеял аллегорические толкования разных мест Писания, но и написал комментарий почти на всю Библию. Можно думать, что с более зрелыми учениками он занимался опровержением гностических мнений, когда к тому представлялся повод; косвенные указания на это можно находить в «Строматах». Так как с самого начала александрийские катехеты обращались к лучшим представителям культурного общества, то греческая культура и философия всегда должны были занимать в школе почетное место. Климент считал их необходимыми как в педагогических целях, так и для достижения высшей ступени уразумения христианства. Наконец, «Педагог» Климента указывает, что и основания и правила христианской нравственности также были важным предметом обучения в школе.

Таким образом, александрийскую школу, собственно говоря, нельзя назвать ни катехизической школой, ни богословской семинарией, ни философским институтом: хотя в ней были все элементы, представленные этими именами, однако было бы неправильно соединять ее исключительно с одним из них. Она была продуктом постепенного развития церковной жизни в тех особых условиях, какие представляла Александрия, и в каждый данный момент приспосабливалась к изменяющимся потребностям времени. Очевидно, предназначенная первоначально для наставления оглашаемых, она не могла долго оставаться на положении элементарной христианской школы и скоро сделалась знаменитой школой богословия, и, далее, ввиду исключительной обстановки и интеллектуальных наклонностей своих наиболее выдающихся учителей, неудивительно, что она сделалась и философской школой. Соприкосновение с великим центром современной учености всегда влияло на церковную жизнь, и в университетском городе, подобном Александрии, христианское общество как целое и катехизическая школа в частности неизбежно вынуждались идти этим путем. Цвет их юношества – студенты, подобные Амвросию и Ираклу, – слушали лекции греческих профессоров, в то время как некоторые из последних, подобно Цельсу и Порфирию, сами занимались критическим изучением Священного Писания. Эти взаимные отношения между Церковью и центром классической учености сообщали катехизическому наставлению в Александрии более систематический и школьный характер, чем это принято в других местах, и в половине II в. она обратилась в правильное учреждение.

Хотя обязанности катехета не были в собственном смысле церковным служением и не требовали специального посвящения, однако это не было просто занятие «философа», который читал публичные лекции (διδασκαλία). Несомненно, никто не мог отправлять этого служения без согласия епископа; катехизация должна была совершаться от имени Церкви и под наблюдением епископа.

Пантен

Александрийская школа выходит из исторического мрака только около 180–190 гг., когда во главе ее стал первый известный по имени руководитель ее Пантен. Личная история его малоизвестна, – о нем сохранилось только несколько отрывочных сведений. Памфил в «Апологии Оригена», по словам патр. Фотия (Biblioth. 118), называет Климента Александрийского слушателем и преемником Пантена, а самого Пантена – слушателем пресвитеров, которые видели апостолов. Климент Александрийский называет его (Strom. I, 1.11) сицилийской пчелой (*σικελική μέλιττα*), чем, по-видимому, указывает на Сицилию как на родину Пантена, хотя по происхождению он был еврей (ibidem). Климент Александрийский ставит его выше всех учителей, с которыми ему приходилось встречаться: «Собирая сладость с апостольского и пророческого луга, он напечатлевал в душах слушателей чистую и святую мудрость». Евсевий называет его «мужем, весьма знаменитым ученостью» [(Hist. eccl. V, 10.1)]. До обращения в христианство, по свидетельству историка, он был стоическим философом; он показал столь пламенную ревность к слову Божию, что принял на себя проповедание Евангелия Христова восточным народам и доходил даже до Индии (в Аравии или Эфиопии), нашел там Евангелие Матфея на еврейском языке, оставленное там апостолом Варфоломеем. В 80-х и 90-х гг. II в. он стоял во главе александрийской школы и оставался ее начальником до конца жизни (ум. ок. 200). Евсевий свидетельствует, что он «изъяснял сокровища божественных догматов устно и письменно» (Hist. eccl. V, 10 ⁴); он же говорит, что Климент Александрийский в своих *ὑποτυπώσεις* воспроизводит толкования и предания (*ἐκδοχάς κοί παραδόσεις*) своего учителя Пантена (Hist. eccl. VI, 13 ²). Но в настоящее время большинство исследователей держится того мнения, что Пантен не оставил письменных произведений (cf. Strom. I, 1.11–14) и что указания Евсевия относительно *συυγράμματα* Пантена и подобные известия

позднейшего времени (Максим Исповедник, Анастасий Синаит) основываются, весьма вероятно, на поспешных выводах из того обстоятельства, что Климент нередко приводил изречения Пантена ⁶³⁷. Иероним, приписывающий Пантену много комментариев на Священное Писание (De vir. ill. 36; Epist. 70, ad Magnum, cap. 4), без сомнения, развил только замечание Евсевия.

Гораздо более сведений сохранилось об ученике, сотруднике и преемнике Пантена – Клименте Александрийском.

Сведения о жизни Климента Александрийского

Тит Флавий Климент родился около половины II в. Основанием для этого хронологического определения служат не какие-нибудь положительные исторические свидетельства, а только выводы из последующих хронологических данных его жизни: скоро после 181 г. он упоминается в качестве ученика Пантена, около 189 г. является учителем катехизической школы, а между 192 и 202 гг. выступает в полноте своих сил. О месте рождения Климента уже в древности не имели точных сведений, и одни называли его александрийцем, другие – афинянином (Eriphan., Haer. XXXII, 6). Последнее предание заслуживает большего доверия, так как более согласуется с собственным сообщением Климента, что только достигнув Египта, следовательно, направляясь сюда из какой-то другой страны во время своих путешествий, он нашел успокоение в своих исканиях истины. Широкое знакомство с древнегреческой мифологией, народными суевериями и мистериями дает основание думать, что по своему происхождению он был язычник; это подтверждает Евсевий (Praeparatio Evangelica II, 2.64) и сам Климент (Paedag. I, 1.1; II, 8.62). Знание им тонких правил высшего языческого общества (cf. Paedag. II) показывает, что родители его принадлежали к высшему классу и обладали хорошими средствами, почему он имел возможность получить хорошее воспитание и образование: древние справедливо восхваляют доказываемую его творениями ученость и обширные познания во всех отраслях античной литературы. Он был наделен блестящими способностями и воодушевлен жаждой знания. Но непреодолимое влечение его к истине оставалось неудовлетворенным; блеск эллинской культуры, глубокие мысли и идеи Платона, Зенона и Филона не могли дать ему того, чего искал его мятущийся дух: он стремился к знанию, основанному на высшем авторитете, имеющему непререкаемую Божественную санкцию. Только в христианстве он нашел успокоение.

В первой книге своих «Стромат» он указывает на некоторых христианских учителей, которые помогли ему перейти от языческой тьмы к свету христианской истины. По установившемуся обычаю, он для завершения образования предпринял путешествия в разные страны Востока и Запада – в Нижнюю Италию, в Сирию, Палестину и, наконец, в Египет – и всюду искал общения с «блаженными и достославными мужами», которые истинное предание божественного учения приняли прямо от святых апостолов Петра и Иакова, Иоанна и Павла. К сожалению, Климент не называет имен этих достославных мужей, которым он обязан более глубоким наставлением в христианстве. Один из них был иониец, и с ним, следовательно, Климент встретился в Элладе; в Великой Греции, т. е. в Нижней Италии, он познакомился с двумя учителями – один был из Келесирии, а другой – из Египта; четвертого и пятого учителей он встретил на Востоке – в Сирии и Палестине, из которых первый был ассириец, а второй – палестинский еврей. Наконец, как кажется, около 180 г., Климент прибыл в Александрию и сделался учеником Пантена⁶³⁹; увлеченный его преподаванием, он надолго остался здесь: «Случайно встретив последнего, – говорит Климент, – который, впрочем, по достоинству был первый, поймав его, скрывавшегося в Египте, я успокоился» [(Strom. I, 1.11)].

Александрия дала Клименту новые богатые средства для образования. В особенности важно было знакомство с гностической и эллинистическо-иудейской литературой. Филон оказал сильное влияние на мирозерцание Климента. Но несомненно, что уроки Пантена и пресвитеров, «сохраняющих истинное предание блаженного учения» (Strom. I, 1 [1. 11.3]) предохранили молодого и образованного искателя истины от чрезмерных увлечений и заставили его постоянно прислушиваться к голосу церковного Предания.

Так закончился первый период жизни Климента и началась его деятельность в качестве христианского учителя. В Пантене Климент видел совершеннейший идеал христианского учителя и относился к нему с большим почтением и горячей любовью. Около 190 г. он сделался помощником и сотрудником Пантена в

должности учителя и получил возможность в первой высшей школе тогдашнего христианства использовать свое выдающееся философское образование, начитанность в греческой и христианской литературе и свое блестящее красноречие. Около 200 г. он становится во главе катехизической школы (Euseb., Hist. eccl. VI, 6). О деятельности его как учителя, в особенности о методах преподавания сведений не сохранилось; некоторый свет на общий ход его уроков и их характер могут проливать его произведения – «Протрептик», «Педагог» и «Строматы», если признать за несомненное, что они стоят в связи с его деятельностью в школе. Ориген и Александр Иерусалимский являются лучшим свидетельством успешности и плодотворности его учительства в Александрии. Климент был пресвитером александрийской Церкви, но неизвестно, когда он получил посвящение; во всяком случае, он уже был пресвитером, когда писал «Педагог» (I, 6.37 ⁶⁴⁰ ; cf. Hieron., Epist. 70, ad Magnum[, cap. 4]; De vir. ill. 38).

После двенадцатилетней непрерывной деятельности в александрийской школе Климент вынужден был преследованием Септимия Севера (в 202 или 203 г.) удалиться из Александрии. С этого времени исторические следы дальнейшей судьбы Климента остаются совершенно неясными. Точно неизвестно даже место, куда он ушел из Александрии; можно только предполагать, что он направился к своему ученику Александру, который сначала был епископом Кесарии Каппадокийской, а потом сделался епископом Иерусалимским. В 211 г. Александр, бывший тогда еще в Каппадокии, из темницы написал послание к Церкви антиохийской и переслал его через Климента; он называет Климента «блаженным пресвитером, мужем добродетельнейшим и испытанным», «который, придя и сюда (т. е. в Каппадокию) по распоряжению и усмотрению Господа, утвердил и умножил Его Церковь» (Euseb., Hist. eccl. VI, 11.5–6 [цит.: 11.6]). Таким образом, Климент около 211 г. был в Малой Азии у Александра и заботился об устройении осиротевшей Церкви своего ученика и друга. Письмо Александра предполагает довольно продолжительное пребывание Климента в Кесарии. Уже будучи епископом

Иерусалимским, Александр писал Оригену письмо, в котором говорит о Клименте как об уже скончавшемся: «Мы признаем своими отцами тех блаженных [предшественников] ⁶⁴¹, за которыми вскоре последуем сами, именно: Пантена, поистине блаженного и почтенного мужа, святого Климента, бывшего моим начальником и сделавшего мне много добра» (Euseb., Hist. eccl. VI, 14.8–9 [цит.: 14.9]). Точная дата этого послания не может быть установлена и определяется приблизительно около 216–217 гг. В таком случае Климент окончил земное поприще раньше 215–216 гг. и после своего бегства из Александрии больше уже не возвращался в нее.

Литературная деятельность Климента

В начале «Стромат» Климент в решительных выражениях защищает право писать, по крайней мере, для людей серьезных, и восстает против тех, которые препятствуют проповеднику истины подавать помощь потомству посредством своих сочинений (I, [1.J1.1–2]), и сам развил довольно широкую литературную деятельность. Но только часть того, что написано было Климентом, сохранилось до настоящего времени. Литературное наследие александрийского учителя показывает в нем многостороннего писателя: он был апологет и полемист, догматист и моралист, экзегет и гомилет.

Между произведениями Климента главное место занимают три его сочинения: «Протрептик», «Педагог» и «Строматы».

1) «Протрептик» (Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς «Ελληνας» – «Увещание к эллинам» ⁶⁴² (сохранилось в Cod. Parisinus 451, 914 г.), по форме и по содержанию принадлежит к апологетическим произведениям, однако превосходит рассмотренные нами как по композиции, так и по языку. Произведение состоит из 12 неббльных глав и, соответственно надписанию, ставит своей задачей указанием на неразумность идолослужения и возвышенность христианской истины убедить язычников к принятию христианской веры, а вместе с тем утвердить в вере и колеблющихся христиан. Основная мысль произведения такая: божественное слово превосходнее эллинской философии, поэзии и музыки и произвело истинную культуру, тогда как языческая религия неразумна и безнравственна. Эта мысль развивается по строго определенному и вполне выдержанному плану. Автор выходит из прекрасной греческой легенды об Амфионе, Арионе и Орфее, которые своими песнями строили города и укрощали диких зверей и дельфинов, и убеждает вместо этих мифических певцов языческих богов внимать новой песне, певцом и предметом которой является исшедшее от Сиона Слово – Христос; Он, как новый Арион, привлекает к себе все, оживляет и призывает к спасению (сар. 1). После этого вступления автор

переходит к критике язычества: оракулов, мистерий, богов, которые смертны и имеют человеческое происхождение, культа, жертв и изображений (сар. 2–4); дает разбор философских систем и учения поэтов, поскольку они стремятся разрешить вопрос о первопричине: их взгляды на Божество весьма различны, чем ясно доказывается их ложность (сар. 5–7). Отсюда естественный переход в пользу ⁶⁴³ писаний пророков, устами которых говорил Сам Бог, Его Святые уста и Св. Дух (сар. 8). Климент на основании Священного Писания изображает благодать и милосердие Божие как мотив к обращению (сар. 9), приводит свидетельства языческих писателей в пользу монотеизма и опровергает довод защитников язычества, что несправедливо не соблюдать верности религии и обычаям предков (сар. 10), прославляет Божественное Откровение в Логосе в его отдельных проявлениях, нравственное учение и спасительные установления, принесенные Христом, и заканчивает изображением богобоязненной жизни христиан, увещая слушать Христа, бегать от языческой жизни и жить в почитании Бога и общении с Ним (сар. 11–12).

2) «Педагог» (Παῖδαγωγός) ⁶⁴⁴ – в трех книгах (сохранился в том же Cod. Parisinus 451, а также в Cod. Mutinianus XI в., Cod. Mediceo-Laurentianus XI в. и др.), имеет нравственно-практическую задачу: в то время как «Протрептик» ставит перед собой теоретическую цель – научить неверующих, «Педагог» имеет в виду нравственное исправление уверовавшего язычника (το τέλος αὐτοῦ βελτίωσα ἡ τὴν ψυχὴν ἔστιν, οὐ διδάξαι [цель Его (Логоса-Педагога) – не обучить душу, а улучшить]: I, 1 ¹), воспитание его в христианской жизни и* представляет, таким образом, очерк христианского нравоучения, руководство в частной и общественной христианской жизни по идеалу Христа, истинного Воспитателя людей, чтобы помочь перейти из состояния простого верующего на вторую ступень – состояние «гностика». Первая книга (13 глав) представляет Логоса-Христа как конкретного и действительного Педагога человечества, Который, Сам будучи безгрешным, освящает все состояния и возрасты и через крещение делает способными к познанию

Божественного. В Ветхом Завете Он действовал посредством закона и страха, в Новом Завете – посредством слова и любви. Сомнение гностиков (маркионитов) в единстве Божественного принципа и поэтому в возможности единого Воспитания опровергается указанием на необходимость для здорового воспитания как гневающейся и наказывающей праведности, так и благодати: праведность и милосердие служат одной и той же педагогической цели – сделать нас детьми Божиими. Один и тот же Бог, один и тот же Воспитатель и карает, и спасает. Вторая книга ^(12 глав) дает отдельные предписания для христианской жизни – о воздержании в пище и питье, о постах и самоотречении, о поведении на пиршествах, в разговорах, об одежде, сне, предписания для холостых и состоящих в браке. Излишней роскоши в домашней обстановке, пище и одежде христианин должен избегать. Третья книга ^(12 глав) продолжает эти подробные предписания и представляет возвышенность и красоту жизненного идеала истинного христианина, в котором обитает Логос, в противоположность аффектированной красоте любителей нарядов и изнеженных. Последние подобны египетским храмам, которые извне украшены золотом и драгоценными камнями, картинами и изваяниями, а внутри наполнены животными, кошками и крокодилами. Порицая обнаруживающуюся в этом страсть к роскоши, изнеженность, жажду похвал и т. п., Климент рекомендует противоположные им добродетели. Следующие затем правила христианской жизни он подкрепляет многочисленными доказательствами из Священного Писания. Произведение оканчивается молитвой Христу как Божественному Педагогу, Питателю и Отцу.

В манускрипте Арелы к «Педагогу» присоединены два гимна ⁶⁴⁵ – гимн Христу Спасителю (ὕμνος τοῦ Σωτήρος Χριστοῦ) и гимн Педагогу (εἰς τὸν παιδαγωγόν); первый из них, надписанный τοῦ αἰγίου Κλήμεντος, может быть, принадлежит самому Клименту или, по крайней мере, им самим присоединен к своему произведению, а второй, не имеющий такого надписания, составлен неизвестным читателем «Педагога». Не исключена возможность, что автором последнего является сам

архиепископ Арефа, известный и другими поэтическими творениями ⁶⁴⁶.

3) «Строматы» (Στρώματος) ⁶⁴⁷ – «Ковры», «Пестрые узоры»; первоначальное заглавие произведения точнее определяет его содержание и характер: *Καὶ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν ὑνωστικῶν ὑπομνημάτων στρώματος*, т. е. «Ковры научных комментариев (записок) об истинной философии». Оно сохранилось только в Cod. Mediceo-Laurentianus XI в. (и одном списке с него) и не имеет начала. Свое название оно получило вследствие пестроты содержания, намеренно избранной автором для изложения своих рассуждений. Чтобы приобрести для христианства язычников и иудеев и не выдать тайн веры неверным, по мысли Климента необходимо христианскую истину перемешивать с языческой философией и предлагать под ее покровом, как зерно плода покрывается скорлупой (I, 1 ¹⁸). Для выяснения своего метода изложения Климент указывает и другие аналогии. «Различные цветы на лугу и деревья в саду, – говорит он (VI, 1 ²), – не располагаются в порядке, отдельно одни от других... Так и «Строматы» составляют наподобие луга, пестрого от покрывающих его цветов, из того, что сейчас приходит на ум, перемешиваясь одно с другим». «"Строматы", – говорится еще яснее в VII, 18 ¹¹¹, – можно сравнивать не с садом, разбитым по прекрасному плану, а с горой, густо поросшей и кипарисами, и платанами, и лавром, и плющом... и засаженной также и плодовыми деревьями таким образом, что плодовые и простые деревья нарочно перемешаны одни с другими, потому что сочинение это хочет остаться прикровенным, имея в виду тех, которые намерены срывать и похищать спелые плоды». Эти замечания относятся не только к каждой отдельной книге, но и ко всему труду во всей его целостности. Произведение отличается поражающим читателя отсутствием порядка в расположении мыслей: автор всегда готов уклониться от прямого предмета речи, пользуется каждым случаем перейти от одного вопроса к другому, совершенно отличному и далекому от первого, и ни одного вопроса не расследует до конца и не дает прямого решения его. «Строматы» часто снова впадают в

пропедевтический тон «Протрептика» и «Педагога», дают мыслям апологетический характер и углубляются в вопросы практической морали. В распределении материала по книгам также как будто не заметно последовательного движения мысли вперед, почему иногда утверждают, что и в конце седьмой книги автор в раскрытии намеченных предметов ушел не много дальше, чем был в начале произведения. Однако если в «Строматах» и трудно найти определенный план, то все-таки можно установить, более или менее точно, связь отдельных частей и одно течение мыслей, проникающее пеструю смесь идей.

Основную мысль произведения можно выразить так: христианство есть истинная, высшая философия, истинная мудрость, подлинный гносис, приводящий к соединению с Богом, и все произведение ставит своей задачей научное изложение христианской Откровенной истины ([cf.] Paedag. I, 1; Strom. VI, 1.1).

Произведение состоит из восьми книг, из которых последняя получена только в отрывках и набросках.

В *первой книге* речь идет преимущественно о значении философии и ее важности для христианской науки. Философия происходит из первоначального предания человеческого рода и не должна быть отвергаема, потому что она полезна для понимания и защиты христианского учения. Моисеев закон и греческая философия служат предуготовительными ступенями к христианству: «Философия была для эллинов таким же руководителем, каким был и закон для евреев, и приводила их, как детей, ко Христу» (I, 5 ²⁸). Всякое истинное знание опирается на веру в Божественное Откровение, которое одно приводит к истине и добродетели и обеспечивает примирение. Поэтому богословию принадлежит господство, а философия – служанка его. Христиане – Богом наученные философы.

Вторая книга настойчиво оттеняет величие христианской истины по сравнению со всеми приобретениями человеческого разума. Христианская наука веры приводит к совершенному знанию и к созерцанию Бога посредством покаяния, нравственного очищения и любви к Богу. Отношение

философии к христианству Климент определяет здесь таким образом: христианская философия основывается на вере в Божественное Откровение, пользуется ἐπιότημη как вспомогательным средством познания и завершается в гносисе, который познает все вещи в Боге, их Первооснове.

В третьей и четвертой книгах Климент оправдывает установленную идею подлинного христианского гносиса и указывает на два практические момента, которыми церковный гносис отличается от еретического, именно: стремление к христианскому совершенству, как оно обнаруживается в брачном и девственном целомудрии, и любовь к Богу, как она яснее всего доказывается мученичеством.

В пятой книге Климент возвращается к вопросу об отношении истинного гносиса к вере. Вера, которая состоит в свободном признании Божественного авторитета, разумна и согласна с гносисом в своей сущности и содержании. Вера и знание различны не материально, а только формально. Вера для духовной жизни гностика так же необходима, как дыхание для физической жизни; только форма веры у гностика иная, а предмет тот же, что и у простого верующего. Нет знания (γνώσις) без веры и веры (πίστις) без знания. В этой же книге Климент развивает мысль, высказываемую и в других местах, о заимствованиях эллинов из варварской, т. е. иудейской и христианской философии.

Шестая и седьмая книги изображают истинного гностика как воплощенный идеал христианской нравственности. Христианский гностик умерщвляет в себе все страсти и стремится, с помощью философии и при пользовании церковным Преданием, к правильному пониманию Священного Писания (lib. VI). Он один обладает страхом Божиим. По его образу философы могут и должны приходить к уразумению того, что необходимо признать слепой и безосновательной жадой преследования имени христиан, если представляют безбожными тех, которые обладают знанием истинного Бога. Сын Божий есть Правитель мира, Воспитатель и Спаситель человеческого рода. Гностик стремится к богоподобию и достигает его через вселение в него Логоса. Язычники

образовали богов по своему образу. Святая душа есть храм Божий, превосходнейший всякого здания, воздвигнутого человеческими руками. Молитва, благодарение и созерцание служат средствами общения святой души с Богом; любовь и соединение с Ним – высшая ступень совершенства.

Восьмая книга. По древним свидетельствам (Euseb., Hist. eccl. VI, 13.1; Sacra Parallela ⁶⁴⁸ ; Photius, Biblioth. 111), Климент написал и восьмую книгу «Стромат». Но во Флорентийской рукописи (Cod. Mediceo-Laurentianus), в которой сохранилось произведение, под титулом восьмой книги находится только не имеющий ни введения, ни заключения небольшой трактат логически-диалектического характера. В нем автор показывает, как богословы и философы в общем стремлении к точности знания могут находить истину; поэтому речь идет о логическом методе, определениях и доказательствах, о родах и видах и проч., – словом, книга имеет характер теории познания, показывая путь, как достигнуть христианской истины, и не только не определяет своего отношения к другим «Строматам», но и вообще не имеет ничего общего с ними, вращаясь в кругу вопросов, не имеющих специфически христианского значения.

К этому трактату в рукописи присоединены еще «Извлечения из сочинений Феодота и других последователей восточной школы Валентина» (ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλντίνου χρόνους ἐπιτομαί ⁶⁴⁹ , Excerpta ex Theodoto) ⁶⁵⁰ , числом 86, и «Избранные места из пророческих писаний» (ἐκ τῶν προφητῶν ἐκλογαί, Eclogae propheticae) ⁶⁵¹ , расположенные без связи. Как смотреть на эти отрывки? Исследователи почти единогласно признают, что и трактат, и «Извлечения» принадлежат Клименту Александрийскому. Вопрос только в том, как они относятся к VIII книге «Стромат». Сохраненная патр. Фотием цитата из восьмой книги «Стромат» находится в начале дошедшего до нас трактата; но объем последнего равняется не больше одной трети каждой из предыдущих книг, имеющих приблизительно одну величину. Кроме того, и самый характер трактата не позволяет видеть в нем целой книги. Следовательно, он один не может быть признан VIII книгой

«Стромат», почему к рассмотрению привлекаются и остальные два отрывка. Но относительно их характера и значения для суждения о VIII книге «Стромат» мнения исследователей разделились. Th. Zahn пришел к заключению, что Климент действительно написал восьмую книгу «Стромат», но она не сохранилась; дошедший же до нас трактат вместе с «Извлечениями из Феодота» и «Избранными местами пророческими» представляет извлечения из восьмой книги, сделанные неизвестным лицом. Но эта гипотеза не утвердилась в науке. Другие (в особенности А. von Arnim) указывают, что Климент не успел написать восьмой книги «Стромат» и что так называемая восьмая книга Флорентийской рукописи, а равно «Извлечения» из сочинений Феодота и пророческих книг являются только набросками и подготовительными работами, которые Климент предназначал для продолжения семи книг «Стромат» или для другого догматического произведения. Этому мнению, по-видимому, принадлежит будущность в науке.

Вопрос о взаимном отношении «Протрептика», «Педагога» и «Стромат». По установившемуся взгляду, «Протрептик», «Педагог» и «Строматы» представляют собой как бы три части одного произведения, некоторого рода трилогию, написанную по определенному плану, в соответствие трем ступеням христианского совершенства, и, как думают, не без влияния элевсинских мистерий: «Протрептик» изображает заблуждения язычества, которое пребывает во тьме идолослужения, и имеет в виду обратить язычника к вере во Христа, – эта ступень соответствует *κάθαρσις (λύσις, απαλλαγή)* – очищению. «Педагог» имеет целью освободить новообращенного от пороков, привитых ему язычеством, указать путь к нравственному освящению по идеалу Христа, к просвещению разума и соответствующему жизненному поведению (*κατὰ Θεὸν παιδαγωγία*) и стоит в параллели со второй ступенью элевсинских мистерий. «Строматы» соответствуют высшей ступени мистерий – созерцанию Бога (*ἐποπτεῖα τοῦ Θεοῦ*), к которому приводит совершенное посвящение ⁶⁵², и ставят своей задачей изложить систему христианского вероучения. Но в последнее время

устанавливается новый взгляд на литературный характер «Стромат», а вместе с тем и на отношение этого произведений к двум другим. На основании тщательного анализа трилогии приходят ⁶⁵³ к тому выводу, что «Строматы» вовсе не составляют третьей части ее, но что эта третья часть, которая должна была носить заглавие *Διδάσκαλος* [(cf. Paedag. I, 1.3)] и раскрывать богословскую систему, никогда не была написана. «Строматы», по этому взгляду, представляют особое произведение, вставленное между «Педагогом» и намеченной третьей частью, так как они не дают обещанной системы, и что особенно важно, Климент от начала «Стромат» до конца говорит о третьей части как о продолжении их. Цель этой вставки «Стромат» между «Педагогом» и «Дидаскалом» ясна из самих «Стромат», если правильно понять план их: они ставят своей задачей оправдать применение форм и методов греческой философии, что для Климента необходимо ради его опыта богословской системы, так как ни Священное Писание, ни наличное христианское Предание не давало для этого формальных средств. Но заимствование этих формальных средств из греческой философии было предприятием, которое в некоторых кругах казалось опасным и потому уже само по себе требовало большого педагогического искусства. Ввиду этого Климент избрал литературную форму «Стромат», дававшую ему возможность провести в сознание читателей такие мысли, которых он не мог высказать прямо и открыто. Отсюда естественный вывод относительно *Excerpta ex Theodoto*, *Eclogae prophetae* и так называемой восьмой книги «Стромат» – тот, что они представляют собой материал для третьей части трилогии Климента. Этим взглядом на «Строматы» и на отношение их к «Протрептику» и «Педагогу», солидно обоснованным и потому заслуживающим серьезного внимания, устраняется незаслуженное Климентом обвинение, что он оказался не в состоянии написать какую-либо систему христианского богословия, хотя и взялся за это. Впрочем, необходимо заметить, что и эти выводы не могут быть признаны окончательными, так как есть основания предполагать, что «Строматы» начаты раньше «Педагога» и даже «Протрептика»,

а в таком случае в них можно видеть «памятные записки», веденные Климентом во все время его деятельности в александрийской школе и потом; в них он заносил свои мысли по разным вопросам христианской науки, объединенные той мыслью, которая проникала все его научные стремления.

4) Уже в древности высоко ценилось произведение Климента «Какой богач спасется» (Τίς ο σωζόμενος πλούσιος) ⁶⁵⁴, подлинность которого, на основании свидетельств Евсевия, Иеронима, Фотия и др., бесспорна. Произведение представляет беседу на евангельское повествование о богатом юноше (Мк. 10: 21–31; ср. Мф. 19: 21–30) и имеет в виду особенно изъяснить следующие слова Спасителя: «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие»; оно вызвано беспокойством состоятельных язычников и христиан относительно того, не следует ли смотреть на богатство как на безусловное препятствие к спасению. Климент разъясняет, что Господь не всякого богатого исключает из Царства Божия, но заповедует только умертвить в себе привязанность к благам земным и делать из богатства правильное употребление (ср. Paedag. III, 6.34–36). Во введении (сар. 1–3) Климент замечает, что богатым молитва и научение полезнее лести, и чтобы устранить неправильное понимание евангельских слов, изъясняет библейский отрывок в духовном, а не в буквальном смысле. Сначала (сар. 4–26) он показывает, что и богатый обладает надеждой на небесное блаженство, если он в сердце отрешается от богатства, господствует над алчностью и прочими чувственными похотями и ведет жизнь, достойную Икупителя. Имущества и сокровища можно сделать очень полезными, если эти вещи, безразличные сами в себе, употребляются не для наслаждения и удовлетворения страстей, но как дары Божии для совершения добрых дел, для милостыни, насыщения голодных, одеяния нагих и для других дел милосердия. Без богатства невозможно осуществление многих добродетелей, попечение о бедных и гостеприимство. Богатый должен быть бедным в духе и внимать слову Спасителя: «иди, следуй за Мной». Слова «продай, что имеешь» выражают то, что богатый должен отрешиться от

господствующих в его душе страстей и собирать духовные богатства как сокровища для Царства Небесного. Кто с мудростью, кротостью и смирением обращает свои взоры ко Господу, духовному Кормчему, и среди своих богатств ходит с Богом, тот имеет надежду войти в Царство Божие. Во второй части (сар. 27–41) Климент разъясняет, как эта надежда может быть осуществлена. Богатый может достигнуть блаженства, если он исполняет заповедь о любви к Богу и к ближнему. Эту заповедь богатый исполняет тогда, если он, подобно Спасителю, делается милосердным самарянином и из любви к Иисусу творит волю Божию и, побуждаемый этой любовью, совершает дела христианского милосердия. Кто богат добродетелями, тот истинно богат. Но кто богат плотскими похотями и привязанностью к земному, тот беден перед Богом. Кто твердо пребывает в любви, тот блажен. Но кто после полученной печати (крещения) и разрешения от грехов снова впадает в них и всецело погружается в них, для того нет спасения. Только того, кто подобно блудному сыну от всего сердца обращается к Богу, Отец встречает с радостью. Для полного обращения, покаяния и исповедания грехов, в свою очередь, необходимо милосердие Отца, Который через Св. Духа разрешает прежние прегрешения. Гордый, сильный и богатый нуждается в учителе и руководителе, который наставляет его в добродетели и после заблуждения снова возвращает его на путь истины. Для подтверждения сказанного он передает в заключение (сар. 42) историю об апостоле Иоанне, который поручил смирнскому епископу на воспитание талантливому юношу, позднее оказавшегося среди разбойников. Мягкие, отеческие слова апостольские возвратили христианскому обществу заблудившегося, который в слезах покаяния нашел второе крещение и явился образцом истинного исправления. Так может и всякий богатый, через господство над своими страстями или истинно покаянным настроением, избежать вечного огня и войти в вечную жизнь со Спасителем и Его воинством.

Несколько произведений Климента сохранились только в отрывках.

1) Важнейшими из них должны быть признаны «Краткие объяснения», «Очерки» – Ὑποτυποκκίς ⁶⁵⁵, в восьми книгах (Euseb., Hist. eccl. VI, 13.2). От этого произведения сохранились отрывки у Евсевия (Hist. eccl. I, 12.1 sqq.; II, 1.3–5; 9.2 sq.; 15; VI, 14.4–7), Фотия (Biblioth. 109), Икумения и др. Все фрагменты Ὑποτυπώσας тщательно собраны Th. Zahn'ом ⁶⁵⁶. Zahn же доказал, что упомянутый Кассиодором в De institutione divinarum litterarum (cap. 8; PL 70. Col. 1120 [A]) отрывок ⁶⁵⁷: Ex opere Clementis Alexandrini, cujus titulus est Περί ὑποτυποκκῶν, de descriptionibus adumbratis ⁶⁵⁸, в заключении названный сокращенно: Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas ⁶⁵⁹, представляет часть Ὑποτυπώσβίς, которые по поручению Кассиодора были переведены на латинский язык, причем устранены были все соблазнительные догматические мнения Климента. Adumbrationes заключают в себе комментарии на первое Послание ап. Петра, Послание Иуды и первое и второе соборные Послания ап. Иоанна. По свидетельству Евсевия (Hist. eccl. VI, 14[.1–4]) и Фотия (Biblioth. 109), оригинальный текст заключал, по крайней мере, объяснение Бытия, Исхода, Псалмов, Экклезиаста, Деяний апостольских, посланий ап. Павла и всех соборных посланий, и, кроме того, Послания Варнавы и «Апокалипсиса Петра». В нем, судя по отрывкам, экзегетические разъяснения были перемешаны с догматическими и историческими экскурсами.

2) «О Пасхе» (Περί τοῦ πάσχα) ⁶⁶⁰, направленное против малоазийской квартодециманской практики и вызванное произведением Мелитона Сардийского под тем же заглавием и настояниями друзей, которые убедили Климента письменно передать потомству те предания, какие ему пришлось слышать от древних пресвитеров (Euseb., Hist. eccl. IV, 26.4; VI, 13.3, 9). Отрывки сохранились у некоторых древних писателей и собраны у Th. Zahn'a ⁶⁶¹.

3) «Канон церковный, или к иудействующим» (Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ Πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας) ⁶⁶², посвященное епископу Александру Иерусалимскому (Euseb., Hist. eccl. VI, 13.3; Hieron., De vir. ill. 38) ⁶⁶³. Нельзя сказать, каких пунктов

учения и какого направления иудействующих это произведение касалось. Может быть, и оно стоит в связи со спорами о Пасхе.

4) «О Промысле» (Περὶ προνοίας) ⁶⁶⁴ – не упоминается Евсевием; фрагменты сохранились у Максима Исповедника и у Анастасия Синаита ⁶⁶⁵ ; из них можно заключить, что произведение состояло не меньше чем из двух книг и содержало философские определения промысла. Принадлежность Клименту не бесспорна.

Следующие произведения известны только по названиям:

1) «Беседы о посте и [о] злоречии» (Διαλέξεις Περὶ νηστείας καὶ Περὶ καταλαλίας),

О которых упоминает Евсевий (Hist. eccl. VI, 13.3); может быть, работа вроде Quis dives. Вероятно, что Евсевий говорит здесь о двух различных произведениях; по крайней мере, Иероним сообщает о Διαλέξεις как о двух самостоятельных произведениях Климента Александрийского: между De jejuniis disceptatio [Рассуждение о посте] и De obtreptione, liber unus [О клевете, одна книга] он ставит Quis dives salvetur [(De vir. ill. 38)].

2) «Увещание к терпению, или К новокрещеным» (Προτρεπτικός εἰς ὑπομονήν ἢ Προς τοὺς νωστὶ βαπτισμένους) – упоминается Евсевием (ibidem).

3) «Сочинение на книгу пророка Амоса» (Σύγγραμμα εἰς τὸν προφήτην Ἀμώς) – упоминается у Палладия в «Лавсаике» (cap. 139) ⁶⁶⁶ .

По некоторым вопросам Климент намерен был составить особые произведения, но неизвестно, осуществил ли он свои предположения:

1) Περὶ ἀναστάσεως [О воскресении] (Paedag. I, 6.47; II, 10.104);

2) Πρὸς προφητείας [О пророчестве] – для защиты богодухновенного характера библейских книг и для опровержения монтанизма (Strom. I, 24.158; IV, 1.2);

3) Περὶ ψυχῆς [О душе] – против василидиан и маркионитов (Strom. II, 20.113; III, 3.13).

В «Педагоге» (II, 10.94; cf. II, 6.52; III, 8.41) Климент указывает на прежде обнародованные произведения: Πρὸς ἐγκράτειαν [О воздержании] и Λόγος γαμικός [Слово о браке], а в

Quis dives (cap. 26 ^{.8}) – на ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξήγησις [Истолкование начал и богословия] ⁶⁶⁷ .

В Sacra Parallela приводятся два отрывка из 21-го письма Климента Александрийского ⁶⁶⁸ ; но о письмах Климента вообще ничего неизвестно ⁶⁶⁹ .

Характеристика Климента как писателя

При чтении произведений Климента Александрийского поражает обширное знакомство его с произведениями греческих философов, историков, поэтов. Множество цитат всякого рода делают его сочинения источником не только для истории древней философии, но и для хронологии, археологии, поэзии, грамматики; немало стихов греческих поэтов он один спас от утраты. Поэтому естественно, что произведения Климента привлекают к себе внимание не одних богословов. Однако когда началось серьезное и тщательное изучение произведений древнехристианской письменности в их источниках, на литературные достоинства Климента была наброшена довольно значительная тень, причем дело не обошлось без несправедливых и обидных для Климента крайностей. Его называли поспешно собирающим и составляющим мозаики писателем, который не имел самостоятельно выработанного взгляда на использованных им авторов (I. Bernays). Но более осторожные критики считают такое суждение необоснованным и сильно смягчают его в пользу Климента. Несомненно, что необычайно большое число цитат из древних писателей объясняется тем, что Климент свои знания о них не всегда почерпал из первых рук, а часто брал необходимые ему выражения и отрывки классиков из компендиумов, флорилегий, гномологий и т. п. По-видимому, он из одной книги в нескольких местах более или менее без перемен выписывал длинные отрывки (согласно исследованию Р. Wendland'a, сочинения стоика Музония, учителя Эпиктета или же записи его лекций, веденные учеником). При этом пользовании Климент обнаруживает иногда легковёрность и недостаток критического чутья. Но все это не может подорвать доверия к самостоятельности его в практических и дидактических разъяснениях, не говоря уже об апологетических и полемических. Он много изучал и читал; он был в школе многих христианских и нехристианских учителей. Чтение подлинного Платона всюду ясно в его произведениях; он знал и

древнехристианскую письменность и обнаруживает основательность суждений в оценке еретических произведений. Климент, однако, не был мыслителем в строгом смысле слова: он обладал богатыми дарованиями, но не был талантом. Он был действительно образованным человеком, усвоил возвышенное настроение греческой философии и жил в нем; но не обнаруживает остроты и строгой последовательности мыслей. Климент не выработал ясного и цельного мировоззрения и с удивительной эластичностью умеет соединять, по-видимому, самые разнородные элементы. Его подавила масса идей и материала, которые он почерпнул из чтения и личного обращения с учителями; он оказался не в состоянии анализировать и расположить его; отсюда он нередко впадает в самопротиворечие. Это должно было отразиться и на письменном изложении. В выражениях – своих и чужих – у него не было недостатка, и он не умел управлять собой и ограничивать себя в письменном изложении мыслей. Ему было очень трудно твердо держаться определенного плана и наперед намеченного пути; масса сведений отнимала у него свободную уверенность движения, он постоянно теряет нить рассуждений, чтобы обратиться к родственным предметам и вплести разного рода воспоминания. Этот недостаток замечается не только в «Строматах», в которых он объясняется самым характером и задачами произведения, но и в других сочинениях. Язык сочинений Климента – плавный и богатый образами. Фотий называет стиль Климента цветистым, высокопарным и очень приятным (Biblioth. 110). Хотя сам Климент говорит, что он очень мало навык в изяществе эллинской речи, что и впредь он мало будет придавать значения этому (по его мнению, речь щегольская и приятная годна лишь на то, чтобы отклонять народ от истины, тогда как любомудрие истинное больше о том заботится, чтобы слуху льстить меньше, а свет в душе распространять больший, и поборник истины должен заботиться не об искусственности стиля и тщательном составлении выражений, а о возможно точнейшем выражении своих мыслей (Strom. II, 1.3)), тем не менее Климент обнаруживает довольно часто увлекательное красноречие, которое по временам

(введение и заключение «Протрептика» и особенно седьмая книга «Стромат») поднимается на поэтическую высоту. Если к этому прибавить высокий полет мыслей, горячую преданность своему идеалу и глубокое понимание поставленной перед собой задачи, то ясно будет, почему произведения Климента не имеют параллели среди древнехристианской литературы.

Богословские воззрения Климента

Значение литературно-богословской деятельности Климента основывается на том, что он первый вполне сознательно поставил перед собой задачу раскрыть и обосновать христианское учение с помощью науки. Он увидел необходимость для Церкви, если она хотела осуществить свою миссию в современном человечестве, вступить в борьбу с язычеством с оружием современной литературы и науки. В этих видах он стремится создать христианскую систему высшего порядка, которая бы не только удовлетворяла научным требованиям, но открыла бы верующему полное содержание его веры и возвысила бы из области авторитета в область знания и свободного исповедания. Здесь ясно выступает родство его стремлений со стремлениями гностиков; но между ними была и существенная разница: Климент ставил своей задачей достигнуть этой цели в Церкви, в подчинении ее авторитету, в границах ее канона и церковного Предания; и, таким образом, в сущности он боролся против гностицизма. Только он стремится победить гностицизм не критикой и опровержением, а законченной системой собственно церковного гносиса. Этим объясняется взгляд Климента на философию, намечается решение вопроса об отношении веры и знания и определяются источники его богословия.

Климент в своих произведениях обнаруживает явное увлечение греческой философией. Необходимо только заметить, что он не был приверженцем одной какой-либо школы: «Под философией, – говорит он, – я не разумею ни философии стоической, ни Платоновой, ни эпикурейской, ни философии Аристотеля, а эклектическую, наилучшие из всех их положения, касающиеся правоты, ведения и гуманности ⁶⁷⁰ » (Strom. I, 7 ³⁷). Преимущественными учителями его были Платон и Пифагор, а после них – Зенон и Аристотель. Он исключает Эпикура и софистов. Философия, по Клименту, имела чрезвычайно важное провиденциальное значение. «Без сомнения, один путь к истине, – говорит Климент, – но в него впадают ручьи: одни с

одной стороны, другие с другой, соединяясь в ее ложе в реку, которая уже течет в вечность» [(Strom. I, 5.29)]. В этом смысле и философия называется предуготовительным учением, пролагающим и выравнивающим путь ко Христу [(Strom. I, 5.28)]. Климент придает греческой философии почти такое значение, какое имел для евреев Моисеев закон: «Она была для эллинов таким же руководителем, каким был и закон для евреев, и приводила их, как детей, ко Христу» (Strom. I, [5.]28; cf. VI, [17.] 159; VI, [5–6.]42–44; I, 7). Одного и того же Бога язычники познавали *ἑθνικῶς* [по-язычески], иудеи – *ἰουδαϊκῶς* [по-иудейски] и христиане – *πνευματικῶς* [духовно] (Strom. VI, [5.]41).

Климент решительно высказывает убеждение в Божественном происхождении философии. «Утверждать, – говорит он, – что не Бог послал свыше на нашу землю философию, это, как мне кажется, равносильно уверению, что Бог не может знать частных и что Он не состоит первоисточником всех благ... Философия, располагающая человека к добродетели, не есть исчадие ада. Остается производить ее только от Бога, возвышенным преимуществом Которого состоит лишь творить добро... Сверх того, философия никогда и не была достоянием людей дурных. Занимались ею из эллинов люди добродетельнейшие и славнейшие. Вот новое доказательство происхождения ее от Божественного провидения. Была, значит, глубокая мудрость в том, что до пришествия Господня закон блистал между евреями, а философия – между эллинами» (Strom. VI, 17 ^{156, 159}). Он не согласен с теми, которые говорят, что в эллинскую философию истина забрела как бы случайно, да и то в степени незначительной, или что она есть порождение демонов и внушена эллинам духами низшего порядка. «По нашему же мнению, – говорит Климент, – хотя эллинская философия и не содержит истины во всем ее величии, хотя она и не сообщает сил для исполнения заповедей Господа, тем не менее она расчищает путь, ведущий к истине, к принятию учения об истине царственного, так как она до известной степени направляет и создает нравы; того, кто верит в провидение, она располагает к

принятию истины» (Strom. I, 16 ^{.80}). Впрочем, Климент разделяет взгляд апологетов, что греческие философы заимствовали из писаний Ветхого Завета. «И в философии, – говорит он, – как бы вторым Прометеем похищенной с неба, заключен огонь некоторой светоносной истины. Есть в ней некоторые черты мудрости, некоторые стремления, вложенные рукой как бы Божественной. И все-таки эллинские философы были ворами, разбойниками, потому что, заимствовав до пришествия Спасителя у еврейских пророков некоторые части истины, не только не сознаются в этом, но еще и присваивают их себе, как если бы это были учения действительно им принадлежащие. Между тем одни из учений они извратили, других со свойственной им софистической ловкостью они коснулись только вскользь, а третьи ими самими измышлены» (Strom. I, 17 ^{.87}). Таким образом, эллинские мудрецы заслуживают название плагиаторов за похищение у Моисея и пророков главных начал, причем источник, из которого они заимствовали, они неблагодарно скрыли. К этому Климент прибавляет еще следующее: «Те из ангелов, которым по разделу было отведено для местопребывания небо, некоторые унизились до постыдных удовольствий, часть Божественных тайн и все, что знали, открыли женщинам, красотой которых были увлечены, тогда как другие [(ангелы)] сокровища этих тайн скрывали, или лучше – сохранили до времени пришествия Господа. Отсюда проистекло учение о провидении и обнаружение вещей Божественных. Кроме того, идеи пророков уже дошли до эллинов через пророков. Когда эллинские мудрецы вникли в учение пророков, они разом постигли всю суть дела, уловив тотчас истинный смысл пророческих постановлений; по местам же они и заблуждались, по неумению проникнуть за аллегорическую завесу пророчеств» (Strom. V, 1 ^{.10}). Таким образом, падшие ангелы и женщины, с которыми они вошли в общение, были для греков также источником познания истины, хотя и мутным. Но, не умея ясно и определенно решить вопрос о происхождении философии, Климент, как видно, все-таки неизменно возводит ее к Божественному источнику и

решительно утверждает провиденциальное значение ее в прошлой истории греческого народа.

Для Климента важнее было решить вопрос, имеет ли философия какое-нибудь значение для христиан. Само собой было ясно, что философские доктрины не могут ничего прибавить к свету христианской истины; тем не менее, и в христианстве философия имеет важное вспомогательное значение в изучении того, что заключается в собственных источниках христианства. Божественное воспитание всего человеческого рода должно служить образцом и правилом для церковного воспитания отдельных членов. «Так называемые школьные науки (обязательные для свободных) представляют собой ступени, способствующие восхождению по ним к философии, которая состоит их повелительниц. И как они служебны философии, так и сама она есть пособница к приобретению истинной мудрости; мудрость же есть знание вещей божеских и человеческих с причинами их» (Strom. I, 5³⁰). «Как земледельцы сначала орошают почву, а потом уже и засевают ее, так и мы тем, что есть у эллинов доброго, орошаем земное у них, дабы могла почва принять в себя по ней разбрасываемое семя духовное и чтобы она могла питать его» (Strom. I, 1¹⁷). Методы философии, диалектика дисциплинируют дух и руководят в его изысканиях истины, в его стремлениях к благу, в его миссии по распространению блага и истины (Strom. I, 20; V, 14; VI, 17; I, 6; 9).

Определяя таким образом действительное значение философии, Климент вместе с тем определял и свою собственную задачу: посредством философии углубляться в веру, преобразовать ее в знание, Откровение – в богословие. Только в то время как псевдо-гностики, по выражению Климента, как будто с тем же намерением подставляли свои мечтания вместо веры, Климент хотел, чтобы вера оставалась фундаментом всего знания. Он не допускал, чтобы когда-нибудь могли быть устранены те принципы, которые она полагала, факты, которые она констатировала. При этих условиях, по мысли Климента, знание Откровения не будет знанием человеческим, но будет знанием Божественным, регулируемым

самой Церковью. Таким образом, самой задачей своей литературно-богословской деятельности Климент приведен был к решению вопроса об отношении веры и знания; и Климент в своих главных сочинениях ни одним предметом не занимается с такой любовью, как размышлениями о различии и однородности веры и знания.

Климент, с одной стороны, восхваляет веру: она есть некоторое внутренне, духовно и таинственно предносящееся душе благо, которая отыскивает Бога не долгим путем особого рода философских исследований, а просто, без всяких особенных сборов и подготовок признает бытие Его, высказывается за Него и окружает Бога прославлением и чувством как Личность действительно существующую (Strom. VII, 10 ^{.55}). «Вера есть совершенство учения; поэтому и говорит (Писание): «Верующий в Сына имеет жизнь вечную». Поэтому, если вследствие веры нам свойственна жизнь, что иное в последующее время предстоит нам, как не наследование жизни и в небесной [ее] форме? Вера не есть нечто недостаточное; она по самому существу своему есть нечто совершенное, и ей свойственна полнота» (Paedag. I, 6 ^{.29}). Конечно, это совершенство веры относительное: «Мы веруем в свое совершенство, насколько оно возможно в этой жизни» (ibidem). С другой стороны, Климент решительно заявляет, что «знать – больше, чем веровать» (Strom. VI, 14 ^{.109}: πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεύεω τὸ γινώσκειν). «Познание есть совершенство, зрелость, законченность человека... С полной достоверностью можно сказать, что сама вера через познание совершенствуется, ибо только через познание верующий достигнет совершенства». Исходя из этой веры и возрастая в благодати Божией, насколько возможно, должно стараться приобрести познание о Боге (Strom. VII, 10 ^{.55}). Гностик – истинный христианин (Strom. VII, 1), «гностически жить» – значит жить истинно христианской жизнью (Strom. III, 10 ^{.69}). Вера есть только внешнее восприятие Христа и Его учения в буквальном понимании, из страха и подчинения авторитету (Strom. II, 12; VII, 12). Напротив, гностик живет в созерцании, внутренне воспринимает спасение и постигает его (Strom. VI, 10;

I, 2). «Почитание, воздаваемое гностиком Богу, состоит в неуспяной его заботе о собственной душе и в том, что во всех своих занятиях он преследует постижение Бога ⁶⁷¹ » (Strom. VII, 1 ³). Целью гностика должно быть не только познание, но и соответствующая деятельность (Strom. VII, 16). К доброй жизни его побуждает не надежда на награду, но он делает благое ради него самого, из любви к Богу (Strom. IV, 18; 22); он сознает себя не рабом, а чадом Божиим (Strom. VII, 2 ^{5, 8}; cf. 13.82; I, 27.173). Если просто верующий нуждается в очищении или малых таинствах (μικρά μυστήρια) Церкви, то гностик пользуется великими таинствами или созерцанием (Protrept. 1 ^{10.3} ; Strom. V, 11 ⁷¹). Гностик живет не для себя только – своей жизнью и своей философией он воздействует и на других, помогая им и улучшая (Strom. VII, 1; VI, 14). Своими советами и заступничеством он приходит на помощь грешникам и является посредником их у Бога (Quis dives salvetur 34 sqq.; 41; Strom. VII, 7).

Таким образом, как будто Климент различает и противопоставляет два рода христиан: просто верующих, необразованных, внешне привязанных к букве, выполняющих закон из страха и ради наград, и христиан-гностиков, которые созерцают Божественные тайны, разумно входят в общение с Богом и служат Ему от всего сердца. Гностик, таким образом, стоит выше просто верующего. Но Климент отвергает такое деление людей на классы (Paedag. I, [6.]31) и решительно оттеняет, что просто верующие, крещенные, уже поэтому совершенны, поскольку все они перешли в область света и сделали причастниками Св. Духа (Paedag. I, [5.] 18; [6.]37; [6.]41 sqq.; [6.]52), и что не так нужно понимать, будто в одном и том же Логосе одни – гностики, а другие – психики, но все, оставившие плотские пожелания, – равны и пневматики у Господа (Paedag. I, 6 ³¹). И это воззрение не стоит в противоречии с тем, что Климент говорит о различии между гностиками и верующими. По его учению, вера есть основание всякого познания (Strom. VII, [10.]57), которого гносис никогда не может уничтожить. Между верой и гносисом различие не по существу, а только в степени: гносис есть более совершенный

образ познания того же предмета, который воспринят верой. Поэтому вера потенциально заключает в себе гносис, и поскольку вера дает спасение, а соединяющийся с ней гносис может создать только высшую ступень спасения, вера получает основное значение, и гносис – второстепенное. Климент пишет: «Вера должна почитаться первым шагом к спасению» (Strom. II, 6.31). Бог «может спасти человека и без доказательств, посредством простой веры» (Strom. V, 1.9). «Поэтому вера важнее знания» (Strom. II, 4.15). «Вера так необходима гностику, как тому, кто пребывает в этом мире, необходимо дыхание для жизни» (Strom. II, 6.31). Вера уже содержит в себе гносис в зародыше, и делаясь верующими, в то же время начинают делаться и гностиками (Strom. VI, 17.152). В самой вере человек обладает уже компендиумом всех гностических совершенств (Strom. VII, 2.11). Но это объективное обладание должно сделаться еще субъективной собственностью, и это достигается посредством гносиса. Вера воспринимает истину, гносис исследует ее и постигает (Strom. VII, 12.77). Вера есть, так сказать, сокращенное знание необходимого, а гносис есть твердое и прочное доказательство того, что принимается верой (Strom. VII, 10.57). Простая вера есть *πίστις δοξαστική* [вера, основанная на мнении], а гносис, с его проникновением в основания, – *πίστις ἐπιστημονική* [вера, основанная на познании] (Strom. II, [11.]48); однако это научное постижение предмета веры заключает в себе и религиозно-нравственное совершенство (Strom. VII, [10.]57). Значит, как нет гносиса без веры, так нет и веры без гносиса (Strom. V, 1.1). Но вера остается основанием гносиса (Strom. VII, 10.55); вера есть критерий знания (Strom. II, 4.15). Псевдо-гностики, отвергающие основание веры, воздвигают свои системы на соломе, дереве и сене (Strom. V, 4.26); а истинный гносис есть золото, серебро и драгоценные камни, возделываемые на фундаменте веры (Strom. VI, 17.152). Таким образом, Климент дал такую формулировку решению вопроса об отношении между верой и знанием, которая сделалась аксиомой для церковной науки; и можно только сожалеть, что сам он не всегда точно следовал установленным им положениям, почему и нарушает должное и

нормальное соотношение между основными источниками и факторами церковного богословия.

Источниками богословских воззрений Климента служат: церковное Предание (учение Церкви и древних пресвитеров), Священное Писание и греческая философия, хотя, необходимо заметить, у него нет нарочитых разъяснений об этом. «Только тот, – говорит Климент, – должен быть признан истинным гностиком, кто состарился над изучением Писаний, кто хранит нерушимо чистоту учений, дошедших до него от апостолов и Церкви, кто живет жизнью богоупорядоченной, согласной с Евангелием, и в ней находит оправдание содержимых им учений... Тот перестает быть человеком Божиим и верным Господу, кто противится церковному Преданию и идет за мнениями человеческих ересей» (Strom. VII, 16[Л04, 95]). И начальные страницы «Стромат» имеют в виду показать, что все произведение явится изложением Предания, изображением того, что Климент удостоился слышать из уст своих христианских учителей, и прежде всего от Пантена, памятной книжкой для самого автора и для других, врачевством против забывчивости старости (Strom. I, 1.11–14). В седьмой книге «Стромат» Климент в пространных рассуждениях доказывает, что Предание есть основание христианской веры (VII, 16–17). Произведение «О Пасхе», по мысли автора, должно было в интересах потомства изложить предания, которые Климент получил устно от пресвитеров (Euseb., Hist. eccl. VI, 13.9); та же цель предносилась Клименту и при намерении (неосуществленном) написать произведение «О пророчестве» (Strom. IV, 1.2). Но при всем том Климент не был человеком Предания: в теории он блестящий защитник традиционного принципа, а на практике слишком много места дает субъективным суждениям и впечатлениям.

Не менее решительно Климент говорит и о важном значении Священного Писания. «Через Божественные ⁶⁷²

Писания руководит нас Господь». «Началом нашего учения состоит Господь, многократно и многообразно через пророков, через Евангелие и через блаженных апостолов от начала до конца руководящий нашим познанием... Человек, верный

самому себе, верит и в Писание, в слово Господне; благодатью Господней влияние его отражается на нем благотворно и спасительно». «Будучи матерью истины, они (Писания) порождают нас», и т. д. (Strom. VII, 16 ^{.101, 95, 94}). Но другой вопрос, какие из писаний Нового Завета он считал нормативными, авторитетными, равными по достоинству с ветхозаветными писаниями, иначе говоря, какой объем новозаветного канона принимал Климент? С одной стороны, несомненно, что Климент признает выдающееся значение за всеми писаниями нашего Нового Завета и ни одного из них он не отвергает: для него являются авторитетными четыре Евангелия, которые выступают в качестве законченного целого, послания ап. Павла, и именно, по всей вероятности, четырнадцать, во всяком случае пастырские послания и Послание к евреям, Деяния апостолов и семь соборных посланий. Этим [писаниям] ⁶⁷³ Нового Завета, им одним и никаким более произведениям из христианского времени Климент придает специфическое значение, достоинство и доказательную силу: они чаще всего привлекаются для подтверждения рассуждений автора и всегда с почтительными предикатами, рассматриваются как цельная группа, определенный класс писаний, противопоставляемый другим произведениям. Но, с другой стороны, в сочинениях Климента есть немало признаков неустойчивости и неопределенности его взгляда на границы новозаветного канона. Он склонен включить в состав Священного Писания все, что пользуется в Церкви каким-либо авторитетом. В Ὑποτύποκις кроме библейских книг он комментирует Послание Варнавы и «Апокалипсис Петра»; Климента Римского, автора Послания к коринфянам, называет ἀπόστολος (Strom. IV, 17.105); Ерму, автора «Пастыря», признает облагодатствованным органом Божественного Откровения (Strom. I, 29.181; II, 9.43–44; 12.55 et al.); «Учение 12-ти апостолов» почитает как ὑραφή (Strom. I, 20.100). Рядом с каноническими Евангелиями он пользуется «Евангелием от египтян» и «Евангелием от евреев», рядом с каноническими Деяниями апостольскими – «Проповедью Петра», «Преданием Матфия» и т. д.; Божественное вдохновение приписывает

Сивилле, египетским пророкам, даже эпикурейцу Митродору (Strom. V, 14.138). Относительно толкования Священного Писания Климент утверждает, что священные книги только тогда служат надежным руководством и источником истины, когда понимание их устанавливается согласно с учением веры, а не по произвольному истолкованию (Strom. VII, 16). Но в то же время [он] сам усвоил принципы экзегетики Филона и применяет их с полной непринужденностью к Ветхому Завету, обращая факты его истории в символы; по отношению к Новому Завету он обычно обнаруживает больше сдержанности, хотя не всегда может устоять против искушения и здесь дать место аллегоризму. В VI книге «Стромат» (cap. 15; 16) Климент подробно разъясняет сущность и необходимость аллегоризма.

На пользовании обоими названными источниками сильно отразилось увлечение Климента греческой философией, в особенности философией Платона и стоиков; влиянием философии объясняется тот несомненный факт, что Климент часто уклоняется от церковного учения. Элементы Божественный и рациональный одновременно оставили в системе Климента свои черты, и он часто только ставит их один подле другого, не примиряя и не сводя к единству заимствованного из двух источников. И причину этого можно видеть не в том только, что Климент не сумел сочетать элементов Божественного Откровения и человеческой культуры, но и в характерных особенностях его служения: он был по преимуществу моралист, педагог, желающий воспитать своих современников, и потому должен был говорить к ним знакомым им языком; его сердцу ближе были интересы прозелитизма, чем богословской точности. Он был миссионер, которого иногда далеко увлекала миссионерская ревность. Эта ревность, стремление быть всем для всех, диктовала ему метод проповеди, внушала ему навык облекать свои христианские мысли в выражения, свойственные духу греческой культуры. Если он шел дальше простого употребления терминологии, если он пытался переводить христианские понятия в равнозначные греческие понятия, то это вытекало из его веры в возможность всегда открыть точки соприкосновения между ними; он полагал,

что человеческая мудрость, как бы ни была она несовершенна, всегда может служить для выражения божественных мыслей. Это естественно наложило свой отпечаток и на все частные пункты богословских воззрений Климента.

В учении о Боге Климент сумел соединить трансцендентное понятие о Боге Платона с христианской верой в единого Бога. В его учении Бог – реальный, конкретный, по преимуществу Святой и Благый, Который имеет попечение о людях и хочет их спасения (Strom. II, 2; V, 10; VII, 12; V, 1; VI, 17; Protrept. 10; Paedag. I, 9; II, 10); но в то же время, согласно с Платоном, Он настолько трансцендентен, что почти переходит в абстракцию: Он выше всего мира, выше всякой причины и самой мысли, выше единого и монады – Он *ἐπέκρινα [του ἑνὸς]*⁶⁷⁴ καὶ *τερ αὐτὴν μονάδα* и не имеет никаких предикатов (Paedag. I, 8^{.71}; cf. Strom. V, 10; 11; VII, 1).

В своем учении о Боге Климент особенно подробно останавливается на двух атрибутах Божества, именно на тех, которые еретический дуализм объявлял несовместимыми и которые он [(дуализм)] приписывал двум непримиримым началам, – праведность и благодать. Климент учит, что Бог вместе праведен и благоден и то же промышлительное могущество обнаруживается и в благодати, и в наказаниях. В качестве правосудного Судии Бог различает противоположности; но, будучи правосудным, Судия сей и благ как истинный Бог, Который все и Которым все, Бог, и именно единый Бог. Бог Сам по Себе благ; правосуден же Он ради нас, и правосуден Он потому, что благ (Paedag. I, 9^{.87–88}).

Единый Бог троичен в Лицах (Strom. V, 14[.ЮЗ]; Paedag. I, 6^{.42}; III, 12[.Ю1]). Второе Лицо Св. Троицы – Логос. По Фотию (Biblioth. 109), Климент допускал два существа этого имени: один – Логос Отца, и второй – Который был Сыном, но из них ни один, ни другой не воплотился; воплотилась же только «некая сила Божия, как бы истечение самого Логоса», следовательно, третий Логос, исшедший из первого. Но, может быть, к такому заключению привели Фотия те выражения Климента, в которых он стремился установить различие между Логосом, как Он

свойственен Отцу в качестве имманентного Божественного Разума, и Логосом личным, Который есть Сын Божий.

В Strom. VII, 2 ⁵ Климент так говорит о втором Лице Св. Троицы: «Существо совершеннейшее и святейшее, неограниченнейшее, властеннейшее, царственнейшее и благодетельнейшее есть Сын Божий, по естеству ближайший к единому Вседержителю». Ему принадлежит наивысшее преимущество перед всеми другими существами; все упорядочивать и всем повелевать согласно с волей Отца, всем премудро управлять, во всех Своих делах обнаруживать всемогущество, не знающее ни утомления, ни изнурения. Таково именно действие Сына Божия, наблюдающего тайные законы бытия. Он никогда не оставляет, не сходит с центральной точки Своего промыслительного обозрения. «Неделимый, не рассекаемый на доли, не имеющий нужды переноситься с одного места на другое, и в то же время постоянно находясь везде, но вместе с тем и нигде в частности, Он – всецело разум, всецело свет, весь Отчее око, все видит, все слышит, все ведает, поддерживает все физические силы Своим всемогуществом» [(ibidem)] – таков Сын. Все интеллектуальные действия приписываются Ему: Сын есть мудрость, знание, истина (Strom. IV, 25 ¹⁵⁶). Логос сообщает всякое познание в философии, в законе и пророках и совершенным образом во Христе.

Логос от вечности рожден от Отца. Это учение характерно для писателей александрийской школы и составляет важное преимущество их над апологетами. Это рождение не только предшествует творению: оно не имеет начала (ἀνάρχως γενόμενος [Strom. VII, 2.7]), ибо Отец есть Отец только при том условии, что Он имеет Сына. Слово произошло от Отца и сделалось виновником и непосредственной причиной творения; но этот факт не указывает в Нем двух состояний. Рожденный вечно от Отца, Логос подобен Ему, есть истинно Бог, как и Он (Protrept. 10). Его атрибуты те же, что и у Отца: Отец в Сыне, и наоборот; к Обоим обращаются в молитве; Они – единый Бог (Paedag. I, 8; 7; Strom. V, 6; VII, [2]). Таким образом, у Климента совершенно исчезает абстрактный характер платоновского

Логоса, особенно в тех весьма многочисленных местах, где он изображает Логоса как Педагога, Господа, Владыку Израиля (Paedag. I, 7), относит к Нему богоявление Аврааму, Моисею, называет Педагога Богом (ο Θβός) и Господом (ο Κύριος).

Несмотря на то что Климент весьма энергично настаивает на единстве Отца и Сына, в его произведениях находят черты субординационизма. Он говорит, что Отец [πρῶτος] ⁶⁷⁵ [самый древний], что природа (φύσις) Сына наиболее близка к природе Того, Кто один всемогущ, что Сын может быть доказываем и познан, тогда как Отец ни познаваем, ни доказуем (Strom. VII, 1; 2). Даже более, если верить Фотию, Климент считал Сына между тварями. И действительно, в произведениях Климента есть сомнительные в этом отношении выражения, которые, впрочем, могут быть изъяснены так, что не нарушают впечатления, получаемого от всего учения Климента. Ввиду этого многие не допускают субординационизма в воззрениях Климента, считая доказанным, что в этом важном пункте мысль Климента была Православной.

О Св. Духе Климент не дает специальных разъяснений, которых не было бы в Священном Писании. Климент называет Св. Духа в соединении с Отцом и Сыном. Ему принадлежит та же честь (Paedag. I, 6 ⁴² ; Quis dives salvetur 42 ^{19–20}). Дух Святой везде; в частности, Он обитает в праведных душах, освящая их Своим присутствием, сообщая им Свое помазание (Paedag. II, 8; Strom. VII, 11 ⁶⁴). Он приходит в них через веру, вселяется в ограниченную тварь, будучи Сам неограниченным (Strom. VI, 15 ¹²⁰). Необходимо отметить в Adumbrationes одно место, где он называет Сына и Св. Духа *primitivae virtutes ac primö creatae, immobiles exsistentes secundum substantiam* [первыми силами и сотворенными прежде всего, существующими неподвижными по субстанции] (Adumbrationes, PG 9. Col. 735–736).

Логос – непосредственный деятель творения. Он – орудие Отца, Которого Он – образ. Он прототип мира, α и ω; этот Логос все сотворил, или, правильнее, Бог сотворил все через Него (Protrept. 10; Strom. IV, 25[. 156–157]). Учение Климента о творении в общем правильно, несмотря на некоторое

подражание Платону или Филон; Климент хотел найти у Платона творение *ἐκ μὴ ὄντος* [из не сущего] (Strom. V, 14 ^{.92}). Следуя Платону и Филону, он усвоил понятие двоякого мира: *κόσμος νοητός* [мир умопостигаемый] и *κόσμος αἰσθητός* [мир чувственный], и хочет найти его в Откровении или в «варварской философии» (Strom. V, 14 ^{.93–94}). Творение не есть дело необходимости (Strom. VII, 7 ^{.41–42}). Бог творит простой волей: бытие следует за одним хотением Его (Protrept. 5). Климент понимает творение в точном смысле слова: ни дух, ни материя не вечны (Strom. V, 14). Кажется, он даже не учил, как впоследствии Ориген, о предсуществовании душ (Strom. III, 13; IV, 26; cf. Quis dives salvetur 33; Strom. VII, 2). Логос от начала был и действовал в мире, поддерживая его существование, сообщая через пророков и философов истину, являясь принципом не только существования мира, но и всего разумного в нем.

В учении о человеке Климент – трихотомист: человек имеет две души: [одну –] плотскую и чувственную (*σαρκικὸν πνεῦμα* [плотской дух; Strom. VI, 6.52; 16.136]) и другую – разумную и владычествующую (*λογιστικὸν καὶ ἡγεμονικόν* [Strom. VI, 16.135; cf. Paedag. III, 1.1]), которая не рождена с телом. При посредстве плотского духа человек чувствует, желает, раздражается, питается, развивается; при его посредстве человек и действует соответственно тому, что придумано и решено им в душе и в уме. Силе же господствующей свойственна свобода; в глубочайших основаниях этой способности живет дух исследования, дух порядка и законности, стремление к познанию. Все в человеке оказывается упорядоченным сообразно с одной этой владычествующей в нем способностью, ею человек определяется в своей жизни (Strom. VI, 16 ^{.135–136}). В своей сущности ни тело не создано злым, ни душа – доброй: грех уже наше дело, но дело общее и естественное для всех; Логос один без греха (Strom. II, 15; IV, 26; Paedag. III, 12). О первородном грехе Климент нигде не говорит ясно. Он знает о непослушании прародителей и полагает, что грех их состоял в том, что они, не дождавшись должного времени, вероломно пожелали прежде времени

насладиться удовольствиями брака (Strom. III, 14). Он допускает, что Адам дал людям пример, которому они очень скоро подражают; но он, по-видимому, отрицает вменение им греха прародителей, утверждая, что вменяются только акты, совершенные по свободному выбору (Strom. II, 15; III, 17; III, 14; Protrept. 11).

Чтобы избавить людей от греха, Логос воплотился. Как Он создал мир, так Он создал и Свою человеческую природу, Сам Себя родил, когда Слово соделалось плотью (Strom. V, 3 ¹⁶), и родился от Давида, от Девы; воплощенное Слово есть Иисус Христос ([Strom. VI, 15.132]) ⁶⁷⁶. Следствием воплощения является Божественное и человеческое бытие во Христе: Сам Логос явился людям, и в Своем воплощении Он есть Бог и человек; Он ο ἀνθρώπος Θεός (Protrept. 1 ⁷, Paedag. III, 1 ²; I, 3 ⁷). Логос сошел с неба, и облекся в человека, и претерпел то, что люди должны претерпеть. Он имел тело и душу и был всецело Бог в образе человека (Quis dives salvetur 37; Paedag. I, 2; Protrept. 10). Таким образом, Климент мыслил воплощение так, что Логос облекся в созданного Им человека Иисуса и обитал в нем. Но при этом Климент всюду предполагает единство личности, и именно так, что Логос есть личность, обнаруживающаяся в человеке. Примеры *communicatio idiomatum* в произведениях Климента многочисленны. Он предполагает, что ипостасное единение сохранилось также и во время трехдневного пребывания во гробе (Protrept. 2; Paedag. I, 5; 6; Protrept. 10). Фотий обвинял Климента в докетизме (Biblioth. 109). Но обвинение это справедливо только отчасти. Климент всячески стремится избежать докетизма и отвергает его; он признает в Иисусе Христе реальное тело, материальную кровь, человечество, подверженное страданию (Strom. III, 17; VII, 17; V, 6; Paedag. I, 2–6; II, 2; III, 1; Quis dives salvetur 37); но ему все-таки не удается совершенно освободиться от некоторого докетического оттенка в христологии; он думает, что Его тело было свободно от естественных нужд голода и жажды, а Его душа – от печали и радости (ἀπαθής τὴν ψυχῇ ὡς [бесстрастный душой]). Он приводит, без опровержения

предание, которое представляет тело Спасителя неосязаемым (Strom. VI, 9 ⁷¹ ; [cf.] Paedag. I, 2).

Христос предал Свою жизнь за нас на смерть; Он сделался искуплением и жертвой за нас и умилованием за наши грехи; Его кровь примиряет нас с Богом; Он победил диавола и ходатайствует за нас перед Богом (Quis dives salvetur 37; Paedag. III, 12; Protrept. 10; 11; Strom. V, 11). Но Климент преимущественно изображает Его как великого Учителя человеческого рода, Вождя и Законодателя, Источник знания и вместе с тем бессмертия. После явления Его нет нужды посещать Элладу или Афины: Он весь мир сделал местом мудрости, или Элладой (Protrept. 11; 12; Paedag. I, 3; 6). Но Учитель есть вместе с тем и Врач: с познанием Он дарует и бессмертие (Protrept. 12): воля Божия – знание Бога, которое есть общение бессмертия. Но когда ученик истины входит в общение и нравственно чистое обращение только с Богом, то он соприкасается с Божеским бесстрастием, через это отождествляется с Богом (Strom. IV, 6). «Логос сделался человеком, чтобы и ты научился от человека, как некогда человек соделается Богом» (Protrept. 1 ⁸ ; cf. Strom. IV, 23; VII, 10). Будучи Богом и человеком, Господь во всем помогает человеку: будучи Богом, Он прощает грехи; будучи человеком, Он воспитывает его не согрешать (Paedag. I, 3 ⁷). Иисус Христос всех призывает к спасению, которое Он принес людям: «Божественный Логос знает тех, кто не послушается Его, но так как всецело от нас зависит повиноваться или сопротивляться и чтобы никто не мог извиняться незнанием, то... Он призывает одинаково всех людей, требуя от каждого, что по силам его» (Strom. II, 6 ²⁶). Человек должен отвечать на этот призыв. Обладая свободной волей, он может оказать послушание учению Христа и осуществить в своей деятельности Божественные заповеди (Protrept. 2; Paedag. I, 3). Бог дает спасение, а человек воспринимает его; «Божественное Провидение... даже и предупреждая просьбы, распределяет Свои щедроты действием Своей воли. С другой стороны, и избранник Божий спасается не вопреки воле его: он имеет душу, способную к самоопределяемости; он шествует стезей

спасительной, сам выбрав ее по свободному решению. Вот причина, почему и заповеди даны были человеку, творению, свободно определяющемуся самим собой; причина эта та, чтобы он свободно мог решать, делая выбор в сторону добра или же в сторону зла». «Подобно тому как врач возвращает здоровье соответствующим в восстановлении здоровья, так и Бог дарует вечное спасение тем, кто содействует в познании и доброделании» (Strom. VII, 7 ^{.42, 48}).

Первым движением человеческой души, отвечающей на призыв Логоса, служит вера: «первый шаг к спасению есть вера» (Strom. II, 6 ^{.31}). Климент часто говорит о ней, но не дает нигде точного определения. Он рассматривает ее как свободное восприятие и предварительное допущение того, что будет предметом разумного постижения. После веры споспешествуют спасению страх, надежда и покаяние, соединенные с воздержанием и терпением; а они ведут к любви и познанию (ibidem). Так понимаемая, вера есть крепость во спасение и сила в жизнь вечную. Но она не должна отделяться от исполнения Божественных заповедей; и если она достаточна для спасения, то, однако, она – только начало познания Бога и христианского совершенства (Strom. II, 12; VI, 14; Paedag. I, 6). Вера сама указывает на христианский гносис.

Но каждый отдельный христианин достигает спасения не иначе, как в связи с Церковью и ее деятельностью. Климент, сосредоточив внимание на проблемах внутренней, интеллектуальной и моральной стороны христианина, сравнительно мало занимается внешней стороной Церкви, ее иерархической организацией и ритуалом. Определяя существо Церкви, Климент называет ее (Strom. VII, 5 ^{.29}) храмом Божества, величественным святилищем, воздвигнутым не руками ремесленников и украшенным не искусством чародеев, а устроенным в храм волей Самого Бога; Церковь есть собор избранных. «Земная Церковь есть образ Церкви небесной, посему мы и молимся, чтобы воля Божия исполнялась так же на земле, как она исполняется и на небе» (Strom. IV, 8 ^{.66}). Стоики говорят, что нет другого города, который более соответствовал бы своему имени, как небо; города же, какие существуют здесь

на земле, не суть города в собственном смысле, – они только носят название городов, но им недостает действительности. И правильно – вот город подлинно прекрасный: весь народ в нем представляет сонм людей добродетельных; в нем целые массы народа, и все послушны закону: это – Церковь Логоса. Этот город не может подлежать осаде, не может быть угнетаем каким-нибудь земным тираном: в нем царит воля Божия, совершающаяся и на земле так же, как на небе. Церковью управляет Логос (Strom. IV, 26; cf. Paedag. I, 6). Она – девственная мать, питающая своим молоком верующих (Paedag. I, 6). К Церкви в собственном смысле принадлежат праведные и истинные философы; они образуют тело Христа, как духовный и священный хор, тогда как прочие христиане, которые носят только имя Христа, составляют только плоть (Strom. VI, 14; VII, 14). Благочестивые и праведные гностики, которые исполняют волю Божию и других учат тому же, суть наследники апостолов, делаются истинными пресвитерами и диаконами, даже если они и не удостоены кафедры председателя. Иерархия Церкви земной с ее епископством, священством и диаконством есть только прообраз славы ангельской и домостроительства, различные степени в коем назначены, по обетованию Священного Писания, тем, которые, идя по стопам святых апостолов, живут в совершенстве и праведности (Strom. VI, 13). Но эта «духовная Церковь» (πνευματικὴ ἐκκλησία: Strom. VII, 11 ⁶⁸) исторически мыслится как «древняя кафолическая Церковь», в противоположность разрывающим ее ересям. Это – Церковь, в которой сохраняется апостольское Предание. «Есть только одна истинная Церковь, та, которой по праву принадлежит и старейшинство; к ее-то чадам относятся все праведные, положившие твердое намерение и оставаться таковыми... Исповедуя Единого, Церковь по самому существу своему должна быть едина, и разделения ее на бесчисленное множество Церквей, что делают еретики, есть насилие над ней»; она нераздельна уже по силе индивидуальности своей природы. Она едина по субстанции своей, по своей идее, по принципу, по понятию о несравненном ни с чем своем превосходстве. Да, она, древняя кафолическая

Церковь, – едина; все члены ее стремятся ко взаимному единению через одну и ту же веру (Strom. VII, 17 ^{.107}).

Народ Божий, в котором проявляет свою деятельность Логос, есть, таким образом, вместе с тем общество, в котором содержится апостольское учение. Еретики, не имеющие этого учения, не имеют и Логоса, и спасения.

Членом Церкви и участником спасения человек делается через крещение. Климент усваивает этому таинству чрезвычайно важное значение: в крещении человеку тотчас сообщается все спасение. «С возрождением, – говорит он, – тотчас мы достигаем и совершенства, к которому стремимся, ибо в крещении мы воспринимаем в свою душу свет богопознания... Крещаемые, мы просвещаемся, просвещаемые – усыновляемся, усыновляемые – делаемся совершенными, делаясь совершенными – мы получаем бессмертие... Этот акт (крещение) именуется различно: благодатью, просвещением, совершенством, омовением. Омовением ой называется потому, что в крещении омываются наши грехи; благодатью потому, что в нем мы освобождаемся от наказания за грехи; просвещением потому, что в нем усматриваем мы небесный спасительный свет, т. е. познаем Бога. Совершенством мы называем отсутствие всякого недостатка, – но чего же недостает тому, кто познает Бога?.. При помощи Духа Святого омыв в крещении подернутый туманом и закрытый тьмой греха глаз своего духа, после того имеем оный чистым, здоровым и светлым. Бога мы познаем потому только, что (в крещении) изливается на нас с неба Дух Святой» (Paedag. I, 6 ^{.25,26,28}).

Но Климент живо сознавал, что и после крещения человек согрешает, что в нем остается влечение ко злу; поэтому он уделяет очень много внимания внутреннему, психологическому дисциплинированию человека. В вопросе о покаянии он примыкает к «Пастырю»: он допускает второе покаяние, т. е. покаяние после крещения. «Тем из уверовавших, которые впадают в какой-либо грех, по великому Своему милосердию Бог дарует вторичное покаяние, дабы впавший после призвания снова во грех, подавляемый смущением, пожелав возвратиться на добрый путь, мог принести еще раз покаяние неизменное...

Беспрестанные же и одно за другим следующие раскаяния в грехах ничем не отличаются от полного неверия... Частым раскаянием выдается лишь снисходительное отношение к прежним грехам; и склонность к новым падениям доказывает недостаток упражнения в истинном покаянии», которое доказывает веру хранением от прежних грехов (Strom. I, 13 ^{.57, 58}). В этом помогает совет и заступление гностиков. Покаяние же состоит в том, что сознают свои грехи, из-за них испытывают скорбь, изглаждают их из души и испрашивают прощения их у Бога, Который один прощает грехи. Очищению помогают также наказания, которые Бог ниспосылает грешникам (Quis dives salvetur 39–40).

Что касается эсхатологии Климента, то прежде всего необходимо сказать, что он учит о воскресении плоти. Он собирался написать специальное сочинение Περὶ ἀναστάσεως (Paedag. I, 6 ^{.47}; II, 10 ^{.104}); неизвестно, осуществил ли он свое намерение. Он допускает, что души, согрешившие после смерти, освящаются огнем мысленным и что преступники равным образом огнем будут наказаны (Strom. VII, 6 ^{.34}; V, 14 ^{.90}). По-видимому, он предполагает возможность обращения после смерти, допуская, что загробными наказаниями душа очищается; утверждая же, что Бог не наказывает, а исправляет только и ведет к покаянию, он как будто не склонен признать вечности мучений (Strom. VII, 2; VI, 14; VII, 12). Избранные будут приняты в одну из трех обителей, обозначаемых цифрами 30, 60 и 100 в притче о сеятеле. Но только гностик будет дано то, чего глаз не видел и ухо не слышало и что в сердце человеку не входило: он войдет в обитель Божию, чтобы созерцать Его в вечном и неизменном свете (Strom. VI, 14; VII, 10; 11).

Очерк жизни Оригена

Учеником Климента, преемником его в руководительстве александрийской катехизической школы и продолжателем его в выработке научного церковного богословия был знаменитый Ориген. Он – первый церковный писатель, о жизни и деятельности которого до нас дошли сравнительно точные и подробные известия. Всем, что мы знаем об Оригене и что сохранилось от него, мы обязаны исключительно Памфилу и Евсевию. Первый собрал произведения его – это были большей частью рукописные экземпляры Оригена с его собственноручными замечаниями (Euseb., Hist. eccl. VI, 24.3); некоторые он списал и составил к ним каталог. Оба вместе написали «Апологию Оригена» в шести книгах во время великого гонения, когда Памфил был в темнице, шестая книга присоединена Евсеем, а прочие составляют, главным образом, произведение Памфила. Эта «Апология» существует только в отрывках и в переводе первой книги Руфином.

Сборник писем Оригена, о котором упоминает Евсевий (Hist. eccl. VI, 36.3), утрачен. Однако и сохранившихся данных достаточно, чтобы составить ясное представление об этом замечательном учителе александрийской школы и выдающемся христианском мыслителе: Евсевий большую часть шестой книги своей «Церковной истории» посвятил памяти великого богослова, жизнь которого представлялась ему достопримечательной от самой колыбели (VI, 2.2). Сообщенные здесь сведения всецело основаны на данных, заимствованных из писем Оригена и из «Апологии», и снабжены богатыми хронологическими указаниями. Св. Григорий Чудотворец в своей благодарственной речи Оригену сообщает драгоценные сведения о методах обучения его в Кесарии. Иероним (De vir. ill. 54; 62 et al.) и особенно Фотий (Biblioth. 118) обнаруживают самостоятельное знакомство с «Апологией» Памфила и Евсевия.

Ориген родился в христианской семье грамматика Леонида. Место рождения в источниках не указано. Что он был египтянин

и что родиной его была Александрия – это весьма вероятное предположение, которое, однако, не может быть твердо доказано. Редкое в других местах имя Ориген, указывающее на бога «Ор» (Horns), могло быть более употребительным именно в Египте. Другое имя Оригена Ἀδαμάντιος [стальной, несокрушимый] обычно рассматривается как epitheton ornans [украшительный эпитет], данное впоследствии, но в очень раннее время; основанием для этого служит прежде всего свидетельство Фотия (Biblioth. 118), что Памфил и Евсевий в своей апологии в имени «Адамантий» видели прозвание и изъясняли его в смысле указания на несокрушимость его аргументации; также понимали это имя Епифаний (Haer. LXIV, 1; cf. LXIV, 72) и Иероним (Epist. 33, ad Paulam, cap. 3). Но Евсевий в своей «Церковной истории», по-видимому, ясно говорит о двойном имени Оригена: ο μὲντοι ⁶⁷⁸ Ἀδαμάντιος (καὶ τοῦτο γὰρ ἦν τῷ Ὀριγένει ὄνομα) [однако Адамантий (потому что и это было именем Оригена)] (VI, 14 ¹⁰). Почитатели Оригена весьма естественно могли находить в нем указание на качества адамантовой силы его доказательств.

Год рождения Оригена в источниках не указан и вычисляется на основании данных о времени смерти его. По «Апологии» Памфила и сообщениям лиц, знавших Оригена, он умер вследствие мучений, перенесенных во время гонений Декия (Photius, Biblioth. 118). С этим согласуется и указание Евсевия в «Церковной истории» (VII, 1), который, отмечая перемену в управлении после смерти Декия, говорит: «В это время (ἐν τούτῳ) умер Ориген, прожив без одного года семьдесят лет». Обыкновенно год смерти Оригена по этим указаниям полагают в 254 или 255 г., тогда время рождения его падает на 185 или 186 г. Подтверждение этого расчисления находят в сообщении Евсевия, что во время смерти отца своего Ориген не имел полных семнадцати лет (VI, 2.12). Леонид умер в гонение Севера (VI, 1), а это гонение было в десятый год его царствования (VI, 2.2). Север сделался императором 13 апреля 193 г., десятым годом его царствования будет 202 г., или, если вести счет с начала 194 г., 203-й. И по этим данным время рождения Оригена падает на 185 или 186 г.

Ориген от природы обладал редкими духовными дарованиями. Первоначальным образованием и, в особенности, прекрасным воспитанием он обязан отцу своему Леониду. Об этом Евсевий сообщает такие трогательные подробности: «Занимаясь издетства Божественным Писанием, Ориген уже и тогда положил хорошее начало в изучении веры, немало трудился он над Писанием и в то время, когда, сверх школьного образования (*τῷ τῶν ἐγκυκλίων παιδείᾳ*), отец питал в нем заботливость и о познании слова Божия. Для этого, прежде всякого занятия эллинскими уроками, он заставлял его изучать уроки по Священному Писанию, т. е. каждый день затверживать из него по несколько мест и пересказывать на память; это занятие было отнюдь не вопреки желанию отрока, напротив, он предавался ему с величайшей ревностью, так что не удовольствовался простым и легким чтением мест Священного Писания, но искал чего-то больше и еще в то время пускался в глубокие созерцания и причинял отцу немало хлопот, спрашивая его, какой смысл заключает в себе выражение богодухновенных книг. Отец, хотя по наружности и выговаривал сыну, внушая ему не быть пытливым выше своего возраста и не искать в Писании ничего, кроме простого и очевидного смысла, однако внутренне сам в себе очень радовался, и виновнику всяких благ – Богу – возносил величайшее благодарение за то, что Он удостоил его быть отцом такого сына. Нередко, став подле отрока, когда тот спал, он открывал его грудь, с благоговением лобызал ее, как святилище Духа Божия, и считал себя блаженным в благочадии» (Hist. eccl. VI, 2.7–11). В юных летах Ориген начал посещать также и александрийскую катехизическую школу и слушал там уроки (Пантена и) Климента (Euseb., Hist, eccl. VI, 6; 14.8–9).

Между тем, в 202 г. разразилось в Александрии гонение на христиан, жертвой которого сделался отец Оригена Леонид. Душой Оригена овладело столь сильное желание мученичества, что он сам шел навстречу опасностям, нетерпеливо спешил на поприще подвига и в некоторых случаях едва не подвергался опасности смерти. Мать сперва умоляла его, убеждала пощадить материнскую любовь, а потом, видя, что известие о

взятии и заключении отца его в темницу воспламенило в нем еще большую ревность и всецело устремляло его к мученичеству, стала прятать от него одежду и тем удерживала его дома (Hist. eccl. VI, 2.3–5). Тогда Ориген послал отцу письмо, исполненное самых трогательных увещаний к мученичеству, в котором взывал к отцу: «Смотри, из-за нас не переменяй своих мыслей» (Hist. eccl. VI, 2.6). Леонид умер мучеником. Имущество его было конфисковано, и многочисленная семья осталась без всяких средств. Оригена приняла и поместила в своем доме богатая и знатная женщина. Еще раньше этого она оказала покровительство еретику Павлу из Антиохии. Павел слыл ученым человеком, и к нему стекалось много не только еретиков, но и православных. Ориген проявил такую ревность о чистоте православного учения, что ни разу не был в общих молитвенных собраниях дома и гнушался всякого еретического учения. По-видимому, он недолго оставался в нездоровой атмосфере богатого и гостеприимного дома. Ознакомившись под руководством отца с греческими науками, Ориген еще усерднее занимался ими после смерти его и приобрел такой запас познаний в области грамматических наук, что скоро после его смерти сам начал заниматься преподаванием их и добывал средства для содержания себя и семьи.

Катехизическая школа в Александрии во время гонения осталась без руководителя. Климент ушел из Александрии; как замечает Евсевий: «Боясь гонений, все разбежались» (Hist. eccl. VI, 3.1). Некому было принять на себя обязанности огласителя. Тогда многие желающие слушать наставление в слове Божиим стали обращаться к Оригену. Первым из них был Плутарх, который [вскоре] вместе с другими учениками еще в гонение Септимия Севера доброхвальную жизнь украсил венцом мученичества (Hist. eccl. VI, 3.2; 4.1). За Плутархом пришел брат его Иракл. Это было в 203 г. Между тем гонение продолжалось. Ориген не переставал обнаруживать ревность по вере: «Он не только посещал мучеников в темнице и сопровождал их в суд для выслушивания приговора, но и после этого сопутствовал им на место казни, выказывая при этом великое мужество и идя

навстречу опасностям». Этим он вызывал враждебное отношение к себе языческой толпы. Когда он смело подходил к мученикам и с совершенным бесстрашием напутствовал их лобзанием, то неистовавшая чернь часто едва не побивала его камнями (Hist. eccl. VI, 3.4). Слава его возрастала со дня на день. Число его слушателей постоянно увеличивалось. Враждебная толпа неоднократно пыталась делать нападения на собиравшихся, и Ориген вынужден был переходить из одного дома в другой.

Александрийский епископ Димитрий оценил значение молодого учителя и возложил на него наставление желающих в христианском учении. Таким образом, он официально был признан руководителем александрийского училища. Жизнь его, по замечанию Евсевия, представляла удивительный образец истинного любомудрия. «У него, как говорят, что было на языке, то и на деле, и что на деле, то и на языке» [(Hist. eccl. VI, 3.7)]. Чтобы не стоять более в зависимости от чужой поддержки, Ориген продал собранные им и с такой любовью изученные списки древних сочинений и довольствовался четырьмя олами, которые ежедневно платил ему человек, купивший у него книги – это была обычная плата поденщика (ок. 25 коп.). Только при такой невзыскательности можно было жить на эти средства. Но Ориген оставался бедным и невзыскательным во всю свою жизнь. Он был самым строгим аскетом: ел мало, спал на голой земле, отдавая весь день обучению, не давал себе покоя и ночью, но всецело погружался в молитву, размышления и изучение Священного Писания. Необходимое всего он считал соблюдение слов Спасителя, которыми заповедуется не иметь двух одежд или сапог и не сокрушаться заботами о будущем. Движимый ревностью, превышавшей его возраст, он переносил голод и наготу и достиг высшей степени бедности, так что чрезвычайно изумлял окружающих его. Многие годы он ходил босой, не употребляя никакой обуви. Некоторые из учеников его просили его пользоваться их имуществом, но он не хотел ослабить строгих правил жизни. Всем этим он «крайне расстроил и повредил свою грудь». Примером любомудренной

жизни он возбуждал соревнование и в своих учениках (Hist. eccl. VI, 3).

В числе слушателей Оригена были и женщины. Евсевий упоминает об Ирайде, оглашенной им, которая получила крещение в огне (Hist. eccl. VI, 4.3). Это обстоятельство, в связи с общей повышенной аскетической ревностью, привело его к такому шагу, который «обнаруживал в нем незрелый юношеский ум, хотя служил также великим доказательством его веры и воздержания» [(Hist. eccl. VI, 8.1)]. Поняв буквально слова Спасителя (Мф. 19: 12) о скопцах, которые сами оскоряют себя ради Царствия Небесного, и опасаясь, чтобы оглашение им не только мужчин, но и женщин не дало язычникам повода к гнусной клевете, он оскорял себя. Хотя он и старался скрыть это от своих учеников, но его поступок стал известен и явился для него впоследствии источником неприятностей. Узнал об этом и епископ Еяександрийский Димитрий, который в то время не придавал поступку Оригена особенного значения; по свидетельству Евсевия (Hist. eccl. VI, 8.3), он сильно удивился отважности Оригена, одобрил его ревность и искреннюю веру, ободрял и возбуждал тем усерднее отдаваться делу оглашения.

В начале царствования преемника Септимия Севера Каракаллы Ориген (ок. 211–212 гг.) предпринял путешествие в Рим, когда римской Церковью управлял Зефирин; он хотел «видеть древнейшую римскую Церковь» (Hist. eccl. VI, 14.10). Здесь он завязал дружественные отношения с Ипполитом, который почитался в Риме ученым писателем. В Риме Ориген пробыл недолго; может быть, причиной этого была снисходительная покаянная дисциплина, которая начала практиковаться в римской Церкви уже со времени Зефирина и которая могла вызвать разочарование в строгом александрийце. Возвратившись в Александрию, Ориген со всевозможным усердием продолжал дело оглашения, «уступая побуждениям и едва не просьбам» еп. Димитрия – «неленостно трудиться для блага братий» (Hist. eccl. VI, 14.11).

Но требования, какие предъявляла к Оригену школа, с течением времени настолько возросли, что сил одного человека уже оказывалось недостаточно. С утра до вечера теснились

оглашенные и крещенные – одни желали получить первоначальное наставление, другие искали научения в изъяснении Священного Писания. Ориген увидел, что при таких условиях у него не остается возможности для собственных литературных занятий. Поэтому Ориген выбрал себе помощника в лице Иракла (брата первого своего ученика – мученика Плутарха), «мужа, ревностно занимавшегося предметами Божественными, весьма сведущего в слове и не чуждого философии». Ему он поручил преподавание первых начал только что приступающим к учению, а сам занялся с более совершенными (Hist. eccl. VI, 15). Научные интересы Оригена сосредоточились преимущественно на Священном Писании. Занятия Священным Писанием побудили его изучить еврейский язык, а также приобретать рукописи библейского текста на еврейском языке и в переводах. Кто был учителем Оригена в еврейском языке – неизвестно, можно только утверждать, что блж. Иероним неправ в своем сообщении, будто знанием еврейского языка Ориген обязан матери, которую он вместе с этим считает еврейкой (cf. [Epist.] 39, [ad Paulam,] cap. 1).

Слава Оригена привлекла к нему еретиков и любителей эллинских наук, а особенно философов, которые хотели удостовериться в богатстве его духовных познаний и поучиться у него не только божественной, но и внешней мудрости. «Тех своих слушателей, в которых заметны были хорошие дарования, Ориген вводил в круг наук философских, преподавал им геометрию, арифметику и другие предуготовительные предметы, знакомил их с различными системами философов и объяснял написанные ими сочинения, делая на каждое из них свое замечание и раскрывая свои воззрения так, что у самых язычников прослыл великим философом. Многих же более простых слушателей он вводил в энциклические науки (ἐπί τα ἐγκύκλια γράμματα), говоря, что эти знания доставят им немалое облегчение в уразумении и изъяснении божественных Писаний» [(Hist. eccl. VI, 18.3–4)]. Отсюда для него выяснилась необходимость исследовать учение еретиков и мнения философов, чтобы удовлетворить потребности в основательном философском образовании, и он

слушал уроки у «учителей философских наук» (Hist. eccl. VI, 19.13–14). Сам Ориген не называет имени этого учителя; Порфирий, лично знавший Оригена, свидетельствует, что он был учеником Аммония, который из христианства перешел в язычество и сделался величайшим философом (Hist. eccl. VI, 19.6–7), т. е. учеником знаменитого неоплатоника Аммония Сакка. Но Евсевий уличает Порфирия во лжи: он говорит, что Аммоний, учитель Оригена, не переходил к обычаям языческим, оставив жизнь благочестивую, но чистоту и неукоризненность Божественной философии сохранил до последней минуты жизни, о чем доныне свидетельствуют оставленные им письменные труды, которыми он приобрел себе у многих славу (Hist. eccl. VI, 19.9–10). Этим замечанием Евсевий дает основание для вопроса: Порфирий ли смешал неоплатонического философа Аммония с христианским писателем Аммонием или же Евсевий допустил ошибку, отрицая отношение Оригена к языческому философу? Обычно этот вопрос разрешается в пользу правильности сообщения Порфирия.

К этому же времени (ок. 212–213 гг.) относится знакомство Оригена с Амвросием, которого он обратил к православной вере от заблуждений гностика Валентина (Hist. eccl. I, 18.1). Позднее Амвросий заключил с Оригеном в некотором роде формальный договор, в силу которого Амвросий доставлял все необходимые средства для литературных работ Оригена, но зато последние поступали в распоряжение Амвросия. Все позднейшие произведения Оригена, кроме проповедей, носят посвящение Амвросию. Евсевий сообщает, что Амвросий особенно склонял Оригена к изъяснению Священного Писания. Он держал семь скорописцев, которые поочередно записывали мысли Оригена, и столько же переписчиков и девушек-каллиграфисток изготовляли чистые списки для распространения (Hist. eccl. VI, 23[1–2]). На 213–214 гг. падает путешествие Оригена в Аравию, которое он предпринял по желанию тамошнего префекта. Последний написал к еп. Димитрию и к префекту Александрии письмо, в котором просил их как можно скорее прислать к нему Оригена для

собеседования. Пробыв там короткое время, Ориген возвратился в Александрию (Hist. eccl. VI, 19.15).

Между тем в Александрии вспыхнуло возмущение, во время которого Каракалла, осмеянный народом, отдал город солдатам на разграбление, изгнал из него пришельцев, запретил зрелища, закрыл общества философов и выступил против ученых. Амвросий, как антиохиец, должен был оставить город и переселился в Кесарию Палестинскую, где, по-видимому, оставался продолжительное время. Это было летом 215 г. Ориген также ушел из Александрии и, не надеясь найти безопасное убежище в Египте, удалился в Палестину, может быть вместе с Амвросием, и утвердил свое местопребывание в Кесарии (Hist. eccl. VI, 19.16). Здесь он возобновил старые отношения с иерусалимским еп. Александром, бывшим учеником Пантена и Климента, и завел новые с кесарийским еп. Феоктистом. Они приняли его с большим почетом и поручили ему проповедовать и изъяснять Священное Писание всенародно в Церкви, несмотря на то что тогда он еще не был рукоположен во пресвитера. Очевидно, в Палестине не видели в этом ничего необыкновенного и предосудительного. Иначе посмотрел на это александрийский епископ Димитрий, узнавший о той чести, какую оказали Оригену в Палестине. В своем письме, вероятно на имя епископов Александра и Феоктиста, он выразил неудовольствие, заявляя, что никогда не слыхано, да и теперь не в обычае, чтобы в присутствии епископов проповедовали миряне. В ответ на это Александр и Феоктист указали на пример святых епископов, которые, как скоро находили людей, способных принести братьям пользу, приглашали их проповедовать народу (Hist. eccl. VI, 19.17–18). Так как после прекращения мятежа Ориген нужен был в александрийской школе, то Димитрий через нарочно посланных диаконов потребовал возвращения его в Александрию. Ориген возвратился (в 216 г.?) и принялся за прежние занятия.

О деятельности Оригена в ближайшие десять лет мы не имеем точных сведений. Можно думать, что в это время он безраздельно отдавался занятиям в школе и литературным трудам. Амвросий, предоставивший в распоряжение Оригена

все необходимые средства, постоянно побуждал его к новым работам. При таких условиях Ориген в это время развил широкую литературную деятельность и приступил к научному истолкованию Священного Писания, начав комментарием на Евангелие Иоанна.

Около 230 г. Ориген, снабженный рекомендательным письмом еп. Димитрия (Hieron., *De vir. ill.* 54), должен был отправиться в Грецию. О характере этой миссии Евсевий говорит глухо: «по надобности, касавшейся дел церковных» (*Hist. eccl.* VI, –23.4), Иероним определяет цель ее в собеседовании с еретиками (*De vir. ill.* 54). Ориген отправился через Палестину и в Кесарии сердечно был принят своими друзьями – епископами Александром и Феоктистом. Вероятно, имея в виду неприятности, возникшие в прежнее посещение Оригеном Кесарии за предоставление ему, как мирянину, права проповеди в церкви, епископы Александр и Феоктист сочли за лучшее посвятить его в сан пресвитера (Euseb., *Hist. eccl.* VI, 23.4). В своем поступке они, видимо, не предполагали ничего неканонического, но иначе взглянул на это дело Димитрий. По возвращении Оригена из Греции он привлек его к ответу. Евсевий объясняет отношение Димитрия к Оригену завистью: «Видя, – говорит он, – что Ориген необыкновенно успевает, что все превозносят его как мужа великого и славного, он (Димитрий) стал чувствовать нечто человеческое... Не зная за ним никакой вины, он начал порицать его за давний грех юности и к своему обвинению осмеливался примешивать тех, которые рукоположили его во пресвитера» (*Hist. eccl.* VI, 8.4, 5). Иероним в одном месте (*Epist.* 33, ad Paulam, cap. 4) выражается в том же смысле ⁶⁷⁹; но в позднейшем сообщении (*De vir. ill.* 54) он выдвигает на первый план противоречащее церковным правилам посвящение Оригена. Последнее объяснение имеет более признаков исторической достоверности. Епископ Димитрий признается энергичным администратором и организатором александрийской Церкви, возвысившим значение александрийского епископа. В чем собственно выразились реформы Димитрия, мы точно не знаем, но общий характер их несомненно делал его чувствительным к вторжению

в область его прав. Такое нарушение прерогатив александрийского епископа Димитрий увидел и в посвящении без его ведома Оригена, подчиненного его юрисдикции и, может быть, в качестве διδάσκαλος стоявшего в каком-либо отношении к клиру. Но когда поставлен был вопрос о виновности Оригена в этом отношении, естественно, Димитрий вспомнил о самооскоплении Оригена, которое, по церковным канонам, лишало его права посвящения в иерархические степени. К этому присоединились обвинения в неправомыслии, которые, по-видимому, и имели решающее значение в деле Оригена и сделали имя его пререкаемым на целые столетия. Димитрий созвал в 231 г. собор из египетских епископов и александрийских пресвитеров, на котором постановлено было устранение Оригена от учительства вместе с запрещением дальнейшего пребывания в Александрии; второй собор, 231 или 232 г., состоявший из нескольких египетских епископов, объявил недействительным его посвящение во пресвитера и дал знать об этом другим Церквам посредством окружного послания (Photius, Biblioth. 118). Ориген ушел из Александрии в Кесарию Палестинскую, где и поселился, покровительствуемый своими друзьями. Определение Александрийского собора было признано в Риме и в других Церквах, за исключением Финикии, Палестины, Аравии и Ахайи⁶⁸⁰. Но александрийские враги не оставили его в покое и после осуждения его и изгнания из Александрии: Ориген говорит (Comment, in Joann. VI, 2.9) о произведениях, направленных против него из Александрии, называет их неевангельскими, так как они выпустили против него все силы зла. Ориген оправдывался против всех обвинений его в послании к своим александрийским друзьям (Hieron., Apol. adv. Rufin. II, 18; Rufin., De adulterat. libr. Orig. 25⁶⁸¹).

Место Оригена в александрийской школе занял ученик и помощник его Иракл. Вскоре после собора Димитрий умер, и Иракл возведен был на александрийскую кафедру. В связи с этой переменой у Оригена явилась надежда на возможность реабилитации, и он отважился возвратиться в Александрию, но скоро же увидел неосновательность своих упований: за

нецерковные учения Иракл отлучил Оригена от Церкви и изгнал из Александрии ⁶⁸² .

В Кесарии Ориген основал богословскую школу, которая скоро достигла высшего развития и сделалась новым центром христианской науки. Он приобрел здесь новых учеников и друзей. Фирмилиан, епископ Кесарии Каппадокийской, иногда призывал его в свои области, а иногда и сам отправлялся к нему в Палестину и проживал у него для усовершенствования в знании предметов Божественных. Ему внимали иерусалимский епископ Александр и кесарийский епископ Феоктист, и ему одному как учителю поручали изъяснение божественного Писания и все, относящееся к церковным поучениям (Euseb., Hist. eccl. VI, 27). К нему стекались слушатели не только из палестинских жителей, но «бесчисленное множество учеников, оставляя свою родину, приходили и из отдаленных областей»; между ними особенно известны были: Феодор, впоследствии неокесарийский епископ Григорий Чудотворец, и брат его Афинодор (Hist. eccl. VI, 30). О ведении дела в кесарийской школе, методах обучения и успехах подробные сведения сообщает св. Григорий в своей прощальной речи Оригену. Из нее видно не только то, что ученики питали благоговейное почтение к своему учителю, но она показывает также, насколько было многосторонне преподавание. Ориген полагал в основание диалектику, физику, этику, метафизику, и на нем, как венец здания, богословие (об этом см. выше в общей характеристике школы александрийской).

Скоро после своего переселения в Кесарию Ориген должен был предпринять путешествие в Антиохию: Маммея, мать императора Александра, слыша много об Оригене, захотела лично удостовериться в основательности дошедших до нее сведений о нем и послушать его учения о предметах Божественных, пригласила Оригена к себе в Антиохию, отправив для охраны его почетную стражу. Ориген пробыл там некоторое время, «показал перед ней очень многие опыты силы Божественного учения в славу Господню и поспешил затем к обычным своим занятиям» (Hist. eccl. VI, 21.3).

18 февраля 235 г. Александр Север и его мать были умерщвлены. Его преемник Максимин Фракиянин поднял гонение на христиан, которое преимущественно было направлено против предстоятелей Церквей как главных распространителей Евангелия (Hist. eccl. VI, 28). Эдикт Максимиана коснулся и Кесарии. Пресвитеры кесарийской Церкви Амвросий и Протокрит были схвачены; первый сделался исповедником, а второй был замучен. Сам Ориген будто бы ушел в Кесарию Каппадокийскую, где скрывался в доме христианской девственницы Юлианы два года. Это известие восходит к Палладию (Hist. Laus. 147 [64 Bartelink]), источник которого неизвестен и правильность которого подлежит большому сомнению. Вообще же о последних 20 годах жизни Оригена известно мало. По-видимому, они заполнены были напряженной литературной деятельностью, которая прерывалась только путешествиями. Кроме того, Ориген ежедневно проповедовал (Socrat., Hist. eccl. V, 22).

Неизвестно, в каком году и по какому поводу он путешествовал в Афины (Euseb., Hist. eccl. VI, 32.2); пребывание в Афинах, по-видимому, было продолжительным, так как здесь он окончил толкование на пророка Иезекииля, начал и довел до пятой книги толкование на Песнь Песней. На пути туда или обратно от посетил в Никомидии друга своего Амвросия (Origen., Epist. ad Jul. Afric. 1; 15). Другое путешествие в Аравию было вызвано монархианской ересью Берилла, епископа Бостры Аравийской, проповедовавшего адопцианское учение, которое не может быть точнее определено на основании сообщения Евсевия (Hist. eccl. VI, 33.1). По поводу его происходили многие споры, не приводившие, однако, к желанным результатам. «В числе прочих» приглашен был и Ориген, который постарался прежде всего узнать воззрения Берилла, потом установил еретический характер их и, наконец, своими доказательствами «поставил его на путь истины и возвратил к прежнему здравому образу мыслей» (Hist. eccl. VI, 33.2). Этот диспут происходил до 244 г.; акты его, известные еще Евсевию [(cf. Histeccl. VI, 33.3)], не сохранились. Приблизительно на это же время падают обвинения Оригена в

неправославии, которые заставили его писать защитительные послания к римскому епископу Фабиану (236–250 гг.) и ко многим другим епископам (Euseb., Hist. eccl. VI, 36.4). От кого исходили эти обвинения и каких пунктов учения они касались, мы не знаем. После успешного состязания с Бериллом стали чаще обращаться к Оригену за помощью в борьбе с возникавшими заблуждениями. В Аравии возникло учение, по которому человеческая душа умирает и разрушается вместе с телом и по воскресении тела снова оживет с ним. По этому поводу созван был немалый собор, на который пригласили и Оригена. Он настолько успешно выполнил свою миссию, что заблуждавшиеся оставили свои прежние мысли (Hist. eccl. VI, 37).

В 250 г. началось гонение Декия. Иерусалимский епископ Александр приведен был за Христа в Кесарию на судилище проконсула, в другой раз прославился исповеданием, был ввергнут в темницу и в узах скончался. На этот раз и Ориген не избежал страданий: он заключен был в узы, подвергнут телесным наказаниям, в темнице на шею его были надеты железные цепи, ноги в течение многих дней были растянуты «до четвертой степени» на деревянном орудии казни; с мужеством вынес он угрозы быть сожженным (Hist. eccl. VI, 39). Ориген получил свободу, но жестокие пытки оказались непосильными для крепкого духом, но слабого телом 69-летнего старца, и он в скором времени умер, вероятно, в Кесарии, как свидетельствовал об этом Евсевий в своей «Апологии» (Photius, Biblioth., 118); там же он был и погребен. В противоположность этому, уже Иероним сообщает (De vir. ill. 54), что Ориген умер в Тире, а Епифаний (De mensur. et ponder. 18) дает явно неверное известие, что Ориген прожил в Тире 28 лет. Во всяком случае примечательно, что еще в средние века в Тире именно жива была память о великом ученом. В настоящее время нет возможности проследить, как возникло это предание и не было ли впоследствии тело мученика перенесено в Тир.

Литературно-научная деятельность Оригена

Литературная деятельность Оригена по своему объему и разнообразию остается почти беспримерной, если даже признать преувеличением сообщение Епифания, что он написал 6000 книг ⁶⁸³ (Haer. LXIV, 63). Иероним, исполненный благоговейного изумления перед громадным количеством написанного Оригеном, восклицает: «Кто из нас может столько прочитать, сколько он написал?» (Epist. 84, ad Pammachium[, сар. 8]). Такая обширная литературная деятельность не была у него выражением любви к писательству; он смотрел на обязанности учителя и писателя как на богоугодное призвание к наставлению верующих, к отражению нападений на христианскую религию и к оправданию Священного Писания. Его друг и покровитель Амвросий устно и письменно постоянно просил и побуждал его писать и издавать свои произведения. Многие из его работ были произведением момента и были продиктованы скорописцам или же, как позднейшие проповеди, были записаны другими. Некоторые произведения были опубликованы даже против воли Оригена.

На судьбе литературного наследия Оригена роковым образом отразились те отношения к самому автору, которые со времени александрийского епископа Димитрия неизменно создавали вокруг его имени атмосферу подозрительности насчет церковной благонадежности его воззрений, переходившей в настоящую враждебность, беспощадную к нему, как к действительному еретику. Вследствие этого до нашего времени дошла только незначительная часть произведений Оригена, и из них только меньшая половина сохранилась в оригинале, большей же частью в латинских переводах, из которых перевод Руфина часто представляет собственно парафраз или извлечение, несвободное от произвольных изменений подозрительных в догматическом отношении мест. И в то время как переводы дошли в многочисленных списках, произведения, сохранившиеся на греческом языке, за исключением книг «Против Цельса», имеют

весьма скудное рукописное предание. В качестве важного текстуально-критического пособия должно признать «Филокалию», эту экзегетическую хрестоматию, составленную Григорием Богословом и Василием Великим и представляющую выборки из творений Оригена, сделанные с большим вкусом и глубоким пониманием и расположенные в системе с разделением на 27 глав. В настоящее время нет возможности даже перечислить, что написано было Оригеном. Евсевий в «Церковной истории» (VI, 32³) замечает: «Впрочем, для чего нам в настоящем случае делать подробный список сочинений Оригена, когда это требует исключительного занятия. Да мы уже и сделали такой список в сочинении о жизни современного нам священномученика Памфила. Говоря там о ревности Памфила к божественному Писанию, мы составили таблицу сочинений [Оригена и других церковных писателей]⁶⁸⁴, из которых Памфил составил свою библиотеку. Из этой таблицы, кто хочет, может самым лучшим образом узнать обо всех дошедших до нас трудах Оригена». Трудно судить, все ли произведения Оригена Памфил собрал в своей библиотеке и поэтому был ли полным список Евсевия. К сожалению, жизнеописание Памфила не сохранилось. Случайно дошедший до нас список Иеронима, составленный, как предполагают, на основании списка Евсевия, может служить только неполным и не совсем надежным возмещением его. Список Иеронима помещен им в письме к ученице его Павле (Epist. 33), которое сохранилось только в отрывках. Иероним хотел доказать, что два плодовитейших языческих писателя – латинянин Теренций Варрон и грек Дидим, грамматик из Александрии⁶⁸⁵, – далеко превзойдены и оставлены в тени христианином Оригеном, и в подтверждение этого привел список его произведений. Рукописное предание этого списка довольно неудовлетворительно⁶⁸⁶. Предполагают (E. Mostermann, Ad. Harnack, E. Preuschen), что Иероним в своем списке, составленном по списку Евсевия, не просто перевел Евсевиев список, а по своему обыкновению и переделал. Список Иеронима содержит около 800 произведений Оригена; но он, несомненно, имеет значительные пробелы, которые или были сделаны самим Иеронимом, или же зависят

от неисправности рукописей. Дополнением к этому списку служат указания в других произведениях самого Иеронима, у Евсевия, Руфина и др. Дальнейший материал дают списки Библии, которые заимствуют библейский текст из произведений Оригена и вследствие этого указывают на эти произведения. В этом отношении примечательна найденная на Афоне греческая рукопись X в., но имеющая своим оригиналом рукопись VI в., заключающая в себе Деяния св. апостолов и послания (соборные и апостола Павла) ⁶⁸⁷.

В сохранении и распространении произведений Оригена выдающееся значение имел Памфил: не без основания предполагают, что все, что в настоящее время известно из произведений Оригена, обязано своим существованием библиотеке Памфила.

Текстуально-критические труды. Существенную часть литературно-научных трудов Оригена составляет библейская критика и экзегетика; в этой области его значение чрезвычайно важное, и он по справедливости уже рано получил наименование отца и вождя в изъяснении Священного Писания.

В текстуально-критической области он создал себе известность колоссальным трудом по критической обработке текста LXX. Он поставил своей задачей наглядно показать отношение находящегося в церковном употреблении перевода LXX к первоначальному тексту Ветхого Завета и этим создать прочное основание для научной экзегетики и, в особенности, для полемики с иудеями, которые упрекали христиан в том, что они нередко не знают истинного библейского текста (Origen., Epist. ad Jul. Afric. 5; Comment, in Matth. XV, 14). Труд этот совершен был в течение более 30-ти лет. В результате его явились «Экзаплы» – Ἐξαπλά (т. е. βιβλία) ⁶⁸⁸, шестикратный текст Ветхого Завета, расположенный в шести столбцах: 1) еврейский текст в еврейском начертании, 2) тот же еврейский текст в греческой транскрипции, 3) перевод Акилы, отличающийся буквальной верностью основному тексту и потому поставленный рядом с ним, 4) перевод Симмаха, 5) перевод LXX, 6) перевод Феодотиона. Для отдельных книг в седьмой колонне помещен был неизвестный в настоящее

время, открытый самим Оригеном перевод, а для псалмов еще дальнейшие колонны с шестым и седьмым переводами (Euseb., Hist. eccl. VI, 16; Hieron., Comment, in Tit. ad 3.9). Таким образом, труд Оригена для некоторых книг получал вид «Октапл» и даже «Эннеапл». В последнем находит, между прочим, свое объяснение и то, почему перевод LXX был помещен им в пятой колонне; для удобства сравнения он должен был занимать середину рукописи. Чтобы облегчить применение сравнительной таблицы использованных текстов, Ориген в пятой колонне сам обратил внимание на уклонения перевода LXX от первоначального текста и отметил их обычными у александрийских грамматиков критическими знаками – астериском * и овелом –2(ὀββλός). Об этой своей работе сам Ориген говорит (Comment, in Matth. XV, 14) так: «Разности в рукописях Ветхого Завета я, с Божией помощью, мог устранить, употребляя в качестве масштаба ⁶⁸⁹ другие переводы. Что у LXX, вследствие разности рукописей, казалось сомнительным, я рецензировал по другим переводам и удерживал то, что было согласно с ними. Чего я не находил в еврейском, я отмечал овелом, так как я не осмеливался совершенно вычеркнуть его. Иное я прибавил, и именно с астериском, чтобы ясно было, чего нет у LXX и что мы присоединили из других переводов соответственно еврейскому тексту. Кто хочет, пусть придает этому значение, а кто соблазняется этим, пусть воздержится от принятия, как ему угодно». Значит, овелом отмечены у Оригена все слова, предложения или отделы в переводе LXX, которых нет в первоначальном еврейском тексте (так сказать, подлежащие исключению); астериском же обозначены те места, которые внесены в текст LXX из других переводов, преимущественно из перевода Феодотиона. Наконец, там, где текст LXX обнаруживает неустойчивость или же кажется испорченным, Ориген или просто изменял согласно с еврейским текстом, без всяких указаний на это, или же за чтением LXX, отмеченным овелом, вставлял соответствующие еврейскому тексту параллели из другого перевода с астериском.

Евсевий сообщает (Hist. eccl. VI, 16.4; cf. Eriphan., [De mensur. et ponder.] 19), что Ориген издал отдельно переводы

Акилы, Симмаха, Феодотиона и LXX в «Тетраплах»; они представляют, вероятно, только копию последних четырех колонн «Экзапл».

Это громадное предприятие начато было Оригеном в Александрии, а закончено больше десяти лет спустя после вынужденного удаления оттуда. Когда Ориген около 240 г. писал свое письмо к Юлию Африкану, то труд над сопоставлением текстов еще продолжался (*Epist. ad Jul. Afric.* 5), но когда после 244 г. писал комментарий на Евангелие Матфея, то он уже был закончен (*Comment, in Matth.* XV, 14). Епифаний (*De mensur. et ponder.* 18), сообщение которого, впрочем, нельзя признать надежным, говорит, что Ориген начал эту работу в Александрии и через 28 лет закончил ее в Тире; следовательно, начал ее около 217–218 гг. «Тетраплы» могли быть приготовлены только по окончании «Экзапл».

При осуществлении этого гигантского труда Ориген преследовал собственно апологетическую цель – защитить перевод LXX от упреков иудеев и еретиков, что текст его страдает существенными недостатками и интерполирован, и показать, что перевод LXX имеет лишнего по сравнению с еврейским текстом и чего в нем недостает. Прямых текстуально-критических целей он не преследовал: он стремился установить первоначальную форму перевода LXX, сделать выбор между вариантами, выделить позднейшие прибавки, определить достоинство и применимость текста LXX и его точность и надежность по сравнению с еврейским текстом, выяснить, наконец, на основании сопоставления с другими переводами, трудные места текста. Но, выполнив поставленную себе задачу, Ориген в действительности всеми доступными для того времени средствами сделал возможным критическое пользование Ветхим Заветом, создал для исследователей Священного Писания критическое пособие величайшей важности, род лексикона для экзегетов. И не его вина была, если последующее время не сумело ничего сделать с его работой и оставило ее в пренебрежении.

«Экзаплы» и «Тетраплы» долгое время оставались в Кесарии Палестинской. Иероним в *Commentarioli in Psalmos*

замечает, что он сам читал в кесарийской библиотеке *vetustum Origenis hexaplum Psalterium* ⁶⁹⁰ ... *quod ipsius manu fuerat emendatum* [древнюю Оригенову эксапларную Псалтирь, исправленную его собственной рукой] ⁶⁹¹ .

Только около 600 г. «Эксаплы» погибли вместе с громадной и ценной библиотекой, основание которой положено было Памфилом. Сам Памфил и Евсевий принимали меры к распространению исправленного Оригеном текста, рецензии «Эксапл». Но воспроизведение всего труда во всех его частях было в высшей степени затруднительно и стоило очень дорого: полный экземпляр «Эксапл» имел громадную ценность, даже если бы он написан был на папирусе, а не на пергаменте. Поэтому обыкновенно (но не исключительно) переписывалась пятая колонна – перевод LXX, то с критическими значками, то без них. В 616/617 гг. пятая колонна была переведена яковитским епископом Павлом Телльским (в Месопотамии) на сирийский язык, с сохранением критических значков и с такой тщательностью и буквальностью, которые ясно отражают оригинал. Этот перевод в большей своей части сохранился, между тем как от оригинала остались только отрывки, которые собрали и опубликовали ученый бенедиктинец Монфокон ⁶⁹² и англичанин Фильд ⁶⁹³ . Что касается остальных колонн «Эксапл», то от них сохранились немногие и незначительные остатки. В последнее время открыты важные фрагменты «Эксапл» для текста Псалтири, имеющие значение для некоторого освещения судьбы «Эксапл». В 1895 г. G. Morin издал псалмы – схолии Иеронима, *Commentarioli in Psalmos* ⁶⁹⁴ , к которому присоединил собственный *Index lectionum, quae ex Hexaplis ab Hieronymo proferuntur* [Указатель чтений, которые приводятся Иеронимом из «Эксапл»]; это издание дало некоторые новые сведения о тексте псалмов в «Эксаплах». Между тем Giov. Mercati открыл рукопись – палимпсест *Ambrosiana*, нижний текст которого, относящийся к X в., содержит части Псалтири; здесь сохранились два псалма (29 и 45) в полном виде и части девяти других псалмов в пяти колоннах «Эксапл»: еврейский текст в греческой транскрипции и переводы Акилы, Симмаха, LXX и Феодотиона. С. Taylor в

найденном в Каире еврейско-греческом палимпсесте открыл и опубликовал (в 1900 г.) несколько стихов 21-го псалма в четырех колоннах: еврейский текст, писанный греческими буквами, и переводы Акилы, Симмаха и LXX. Эти находки важны в том отношении, что разрушают господствовавшее убеждение, будто распространялась только пятая колонна «Экзапл»; оказывается, что все или почти все колонны отдельных частей их, по крайней мере Псалтири, существовали дольше, чем донеюне предполагали.

В новозаветном тексте Ориген также чувствовал недостатки рукописного предания. В своих последних произведениях он жалуется на это и утверждает, что рукописи Евангелия Матфея во многом несогласны между собой – или вследствие легкомыслия переписчиков, или вследствие небрежности корректоров, или вследствие произвола тех, которые при корректуре допускают прибавки или вычеркивания (Comment, in Matth. XV, 14). На разницу в тексте списков он часто указывает в своих экзегетических произведениях. Эти замечания, в связи с колоссальным трудом Оригена для ветхозаветного текста, привели некоторых прежних исследователей к заключению, что им предпринята была ревизия или рецензия и новозаветного текста. Подтверждение этого взгляда находили в ссылке Иеронима на *exemplaria Adamantii* (Comment, in Matth, ad 24.36 [lib. IV]; Comment, in Gal. ad 3.1 [lib. I]). Но о такого рода работах Оригена в отношении к новозаветному тексту нет положительных известий. Те задачи, которые он преследовал в своих трудах над ветхозаветным текстом, не находили применения к тексту Нового Завета, а чисто текстуально-критические интересы ему были чужды. Ориген даже мало обращал внимания на точность новозаветных цитат. Но несомненно, что после его смерти распространялся не только текст его «Экзапл», но и *exemplaria Adamantii* новозаветного текста, т. е. бывшие у него под руками списки Нового Завета или копии с них: слава его как экзегета служила лучшей гарантией исправности использованного и изъясненного им текста. Уже Памфил и Евсевий изготовляли списки Нового Завета, которые вели свое начало от экземпляров Оригена или же заключали

текст экзегетических произведений его. Их пример находил подражание и впоследствии. Но в настоящее время нельзя восстановить действительный новозаветный текст Оригена на основании комментариев: текст цитат обнаруживает чрезвычайное разнообразие, причина которого заключается в том, что переписчики сами вставляли цитаты, тогда как сам Ориген при диктовке давал только общее обозначение библейских мест. Как показывает отмеченная уже афонская рукопись X в. (возводимая к рукописи VI в.), чтения Оригена собирали из его комментариев и таким образом составляли «текст Оригена» ⁶⁹⁵.

Библейско-экзегетические произведения Оригена ⁶⁹⁶. Ориген был первый значительный экзегет, оказавший сильное влияние на всех последующих древнецерковных экзегетов, следы которого можно видеть даже до времен гуманизма (Эразм). Его многочисленные экзегетические произведения по форме и изложению распадаются на три группы: схолии, гомилии и комментарии.

2. Схолии (σχόλια, σημειώσεις) – подражание работам александрийских грамматиков по отношению к древним классикам – представляют краткие экзегетические замечания, изъясняющие трудные для понимания слова и места библейского текста.

3. Гомилии (ὁμιλία) – богослужебные слова или проповеди к крещеным и некрещеным, для которых темы заимствовались большей частью из дневных чтений, иногда [же] избирались по особому желанию слушателей или предстоятеля.

4. В собственном смысле комментарии (τόμοι) – подробное истолкование целых книг; в противоположность популярному изложению в гомилиях, комментарии преследовали научные интересы, имея в виду сообщить более сведущим христианам глубокое понимание Священного Писания и посредством философско-богословских экскурсов открыть сокровенные в нем истины.

По свидетельству Иеронима (Epist. 33, ad Paulam), Ориген написал схолии на книги: Исход, Левит, псалмы (1–15), пророка Исаии, Екклесиаст ⁶⁹⁷ и отчасти на Евангелие Иоанна.

Но перечисление это не полно, так как сам Иероним в других местах говорит о схолиях на Евангелие Матфея (Comment, in Matth. Prol.) ⁶⁹⁸ и на Послание к галатам (Comment, in Gal. Prol.); кроме того, Руфин знал схолии на книгу Чисел, а в афонской рукописи X в. ⁶⁹⁹ есть указание на схолии к книге Бытия ⁷⁰⁰. Ни одно из этих произведений в первоначальном виде не сохранилось. Несомненно, что многие объяснения, которые приводятся под именем Оригена в катенах и других сборниках, представляют собой остатки схолий Оригена: глоссаторский вид многих фрагментов в катенах превосходно согласуется с тем характером, какой усваивается схолиям Оригена. Но доказать тождество этих фрагментов со схолиями – задача в высшей степени трудная. Здесь прежде всего необходимо установить, какие фрагменты могут быть признаны действительно принадлежащими Оригену, а затем эти подлинные фрагменты возвести к первоначальным источникам и определить, принадлежат ли они к схолиям, гомилиям, комментариям или к каким-нибудь другим произведениям Оригена.

Гомилии произнесены были почти на все книги Священного Писания, так как Ориген в позднейшее время своей жизни проповедовал очень часто. Не все они являются письменными произведениями Оригена в собственном смысле – многие из них записаны другими: достигнув 60-летнего возраста, Ориген позволил записывать свои беседы в богослужебных собраниях (Euseb., Hist. eccl. VI, 36.1). Вероятно, сам Ориген потом не принимал участия в обнародовании этих записей, так как иначе трудно объяснить многочисленные недочеты в стиле. Изложение в гомилиях более общедоступно, чем в научных комментариях; однако и они предъявляют к слушателям довольно высокие требования: оратор входил в разбор разностей текстуального предания, сообщал о прежних опытах толкования разных мест и т. д. Вообще, в гомилиях Ориген преследует цели назидания целой общины и в построении и способе изложения исходит из убеждения, что святые и высокие истины не всякому должно открывать и что Божественные тайны не перед всеми можно излагать научно и в исчерпывающей

мере. Поэтому Ориген главное внимание обращал на практическое изъяснение текста; он следует ему предложением за предложением – отсюда в гомилиях отсутствие настоящего плана, и мысли связываются только единством разбираемого текста. В тех местах, где текст представляет мало данных для назидания (как, например, книги Чисел и Левит), он старается получить назидательные выводы посредством аллегорического толкования; там же, где текст давал ему достаточно материала, как, например, в книгах пророческих, он только редко вынуждался искать более глубокого смысла. Вообще же, в гомилиях господствует типология и аллегория, и теория о тройном смысле ⁷⁰¹ Священного Писания применяется очень часто. Ориген не стремился дать в своих гомилиях художественных риторических произведений; стиль их простой, без всяких искусственных украшений. Гомилии сохранились лучше, чем схолии, но большей частью в латинском переводе. Известны: на книгу Бытия (17 гомилий) ⁷⁰², Исход (13) ⁷⁰³, Левит (16) ⁷⁰⁴, Чисел (28) ⁷⁰⁵, Иисуса Навина (16) ⁷⁰⁶,

Судей (9) ⁷⁰⁷, 1 Царств (2) ⁷⁰⁸, Псалтирь – на псалом 36 (5), на 37 (2) и 38 (2) ⁷⁰⁹, Песнь Песней (2) ⁷¹⁰, Исаии (9) ⁷¹¹, Иеремии (7 на греческом, 12 на латинском и греческом, 2 на латинском) ⁷¹², Иезекииля (14) ⁷¹³, Луки (39) ⁷¹⁴. Все остальное утрачено ⁷¹⁵. Из сохранившихся гомилий особенной известностью в древности пользовалась беседа на 1 Царств 28 гл. «О чрево вещательнице» (аэндорской волшебнице) – Περί τῆς ἐυφρασύνης ⁷¹⁶. Проведенная в ней мысль, что волшебнице явилась не тень, а сам Самуил, встретила сильные возражения. Между другими реальность явления Самуила опровергал Евстафий Антиохийский, который в своем сочинении и сохранил для нас полный текст гомилии Оригена. Гомилиям Оригена часто подражали в греческой и латинской Церкви. Как первые примеры правильно постановленной богослужебной проповеди они имеют также и литературно-историческое значение.

В отличие от гомилий, *комментарии* имеют целью дать научное изъяснение Священного Писания при пособии всех средств тогдашней экзегетики. При этом Ориген всюду строго различает между случайным и малоценным историческим

значением объясняемых мест и сокрытой в них глубокой истиной, которая вечна и непреходяща; поэтому последней целью его всегда было стремление добыть именно эту истину. Однако он не оставляет в пренебрежении и филологического объяснения; в многочисленных экскурсах, чтобы установить правильное значение слов, он сопоставляет родственные места, старательно собирает исторический, географический, даже археологический и т. п. материал. В комментариях на Евангелие Иоанна он постоянно обращает внимание на толкование валентинианина Ираклеона и кратко говорит о его глоссах, а также опровергает воззрения гностиков. По-видимому, все комментарии Оригена задуманы были очень широко, так что некоторые из них не были доведены до конца, а некоторые даже не вышли из первых глав соответственных библейских книг. К сожалению, от комментариев Оригена сохранились только печальные остатки; в полном виде мы не имеем ни одного из них. В настоящее время от комментариев Оригена осталось следующее:

из комментария на книгу Бытия ⁷¹⁷, состоявшего из 12 книг (первые 8 написаны в Александрии, последние в Кесарии), сохранились только отрывки, преимущественно в «Филокалии».

Из 46 книг комментариев на псалмы сохранились только несколько фрагментов ⁷¹⁸.

Из малого комментария на Песнь Песней «Филокалия» дает небольшой отрывок ⁷¹⁹; из большого комментария (в 10 книгах) отрывок 2-й книги сохранился в «Филокалии» и ряд фрагментов в катенах на Песнь Песней ⁷²⁰. Кроме этих греческих отрывков, дошли в свободном латинском переводе Руфина пролог комментария, три первые книги и часть четвертой (до [Песн.] 2:15) ⁷²¹. Иероним считал этот комментарий наилучшей работой Оригена: *Origenes, cum in caeteris libris omnes vicerit, in Cantico Canticorum ipse se vicit* [Ориген, превзошедший всех в других книгах, в Песни Песней превзошел самого себя] (*Interpretatio homiliarum Origenis in Cant. Cant. Praef.* ⁷²²).

4У От комментариев на пророческие книги сохранились незначительные отрывки толкований на книгу пророка Исаии ⁷²³, Иезекииля ⁷²⁴, Осии ⁷²⁵.

Комментарий на Евангелие Матфея написан был в 25 книгах ⁷²⁶. Кроме небольших фрагментов в «Филокалии» и катенах, от него сохранились X-XVII книги в греческом оригинале (Мф. 13: 36 – 22: 33), а также еще большая часть в латинском переводе или переработке. Последняя начинается с XII, 9 греческого оригинала, т. е. с Мф. 16: 13, но зато доводит толкование до Мф. 27: 63. Переводчик на латинский язык неизвестен. Но сохранившиеся части комментария на Евангелие Матфея требуют нарочитого исследования ввиду того, что и в греческом тексте они производят впечатление набросков или переработки с сокращениями: им недостает предисловий и заключений в отдельных книгах, что обычно у Оригена; самое толкование ограничивается главнейшим; изложение сжатое. Латинский перевод нередко существенно уклоняется от греческого текста, так что часто кажется, будто он имел в основе другой оригинал.

От комментария на Евангелие Иоанна ⁷²⁷, который был особенно большого объема, сохранилось несколько книг, именно: I, II, VI, X, XIII, XIX (неполная), XX, XXVIII, XXXII; из других книг – небольшие фрагменты. XXXII книга прерывается на Ин. 13: 33; но можно думать, что были и дальнейшие книги, так как сам Ориген в комментарии на Евангелие Матфея ссылается на свое толкование 19-ой главы Евангелия Иоанна (Comment, in Matth, ser. 133 ⁷²⁸). Обширность комментариев на Евангелие Иоанна объясняется, с одной стороны, особенной любовью Оригена к этой священной книге как ἀποφῆ τῶν ὑαυυλίῳν [начатку ⁷²⁹ Евангелий (Comment, in Joann. I, 4.21)], а с другой стороны, полемическими экскурсами против валентинианина Ираклеона.

Комментарий на Послание к римлянам дошел только во фрагментах, сохранившихся в «Филокалии», у Василия Великого, в катенах и в афонском кодексе ⁷³⁰. Кроме того, сохранилась свободная латинская переработка Руфина, который уже жаловался на испорченность и пробелы в греческом тексте.

8) Небольшие отрывки сохранились от комментариев на послания ап. Павла к галатам ⁷³¹, эфесянам ⁷³², колоссянам

⁷³³ , фессалоникийцам ⁷³⁴ , Титу ⁷³⁵ , Филимону ⁷³⁶ и к евреям ⁷³⁷ . Соборных посланий ⁷³⁸ и Апокалипсиса ⁷³⁹ Ориген, по-видимому, не комментировал, хотя и высказывал намерение относительно объяснения последнего.

Апологетические и полемические произведения Оригена. Ориген неустанно защищал церковное учение против язычников и еретиков. По Евсевию и Феодориту, он написал опровержение всех ересей, почему первоначально ему приписаны были *Philosophumena* Ипполита. Из этих произведений наиболее замечательным является большой труд, направленный против Цельса ⁷⁴⁰ . Сам автор называет свое произведение, состоящее из 8 книг, так: *Προς τον ἐπιγυραμμένον Κέλσου Ἀληθῆ λόγον Ὁριγένους τόμος α, β', γ' κτλ.* [Против (сочинения) Цельса, озаглавленного «Истинное слово», Оригена книга I, II, III и т. д.], позднее оно большей частью называлось: *Κατά Κέλσου*, *Contra Celsum* [Против Цельса]. Оно сохранилось в полном виде в греческом тексте. Довольно многочисленные рукописи этого сочинения, насколько известно, восходят к одной – ватиканскому кодексу XIII в. Большие отрывки сохранены также в «Филокалии». Оно направлено против сочинения языческого философа Цельса *Λόγος ἀληθῆς*, написанного около 178 г. В течение более полувека последнее оставалось без возражений со стороны христиан. Да и сам Ориген взялся за эту работу неохотно, только уступая настоянию своего друга Амвросия, который побуждал его опровергнуть выставленные в нем против христианства обвинения и клеветы. Сам Ориген держался того взгляда, что ложные свидетели против Иисуса выступают непрерывно, и пока зло будет обитать в людях, обвинения против Него будут подниматься непрестанно. Но Он молчит даже и теперь и отвечает не словами, а скорее защищается жизнью Своих истинных учеников, которая говорит громко (*Praef.*, 2). Наиболее убедительным для Оригена оказалось то соображение, что среди тех, которые считаются верующими, есть много таких, которые произведением Цельса приводятся в колебание и увлекаются в заблуждение; но если в защитительном произведении утверждения Цельса будут ниспровергнуты и истине будет оказана помощь в победе, то

они укрепятся в вере (Praef., 4). Апологет не упускал из вида и тех, которые еще чужды вере во Христа (Praef., 6).

По замечанию Евсевия, Ориген написал книги «Против Цельса», когда ему было более шестидесяти лет, в царствование Филиппа Аравитянина (244–249 гг.) [(Hist. eccl. VI, 34; 36.1–2)]. Частнее относят ⁷⁴¹ происхождение этого труда к 248 г. и поводом для него указывают тысячелетний юбилей римского государства: повышенному самочувствию язычества должна быгь противопоставлена исчерпывающая апология христианства. Почему для такой апологии в 248 г. избрана была форма опровержения языческого произведения, написанного около 178 г. – в объяснение этого высказывается предположение, что юбилей дал повод снова пустить в обращение произведение Цельса, в котором содержалось прославление языческой государственной религии ⁷⁴².

Ориген старался добросовестно выполнить просьбу Амвросия и не пропустил ничего существенного в полемике язычника, и если выпускал несущественные части, как, например, длинные цитаты и повторения у Цельса, то обыкновенно ясно оговаривает это. Первоначальный план Оригена был такой: он хотел сначала сделать для себя извлечения из произведения и вместе с тем сделать предварительные наброски своих возражений, чтобы потом обработать их по определенным точкам зрения и в системе. По этому методу он сделал извлечения из введения произведения Цельса и набросал ответы (1,1–27), но потом пришел к мысли, из-за недостатка времени, тотчас же давать подробное опровержение отдельных отрывков Цельса. Но произведенную работу он оставил без перемены в начале своего труда, хотя она и не подходила уже к новому плану; ввиду этого он счел необходимым написать еще предисловие, в котором, отметив цель всего произведения, указывает на перемену метода и испрашивает извинения в этом [(Praef., 6)]. В дальнейшем (с 1,28) он шаг за шагом идет за своим противником, разбивает его аргументы, опровергает его нападки. Большей частью он сначала приводит слова самого Цельса и потом дает свои возражения. Благодаря такому методу в сочинении Оригена

сохранилось почти все произведение Цельса, причем около трех четвертей его – в подлинном тексте. Но зато Ориген должен был совершенно отказаться от собственного расположения материала и самым тесным образом примкнуть к расчленению его у Цельса. Отсюда, соответственно плану «Истинного слова», апология Оригена, кроме введения (I, 1–27), разделяется на четыре части: 1) опровержение возражений против христианства, сделанных Цельсом на основании иудейской мессианской веры и вложенных в уста иудея (I, 28 – II, 69); 2) разбор опровержений и насмешек самого Цельса над мессианской идеей иудейства и его возражений против исторических основ христианства (lib. III–V); 3) защита отдельных положений христианского вероучения, на которые нападал Цельс (VI–VII, 61), и 4) опровержение защиты Цельсом языческой государственной религии (VII, 62 – VIII, 71). Ориген всю свою ученость принес на служение апологии христианства. Он опровергает Цельса с равным оружием и одинаковой тактикой. Редко его можно признать неправым; никогда он не допускает коварства в понимании мыслей противника с целью облегчить себе его опровержение. Тон апологии отличается исполненным достоинства спокойствием, обусловленным сознанием обладания победоносной истиной и духовным превосходством самого автора.

Ориген объединяет в своем труде все сказанное в прежних апологиях Иустина, Афинагора, Феофила и др. Некоторые возражения опровергаются очень кратко. Христианское учение обосновывается спекулятивно. Эллинскую философию Ориген почитает очень высоко, но она для него только подготовительная ступень к познанию высочайшей истины христианства, в будущей победе которого он твердо убежден.

Сочинения Оригена против еретиков или, правильнее, протокольные записи устных бесед с еретиками утрачены. Из таких бесед разные источники указывают на следующие:

Вопросы (и беседы) к Бериллу Бострийскому (*Ζητήσεις* (και *διαλέξεις*) *προς Βήρυλλον*; Euseb., Hist. eccl. VI, 33.3; Hieron., De vir. ill. 60).

В сохранившемся Руфином (*De adulterat. libr. Orig.*) фрагменте послания к александрийским друзьям (*epistula... ad quosdam caros suos Alexandriam* ⁷⁴³) Ориген свидетельствует, что он имел (вероятно, в Афинах) спор с одним еретиком, протоколы которого впоследствии были извращены его противником: *quae voluit addidit, et quae voluit abstulit, et quae ei visum est permutavit* ⁷⁴⁴ [он, что захотел – добавил, что захотел – убрал, и что ему рассудилось – изменил]. На основании сообщения Иеронима, заимствованного из того же письма (*Apol. adv. Rufin. II, 18*), по-видимому, можно думать, что это был *dialogus Origenis et Candidi Valentinianae haereseos defensoris* [диалог Оригена с Кандидом, защитником валентинианской ереси] (*Hieron., Apol. adv. Rufin. II, 19*), или *dialogus adversus Candidum Valentinianum* [диалог против Кандида валентинианина]. Каких-либо сведений о Кандиде мы не имеем. Спор между ним и Оригеном вращался около проблемы происхождения Сына от Отца и вопроса, может ли диавол спастись (*Hieron., Apol. adv. Rufin. II, 19*).

3) «Диалог с Агномоном (?) Вассом» (*Διάλογος πρὸς τὸν Ἀγνώμονα (ἀγνώμονα?) Βάσσον*), в котором Ориген приводил одно место из истории о Сусанне по греческому тексту книги Даниила; известен из переписки между Оригеном и Юлием Африканом (*Jul. Afric., Epist. ad Origen. 1; Origen., Epist. ad Jul. Afric. 2*). «Агномон» могло быть другим именем Васса, но могло быть и нарицательным: *τὸν ἀγνώμονα* – «непонятливый Васс». Повод и предмет спора неизвестен.

Кроме того, Епифаний слышал, что Ориген опровергал манихеев (*Haer. LXVI, 21*); Феодорит упоминает сочинения Оригена против Менандра или его учеников (*Haeret. fab. comp. I, 2*), против Василида и Исидора (1,4), против Гермогена (1,19), энкратитов (I, 21), маркионитов (I, 25), назореев (II, 2), элкезаитов (II, 7), николаитов (III, 1). Наконец, Памфил (*Apol. pro Origen. Praef.; cap. 1*) и Епифаний (*Haer. LXIV, 5*) ссылаются на сочинения Оригена против еретиков, ближе не определяя их. Но, вероятно, в большей своей части эти указания нужно относить к отдельным полемическим местам в разных сочинениях Оригена, не имеющих специально антиеретического характера.

Догматические произведения Оригена. Главным и важнейшим догматическим произведением Оригена является «О началах» (Περὶ ἀρχῶν) ⁷⁴⁵, т. е. об основных истинах христианского вероучения. Происхождение этого труда стоит, вероятно, в связи с деятельностью Оригена в александрийском училище; но если он здесь был использован, то только на высшей ступени, так как сочинение предполагает и в читателях хорошее предварительное философское образование.

Произведение состоит из введения и четырех книг. Во введении Ориген указывает план и характер труда. Основание и источник всякой истины есть слово Христста и апостолов. Но так как многие из тех, которые признают себя верующими во Христа, разногласят не только в малом и самом незначительном, но и в великом и в величайшем, то необходимо прежде всего установить точную границу и определенное правило, по которому можно познавать учение Христа и апостолов. Этот критерий истины Ориген определяет таким образом: «Мы должны хранить церковное учение, преданное от апостолов через порядок преемства и пребывающее в Церквах даже доселе: только той истине должно веровать, которая ни в чем не отступает от церковного [и] апостольского предания» (Praef. 2). Но «при этом необходимо знать и то, что апостолы, проповедуя веру Христову, о некоторых предметах именно то, что признали необходимым, весьма ясно раскрыли для всех, даже для тех, которые казались сравнительно мало деятельными в изыскании Божественного знания; основание своего учения они предоставляли находить только тем, которые могли заслужить высшие дары Духа, и особенно тем, которые сподобились получить от самого Св. Духа благодать слова, премудрости и разума. О некоторых предметах апостолы только сказали, что они есть, но как или почему? – умолчали, конечно, в тех видах, чтобы могли иметь упражнение и показать, таким образом, плод своего ума наиболее ревностные и любящие [мудрость] ⁷⁴⁶ из числа их преемников» (Praef. 3). Точно так же и учение Церкви оставляет без ответа целый ряд вопросов: о многом сказано совершенно определенно, но об ином совершенно не упомянуто, а иное решено неясно и

неокончательно (Praef. 5–10). На основе нормативного учения апостолов и Церкви необходимо создать всеобъемлющее и законченное здание христианского вероучения: «Кто желает на основании всего этого построить одно органическое целое, тому... [должно] ⁷⁴⁷ воспользоваться этим как элементами и основаниями, чтобы на основе ясных и необходимых положений о каждом предмете исследовать, что он такое на самом деле, и... образовать единый организм из примеров и положений, какие он или найдет в Священном Писании, или получит путем правильного умозаключения» (Praef. 10). Таким образом, Ориген ставит своей задачей представить систему христианской истины, раскрыв и обосновав простые положения апостольской проповеди и заполнив пробелы в церковном учении при помощи правильных умозаключений относительно положительного учения.

В первой книге Ориген раскрывает учение о Боге, Его единстве и духовности, о Боге Слове и Святом Духе, о разумных существах, о мире духов и падении духов. Вторая книга излагает учение о видимом мире, происхождении его и сохранении Богом, об Откровении в Ветхом Завете, о воплощении и существе Христа, о Святом Духе и Его деятельности, о душе, воскресении, Суде и обетованиях. Третья книга посвящена раскрытию учения о человеческой свободе воли и ее отношении к благодати, о борьбе между добром и злом и конечном торжестве добра. В четвертой книге говорится о богодухновенности Священного Писания и методах толкования его. В заключение Ориген дает краткий очерк целой системы. Самое трактование отдельных вопросов большей частью идет в таком порядке: сначала кратко излагаются отдельные положения вероучения, потом подробно освещаются и защищаются философски-умозрительным путем, и в конце дается положительное обоснование из Священного Писания. Философскому моменту принадлежит преобладающее значение.

По свидетельству Евсевия (Hist. eccl. VI, 24.3), сочинение «О началах» написал Оригеном «до отправления его из Александрии», следовательно, до 231 г. Некоторые

исследователи ⁷⁴⁸ доказывают, что оно написано между 212 и 215 г.; но вероятнее относить его происхождение к более зрелым летам автора, т. е. ко времени от 220 до 230 гг.

Произведение Оригена «О началах» имело весьма важное значение. Оно было первым опытом представить христианство как цельную систему. И сам Ориген смотрел на свою работу как на опыт и неоднократно высказывал, что другие, быть может, в состоянии дать лучшие ответы, чем он. Тем не менее никто прежде Оригена не отваживался на что-нибудь подобное, никто не мог сделать так, как он сделал. Без сомнения, Ориген руководствовался намерением противопоставить гностицизму церковную науку. И в некоторых важнейших пунктах, именно – в учении о существе Божием, о творении мира, о богочеловеческой личности Христа, о человеческой свободе воли, он победоносно раскрыл несостоятельность гностического дуализма, эманатизма и докетизма. Вместе с тем он дал систему христианской религиозной философии, которая могла быть противопоставлена и языческим системам. Однако в этом именно произведении Ориген провел такие воззрения (вечность или безначальность мира, довременное бытие человеческих душ, конечное восстановление всего, в том числе и падших духов, и т. д.), которые вызывали соблазн в церковных кругах. Поэтому между сочинениями Оригена ни одно не вызвало таких жарких нападок, как Περὶ ἀρχῶν. Памфил говорит, что книги «О началах», *quam plurima a calumniatoribus incusantur* [которые весьма много обвиняются клеветниками] (Apol. pro Origen. Praef. ⁷⁴⁹), *maxime ab accusatoribus arguuntur* [более всего обличаются обвинителями] (cap. 3 ⁷⁵⁰). Иероним находил в них больше дурного, чем хорошего (*mali plus, quam boni*: Epist. 85, ad Paulinum, cap. 3; cf. Epist. 124). Предполагают также, что именно это произведение побудило александрийского епископа Димитрия выступить против Оригена.

Это обстоятельство имело роковое значение для текста произведения Περὶ ἀρχῶν. В оригинале оно не дошло до нас в полном виде. Сохранились только фрагменты: два больших отрывка произведения, именно – начало ⁷⁵¹ третьей и начало ⁷⁵² четвертой книги, – внесены в «Филокалию» (cap. I ⁷⁵³; 21 ⁷⁵⁴

); краткие цитаты находятся также в эдикте Юстиниана против Оригена 543 г. Почитатель Оригена Руфин Аквилейский решил перевести труд Оригена на латинский язык, что и осуществил в 397 г. Но при этом он поставил себе побочную цель – оправдать перед западным миром Оригена, которого он считал вполне православным. Руфин рассматривает те места, которые вызывали подозрительное отношение к александрийскому учителю, как неподлинные прибавки, сделанные еретиками; поэтому в своем переводе он по собственному соображению вносил изменения в текст, устранял противоречия, объяснял темные места и ослаблял догматически подозрительные и, сверх того, делал вставки из других произведений Оригена: об этом говорит сам Руфин в своем предисловии к переводу. Таким образом, этот перевод не может заменить подлинника. Иероним (cf. Epist. 83–85), по просьбе друга своего Паммахия, противопоставил переводу Руфина свой перевод, который, по его словам, отличался буквальной верностью подлинному тексту. К сожалению, этот перевод разделил участь оригинала: от него сохранилось только несколько отрывков в послании Иеронима к Авиту [(Epist. 124)]. При таком положении дела на многие вопросы, которые вызывает произведение Оригена «О началах», нельзя дать определенных ответов.

В Александрии в царствование Александра Севера (222–235 гг.) Ориген, по свидетельству Евсевия (Hist. eccl. VI, 24.3), написал десять книг под заглавием «Строматы» ⁷⁵⁵ (τοὺς ἐπιγραμμένους Στρώματος, οὐτάς τιν' ἀριθμὸν δέκα). От них сохранились только незначительные фрагменты (PG 11. Col. 99–108), в последнее время пополненные несколькими схолиями на 1 Кор., Рим. и Иак. из афонской рукописи. По этим остаткам трудно даже судить о содержании произведения. В этом отношении представляется ценным замечание Иеронима, что Ориген в «Строматах» «сравнивал христианское учение с воззрениями философов и все догматы нашей религии старался обосновать из Платона, Аристотеля, Нумения и Корнута» (Epist. 70, ad Magnum, cap. 4; cf. Epist. 84, ad Pammachium, cap. 3). Может быть, к «Строматам» относились упомянутые Евсевием

(Hist. eccl. VI, 18.3) извлечения из языческих философов и критические замечания к ним.

Иероним помещает *Stromatum libros X* в числе экзегетических произведений Оригена [(Hieron., Epist. 33)]. По его словам, в девятой книге речь шла о Дан. 4: 5 слл. (Comment, in Daniel, ad 4.5 [4.6]), в десятой книге – о семидесяти седмицах: Дан. 9: 24 слл. (Comment, in Daniel, ad 9.24), равно как *De Susannae et Belis fabulis* (Comment, in Daniel, ad 13.1). Значительная часть десятой книги заключала схолии на Послание ап. Павла к галатам (Comment, in Gal. Prol.; cf. ad 5.13 [lib. III]). Эти указания Иеронима находят подтверждение в цитатах из «Стромат» в афонской рукописи. Здесь четыре цитаты из четвертой книги «Стромат», все относятся к Первому посланию к коринфянам; две цитаты из третьей книги «Стромат» изъясняют место из Послания к римлянам. Сам Ориген указывает один раз на данное в третьей книге «Стромат» объяснение места из Евангелия Матфея (Comment, in Joann. [XIII,] 45 ²⁹⁸). Таким образом, в «Строматах» значительное место отведено было и схолиям; но можно думать, что по своему характеру эти схолии отличались от экзегетических схолий в собственном смысле, равно как от гомилий и комментариев: они, без сомнения, имели догматико-философский отпечаток.

В сочинении «О началах», имея в виду говорить о воскресении, Ориген пишет: «Об этом предмете мы обстоятельно рассуждали в других книгах, написанных нами о воскресении, – там мы высказывали свой взгляд на этот предмет» (И, 10.1). Евсевий (Hist. eccl. VI, 24.2) сообщает, что в толковании на Плач Иеремии Ориген упоминает книги «О воскресении» – числом две ⁷⁵⁶. Иероним в перечислении сочинений Оригена называет *De resurrectione libros II* и присовокупляет: *et alios De resurrectione dialogos II*. Иероним сохранил сообщение Феофила Александрийского, что диалоги были посвящены Оригеном своему другу и покровителю Амвросию (Epist. 92, cap. 4; cf. Epist. 96, cap. 16). Позднее *libri II* и *dialogi II* были соединены в одно сочинение, разделенное на четыре книги, так что Иероним уже мог говорить о четырех

книгах Оригена De resurrectione (Contra Joann. Hierosol. 25). Libri II, как видно из сообщения Евсевия, написаны были еще в Александрии раньше сочинения «О началах» и комментария на Плач Иеремии, следовательно, до 230 г.; время происхождения диалогов неизвестно.

От этих произведений сохранились только отрывки у Памфила (Apol. pro Origen., cap. 7), Мефодия Олимпийского (De resurrectione) и Иеронима (Contra Joann. Hierosol. 25–26). Произведение Мефодия Олимпийского «О воскресении» вызвано именно содержанием трактатов Оригена и написано с целью опровергнуть его воззрения.

Практически-аскетические произведения Оригена. Те условия, которые так неблагоприятно отразились на судьбе экзегетических и догматических произведений Оригена, не оказали влияния на практически-аскетические его творения: хотя они и не свободны совершенно от своеобразных суждений Оригена, тем не менее темы их давали мало повода для ясного выражения богословских особенностей в его учении. Поэтому два практически-аскетических произведения – «О молитве» и «Увещание к мученичеству» сохранились полностью в греческом тексте. Они свидетельствуют о глубокой религиозной настроенности автора и для позднейших поколений служили источником назидания.

«О молитве» (Περὶ εὐχῆς) ⁷⁵⁷ – принадлежность этого произведения Оригену засвидетельствована уже Памфилом (Apol. pro Origen., cap. 8 ⁷⁵⁸), поэтому, хотя оно не указывается в списке сочинений Оригена у Иеронима, его подлинность не подвергается сомнениям. Оно написано вследствие письменной просьбы (De oratione 5.6) Амвросия и его жены (или сестры) Татианы – к ним обращено заключение его. Произведение распадается на две части, из которых в первой (cap. 1–17) автор говорит о значении, пользе, необходимости, силе и действии молитвы. Ангелы, Христос, святые молятся с нами и за нас. На возражение, что молитва не может произвести никакого изменения в плане Божественного мироправления, Ориген отмечает разъяснением, что Бог, сообразно со Своим всеведением, принял в этот план и фактор человеческой

свободы, и все благое, что Он хотел дать по молитвам. Против возражения, что Бог Сам знает наши нужды и что Он от вечности неизменно predetermined судьбу каждого из нас, Ориген весьма подробно говорит о цели, необходимости и пользе молитвы. С особенной силой он указывает на удостоверяемый Священным Писанием и ежедневным опытом факт, что возвышение сердца к Богу, представление себя в Его присутствии, богобоязненное настроение уже сами по себе производят освящающее влияние на всю деятельность человека. Содержание, характер и способ молитвы определяются образцом, данным Самим Господом, и вторая часть произведения посвящена изъяснению молитвы Господней (сар. 18–30), причем на основании особенностей текста у Матфея (Мф. 6: 9–13) и у Луки (Лк. 11: 2–4) Ориген склонен признать две различные молитвы, весьма схожие по своему словесному выражению. Изъяснение молитвы Господней отличается оригинальными и глубокими мыслями. В заключении (сар. 31–32) Ориген возвращается к разъяснениям первой части, дополняя их, и ссылаясь на Священное Писание подтверждает свои наставления о настроении, положении молящегося, времени и месте молитвы. Предпочтительно рекомендуется общая молитва в церкви и обращение к востоку. Молитва должна постоянно заключать в себе четыре части: славословие (*δοξολογία*), благодарение (*εὐχαριστία*), исповедание грехов (*ἐξομολόγησις*) и прошение (*αἴτησις*); молитва должна начинаться и оканчиваться славословием в честь Бога Отца, Иисуса Христа и Св. Духа [(сар. 33)].

Несмотря на экзегетическую основательность и обилие философского элемента, произведение исполнено назидательными мыслями в оригинальной форме и проникнуто духом подлинного благочестия; оно по справедливости называется «перлом между всеми произведениями александрийца» ⁷⁵⁹. Произведение написано после 231 г., так как предполагает уже составленным комментарий на книгу Бытия (De oratione 23 ⁴), и, может быть, в 233 (234) г. Высказанное в конце произведения (сар. 34) намерение еще

изъяснить молитву Господню более прекрасным, возвышенным и ясным образом не было осуществлено Оригеном.

«Увещание к мученичеству» (*Εἰς μαρτύριον προτρέπτικός* (т. е. λόγος)) ⁷⁶⁰ у древних свидетелей называется просто: «О мученичестве» (*De martyrio*: Pamph., *Apol. pro Origen.*, cap. 8; *Περὶ μαρτυρίου*: Euseb., *Hist. eccl.* VI, 28; cf. Hieron., *De vir. ill.* 56). Поводом к составлению этого произведения послужило гонение Максимиана Фракиянина, которое вспыхнуло в 235 г. и коснулось круга знакомых Оригена. Оно обращено к Амвросию и Протокиту, пресвитерам Церкви Кесарии Палестинской. Оба они были схвачены и заключены в темницу. Ориген убеждает, что твердость в мучениях составляет обязанность истинного христианина. Мученик прославляет Бога своей смертью и достигает вечной славы: страдания мученичества удостоиваются неизреченной награды, и само оно является искупительным средством за свои, и может быть, чужие грехи; в общем произведение является воодушевленным гимном мученичеству. Оно написано было поспешно, что отразилось на внешней стороне произведения – в нем отсутствует строгая последовательность в расположении мыслей. Но зато оно богато назидательными, сильно выраженными мыслями и согрето теплым чувством.

Письма Оригена. Ориген вел обширную переписку с разными лицами. Его письма соединялись в сборники. Евсевий упоминает об одном из таких сборников, в котором было более ста писем (*Hist. eccl.* VI, 36.3). В перечислении – сочинений Оригена находится указание на *Epistolarum ejus ad diversos libri IX* [девять книг его посланий к разным лицам]; здесь же названы два других сборника – собрание писем Оригена: *Aliarum epistolarum libri II* [две книги других посланий] и собрание писем к Оригену и об Оригене: *Excerpta Origenis et diversarum ad eum epistolarum libri II*; *epistolae synodorum super causa Origenis in libro secundo* [извлечения из Оригена и две книги разных посланий к нему; послания соборов о деле Оригена, во второй книге]. Но из всех писем Оригена в полном виде сохранилось только два.

104. «Послание к Юлию Африкану» (Επιστολή προς Ἀφρικανόν) ⁷⁶¹ – вызвано критическими сомнениями, которые Юлий Африкан высказал в письме к Оригену относительно истории о Сусанне в книге прор. Даниила (Дан. 13 гл.) по переводу LXX, на которую Ориген сослался в одной беседе. Юлий Африкан указывал на то, что этого повествования, равно как и изложенного в следующей главе – о божестве Беле и драконе, нет в еврейском тексте книги прор. Даниила, и что ни по филологическим, ни по фактическим основаниям этот отдел не может быть первоначальной составной частью книги и не может почитаться каноническим. Ориген в обстоятельном ответе с весьма богатой научной аргументацией защищает подлинность и каноническое достоинство обоих повествований, равно как молитвы Азарии и песни трех отроков. Все эти части стоят не только в тексте LXX, но и у Феодотиона, и во всей Церкви Христовой пользуются постоянным признанием. Церковь определила объем ветхозаветного канона и предлагает верующим подлинную книгу Даниила. Еврейский оригинал истории Сусанны не исключен, но отрывок мог быть опущен иудеями из-за своего содержания. Исторических противоречий с господствовавшими во время вавилонского изгнания отношениями Ориген не нашел; пророческие откровения бывают разного рода, а филологические трудности не имеют значения. Послание написано во время кратковременного пребывания Оригена в Никомидии у Амвросия около 240 г.

105. «Послание к Григорию Чудотворцу» (Προς Γρηγόριον ἐπιστολή) ⁷⁶² написано около 238 г. к бывшему ученику Оригена Григорию, впоследствии епископу Неокесарийскому, который по своим талантам обещал быть дельным юристом и выдающимся философом [(cf. сар. 1)]. Ориген убеждает Григория оставаться верным своему христианскому призванию и ценить философские науки только как пропедевтику (προπαιδευματα) к библейско-богословским исследованиям, подобно тому как гуманитарные науки служат подготовкой к философии. Светские науки, смотря по употреблению, могут принести и пользу, и вред. Как израильтяне при выходе из Египта взяли с собой сокровища и одежды для устройства из них сосудов храма и

украшений святилища, так и светские науки могут служить для созидания и украшения дома Божия. Но часто они приводят и к злоупотреблению, так же как пребывание израильтян в Египте имело и вредную сторону, привело к греху и идолослужению, когда они изученное искусство применили к сооружению золотых тельцов. По своей отеческой любви к Григорию Ориген увещает его продолжать чтение и исследование Священного Писания, для понимания которого необходима молитва по слову Господа: «просите и дастся вам» [(Мф. 7: 7; Лк. 11:9)].

От немногих других писем Оригена сохранились только отрывки ⁷⁶³. Утрата полного собрания писем Оригена несомненно лишила нас одного из весьма ценных источников для церковной истории III в., а также для истории жизни самого Оригена.

В заключение обзора литературных трудов Оригена необходимо упомянуть о некоторых произведениях, о которых трудно высказать какое-нибудь определенное суждение.

1) Иероним в предисловии к своему сочинению *Liber interpretationis НеЪгаюощт nominum* сообщает, что Филон Александрийский составил этимологический лексикон еврейских собственных имен Ветхого Завета и что Ориген дополнил эту работу объяснением собственных имен Нового Завета ⁷⁶⁴. Названное произведение Иеронима представляет латинскую обработку произведений обоих александрийцев. Но ни Евсевий, ни перечисление трудов Оригена не упоминают о таком его произведении.

2) Виктор Капуанский (в *Scholia veterum Patrum* ⁷⁶⁵) и Анатолий Александрийский (в *De ratione paschali*) ⁷⁶⁶ сообщают, что Ориген написал сочинение «О Пасхе» ⁷⁶⁷, в котором дал материалы для вычисления времени празднования Пасхи. Оба писателя приводят отрывки этого произведения, не сохранившегося в полном виде. ⁷⁶⁸

Основные положения богословской системы Оригена ⁷⁶⁹

Восток едва ли знал более великого богослова, который оказал бы столь глубокое влияние на последующих христианских мыслителей, чем Ориген. Стоя на высоте образования своего времени, обладая многосторонними и основательными познаниями, наделенный истинно научным смыслом, он достиг высочайших вершин человеческого умозрения; правдивый и искренний, смелый духом, всегда смотревший прямо в лицо встречающимся трудностям и никогда не уклонявшийся от них, знающий меру в сомнениях и не навязывающий своего мнения в вопросах, открытых для свободного исследования, способный к синтезу, он действительно был первым великим профессором, первым великим проповедником, первым великим писателем о предметах духовных, первым великим комментатором, первым великим догматистом, какого имела Церковь ⁷⁷⁰. Он хорошо знал все философские системы древности и пользовался ими; но сам не был в философии ни оригинальным, ни творцом. Ориген разделял с Климентом не только основное философское направление в понимании религии, но до известной степени и то предположение, что христианство и эллинизм согласны между собой в основных пунктах. Но в отличие от Климента Ориген был методически исследующим ученым. Он, с одной стороны, глубже Климента понимал как философские, так и библейские основания христианской науки; с другой стороны, он обнаруживает в несравненно большей степени – ни, чем это наблюдается у Климента, чуткость к церковному учению и стремление к церковной правильности своего богословствования. Ориген точнее и яснее Климента представляет те трудности, какие должны были встретиться на пути сочетания эллинского и христианского мировоззрения. Но он строго стремился преобладать их, в чем ему помогало искреннейшее и глубокое убеждение во внутреннем единстве античного идеализма и христианской религии. Поэтому он

именно способен был воспринять и переработать результаты греческой идеалистической философии, а также усвоить, развить и соединить в систему все то, что выработано было христианской наукой до него.

Существенным недостатком всех научных богословских трудов предшествующего Оригену периода было не только отсутствие богословской системы, но как будто отсутствие ясного сознания ее необходимости. Раскрывались только те пункты церковного учения, которые необходимо было выдвинуть или защитить; поэтому богословие всегда носило частичный, фрагментарный характер. Синтез церковного учения представлен был только символами [веры], в которых верующие находили в сжатом виде все то, во что должно веровать; вне этих формул, простых и популярных, существовали только гностические системы. Даже Климент, который ввел философские начала в обсуждение самого содержания христианского учения, не обнаруживает сознания необходимости сгруппировать отдельные элементы учения в гармоническую систему. Ориген первый между христианскими мыслителями выдвинул идею богословского синтеза и осуществил ее, создав на почве Священного Писания и церковного Предания философско-богословскую систему, обнимающую все содержание церковной веры, установил основные начала церковного научного богословия и сделал решительный шаг к «воцерковлению» классической науки. Он разрешил ту великую проблему, которая настойчиво предъявлялась христианским мыслителям и прежде него и к разрешению которой сделаны были значительные шаги, подготовившие почву для дела Оригена. Особенно много сделано Климентом для разработки тех существенных оснований, на которых его ученик Ориген явился отцом богословской науки в собственном смысле слова и вместе с тем основателем того богословия, которое достигло своего развития в IV и V вв. Ориген воспользовался опытами предшествующих богословов постигнуть содержание христианства и философски обосновать его и развитию христианского богословия придал самостоятельное значение, независимое от полемических

целей. Греческая религиозная философия и вообще формы и методы современной науки должны были служить не только средством к опровержению язычества, гностицизма и еретических движений внутри самой Церкви, но вместе с тем и средством создать научное христианское религиозное учение, научную систему, которая не стояла бы в противоречии с церковной верой, а опиралась бы на нее, проясняла бы и возвышала ее в духовную область. На неизменном основании правила веры должно быть построено органическое целое христианского гносиса – частью посредством исследования Священного Писания, частью посредством логических заключений (De princíp. I, Praef. 10), и, таким образом, должна быть создана система, которая обнимала бы начала всего бытия и все загадки мира и разрешила бы их с христианско-церковной точки зрения. Таким образом, Ориген достиг, по крайней мере, по внешнему виду, примирения науки с христианской верой, высшей культуры с Евангелием на почве церковного учения ⁷⁷¹. В своем сочинении Περὶ ἀρχῶν он дал первый опыт систематического изложения богословия как науки, где ясно и правильно установил принципы научного богословия, которые у него определяются тремя моментами: а) признанием Священного Писания в качестве источника церковного богословия; б) ненарушимым соблюдением церковного учения и безусловной обязанностью сообразоваться с ним, и в) свободным развитием богословского умозрения на этом основании.

Священное Писание для Оригена было преимущественным источником Откровенной истины; он благоговел перед ним, неустанно изучал и всеми силами стремился проникнуть в его истинный смысл. Он не высказывает ни одного положения без того, чтобы не попытаться обосновать его на Священном Писании. Многочисленные цитаты из Писания объясняются не тщеславием Оригена, а соответствуют тому высокому значению, какое он усваивал Священному Писанию. Толкование Священного Писания для него было началом и концом его богословия. Задачу богословия он полагал в том, чтобы на основании Священного Писания постичь духовное христианство

и веру возвысить на степень знания и созерцания; это достигается посредством аллегорического метода истолкования Священного Писания, который дает возможность познать высшее Откровение Бога и в то же время сочетать данные церковного учения с выводами античной философии. Традиции широко распространенного и, можно сказать, получившего уже права гражданства в христианской литературе аллегорическо-мистического метода изъяснения Священного Писания Ориген первый возвел в научную систему (*De princip.* IV, 11 [2.4] sqq.). Писание имеет троякий смысл, соответственно составу самого человека: соматический или буквальный, психический или моральный, пневматический или духовный. «Простой верующий, – говорит Ориген, – должен назидаться как бы плотью Писания: так мы называем наиболее доступный смысл; сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душой его, а еще более совершенный... должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ» (*De princip.* IV, 11 [2.4]). Соматически-исторический смысл нужно искать всюду прежде всего. Но есть такие места Писания, которые не имеют телесного смысла, – в них нужно искать только душу и дух: это нужно сказать относительно таких мест, буквальное понимание которых приводит к представлениям, противоречащим существу Божию, морали, законам природы или разума. Такие места встречаются не только в Ветхом Завете, но и в Новом. Эти соблазны, камни преткновения и несообразности имеют целью побудить к более глубокому исследованию Писания. Чтобы кто-нибудь не подумал, что Ориген совершенно отрицает историческое понимание Священного Писания, он решительно заявляет: «В некоторых повествованиях ⁷⁷² мы признаем историческую истину» (IV, 19 [3.4]). Психический смысл – морального характера; особенно в Ветхом Завете большая часть повествований имеет моральное содержание, которое легко определить, устранив историю, как покров, – в некоторых местах на нем можно и остановиться. Пневматический смысл – некоторые места имеют только этот смысл – возводит к основным идеям, которые, будучи достигнуты, ясны с непосредственной очевидностью и, так сказать, полностью

переходят в дух богослова, потому что через их посредство он в конце концов достигает созерцания. Если гностик возвысится на эту ступень, то он может уже отвергнуть всех руководителей, которые привели его на эту высоту. Он внутренне соединен с Логосом и из этого соединения почерпает все, в чем нуждается. Психический и пневматический смысл не всегда легко различаются один от другого; однако на основании общих соображений Оригена и приводимых им примеров можно заключать, что психический или моральный смысл прилагается к отношениям частной и индивидуальной души к Богу и к нравственному закону, тогда как пневматический смысл имеет более широкий объем и прилагается к таинствам, вселенской Церкви и ее истории, к будущему миру и к небу.

Как Ориген оправдывал этот аллегоризм? Прежде всего практической невозможностью понимать буквально некоторые повествования Священного Писания, потом – авторитетом и примером ап. Павла (*De princip.* IV, 13 [2.6]). Но у него было для этого и более общее основание, именно – его идеализм, в силу которого только в идее он видит действительное и вечное; все, что связано с временным и материальным, для Оригена не имеет значения. Отсюда вся видимая природа в сущности есть символ невидимого мира, и каждый индивидуум – образ идеи или сверхчувственного факта (*Comment. in Cant. Cant.* III[, 13] ad [2.]9; *Homil. in Levit.* V, 1 [ad 6.24 sqq.] ⁷⁷³). Как человек создан по образу Божию, так и каждое бытие является как бы образом высшей реальности. Толпа, неспособная постигнуть эти реальности, должна принимать символы, которые непрямо ставят ее в отношение с этими реальностями; но совершенному христианину свойственно проходить через эти образы и идти к тайнам, которые они прикрывают ⁷⁷⁴. Как видно, мысль очень высокая, но крайне опасная, так как она позволяла, под предлогом более глубокого смысла, устранять букву Писания, сохранять или жертвовать по своему произволу исторической частью. И только в новозаветном каноне и церковном Предании Ориген обладал коррективом, который давал ему возможность не только осудить эксцессы гностической экзегетики, но даже хотя бы отчасти избегать их.

Далее, Ориген решительно утверждает, что мы должны хранить церковное учение, преданное от апостолов через порядок преемства и пребывающее в Церквях даже доселе, и что только той истине должно верить, которая ни в чем не отступает от церковного и апостольского Предания (De princip. I, Praef. 2). Пределы, поставленные умозрению Священным Писанием и церковным учением, для Оригена имеют абсолютное значение и не должны быть претупаемы. Но деятельность Оригена принадлежит тому времени, когда догматы еще не были точно определены и формулированы Церковью, и хотя основные пункты церковного учения были достаточно ясны, однако в отношении к другим, едва ли маловажным, еще не было дано определенного решения. Ориген ясно сознавал это положение дела и во введении к своему сочинению «О началах» представил примечательную попытку указать истины, которые свв. апостолами ясно раскрыты для всех, в отличие от тех, о которых апостолы сказали только, что они есть, но как и почему? – умолчали. Между вопросами, которые не освещены полно, Ориген упоминает следующие: Дух Святой рожден или не рожден? Должно ли считать Его Сыном или нет? Происходит ли душа от семени, так что сущность ее содержится в самых телесных семенах, или же она имеет какое-нибудь другое начало, и это самое начало – рожденное или нерожденное, или, может быть, душа вселяется в тело извне? О диаволе и ангелах его – каковы они и как существуют? Что было прежде этого мира и что будет после него? Бог и духи суть ли αἰώματα [бестелесные] и в каком смысле? Солнце, луна и звезды – одушевлены ли они или нет? В области предметов последнего рода, где ни Священное Писание, ни Церковь не дают безусловно обязательного определения, Ориген считал совершенно законным следовать свободному процессу своих собственных мыслей под высшим контролем источников и авторитетов церковного учения.

Но для столь возвышенного, запечатленного выдающейся индивидуальностью, воодушевленного пылким энтузиазмом к истине и неуклонным стремлением к выражению ее в терминах

современной культуры мыслителя трудно было всегда соблюдать установленные пределы исследования при тех условиях, в каких он вырабатывал богословско-философскую систему церковного учения. Ориген, правильно установивший начала богословской науки, сам в действительности не остался верным Писанию традиционалистом: обширное философское образование определяло его в большей степени, чем Священное Писание и Предание Церкви. Хотя Ориген в своих произведениях редко, за исключением сочинения «Против Цельса», цитирует языческих авторов, однако основательное знакомство с произведениями и мыслями языческих философов всюду обнаруживается весьма ясно, и вся система Оригена показывает серьезное влияние на нее философских элементов: его догматика, в особенности учение о Св. Троице, представляет как бы два порядка идей – церковно-традиционных и философских. Вращаясь в области вопросов чрезвычайной важности и трудности, Ориген пришел к некоторым заключениям, которые не могли быть согласованы с общим церковным сознанием.

Ориген сам увещает при богословской работе начинать небесным и, постепенно переходя от него, оканчивать материальным или злыми духами (Comment, in Joann. X, 18.106). Так в существенном построено его Πρὶ ἀρχῶν, во главе которого поставлено изложение учения о Боге. Начало всего сущего есть Бог – вечный, чистый, совершенно простой, неизменяемый дух. Все, что существует, существует только как произведение Единого и благо настолько, насколько имеет свое существование от Единого, Который есть совершенство и благодать. Он – выше сущности (ἐπέκεινα οὐσίας) ⁷⁷⁵ ; Он – μόνος и, так сказать, ἑνός ⁷⁷⁶ [(De princip. 1,1.6)]. Как единый, Он противопоставляется множеству, но порядок во многом указывает на Единого. Как истинно сущий, Он противопоставляется призрачному и исчезающему бытию, которое не имеет своего принципа в себе самом. Как абсолютно нематериальный, духовный, Бог противопоставляется [такому] духовному, которое связано с материальным. Как свободный от всякой материальности, Он не ограничен пространством и временем.

Соответственно с этим Он непостижим, неоценим, бесстрастен и вседозволен. Но, с другой стороны, этот Принцип мира мыслится как личный. Традиционные понятия о Боге как Творце, Вседержителе и Правителе мира вносят в абстрактно-философское представление о Боге более живую черту, и, несмотря на крайнюю отвлеченность в определении существа Божия, Ориген утверждает в Нем самосознание и волю. Бесспорно, что в этом отношении он ясно отличается от греческих философов. При этом Ориген старается устранить из своего учения о Боге всякие антропоморфические черты: так, сердце Божие – это Его духовная сила; гнев – не аффект, а откровение Его силы по отношению к безбожным. Ориген особенно подробно, как Ириней, Климент, Тертуллиан, против маркионитов изъясняет свойства благодати и праведности Божией; благодать и праведность – не два противоположные свойства в Боге, но тождественны: Бог награждает в праведности и наказывает в благодати ([De princíp. II, 5]) ⁷⁷⁷. Так как ум человека до некоторой степени родственен Богу и служит умственным образом Его, то поэтому именно он может знать кое-что о природе Божества, особенно если он чист и отрешен от телесной материи (De princíp. I, 1.7).

Из совершенной благодати Божией и всемогущества для Оригена вытекает, что Бог открывает Себя, сообщает; а так как Он неизменяем, то Он *всегда* открывает Себя; поэтому вечное, т. е. безначальное сообщение совершенства другим существам есть постулат понятия о Боге. Таким образом, Бог, содержащий в совершеннейшем единстве всю полноту Своих определений, самым бытием Своим предполагает бытие Слова – Сына, в Котором Он открывает Себя. Сын есть Посредник между абсолютным Богом и конечным миром, Который, с одной стороны, в раздельной, законченной определенности открывает в Себе миру каждое из свойств Отца и, с другой стороны, самым бытием Своим приводит в бытие все существующее. Это посредство было необходимо, потому что Бог как неизменяемое единство не мог быть основанием распадающегося во множественность творения. Поэтому Слово должно рассматривать как творческий Принцип, проникающий мир

разумного. Все, что существует, получило свою реальность через этот вечно управляющий творческий Принцип. Так как Бог вечно открывает Себя, то и Посредник Откровения должен быть вечным. Он образует мост между ἀγένητος [невозникшим] πύενητά [возникшими]. Только через Него может быть познан непостижимый и бестелесный Бог, так как Он – видимый образ этого Разума. Логос-Сын, будучи совершенным образом Бога, есть Его мудрость, отражение Его совершенства и славы; поэтому в Нем нет ничего телесного. Он есть действительно Бог, и Ему принадлежит неизменяемость, т. е. Он никогда не может потерять Своей Божественной сущности и не может ни прибавить к ней, ни отнять; хотя должно заметить, что в Нем эта неизменяемость не самостоятельная: Он совершенен как отображение совершенства Отца. Сын есть Бог не в силу внешнего причастия (κατὰ μετουσίαν), как будто бы Он кроме божества имеет еще самостоятельную сущность, но божество составляет его сущность (κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός) ⁷⁷⁸. Из этого следует, что Сын обладает сущностью Бога Отца и поэтому есть ὁμοούσιος τῷ Πατρί. Ориген употребляет и самый термин ὁμοούσιος (Comment, in Hebr., fr., PG 14. Col. 1308 [D]) ⁷⁷⁹ в смысле тождества οὐσία или φύσις, какое есть между паром и водой, лучом и светом, детьми и родителями.

Но если Сын едино с Отцом, то Он, однако, есть не безличная сила, а действительно лично существующий, особая Ипостась. Не должно принимать с монархианами, что Отец и Сын неразличны численно и едино не только по сущности, но и по субъекту, различаясь только по примыслению, а не по ипостаси. Ориген, напротив, учит, что Отец и Сын – две Ипостаси, но един Бог. Сын, таким образом, реально отличный от Отца, не сотворен, но рожден; Сын рожден не через выделение от Отца, как думают некоторые. «Ведь если Сын есть выделение (prolatio) Отца, – выделение же означает такое рождение, какое обыкновенно бывает у животных или у людей, – то и произведший (qui protulit), и произведенный (qui prolatus est) необходимо должны быть телом. Мы не говорим так, как думают еретики, – не говорим, что некоторая часть субстанции Отца обратилась в Сына или что Сын сотворен Отцом из не

сущих, т. е. помимо сущности (*extra substantiam*) Отца, так что было некогда (время), когда (Сына) не было; но, устранив от невидимого и бестелесного всякую мысль о телесном, мы говорим, что Слово и Премудрость родилось без всякого телесного страдания, как хотение происходит от мысли» (*De princip. IV, 28 [4.1]*). Решительно устраняя из понятия о рождении Сына малейшие намеки на чувственный характер этого акта и деление существа Отца на части, Ориген вместе с тем старается не допустить мысли о применении к нему условий временности. Сын всегда был у Бога, и не было времени, когда Его не было (*De princip. I, 2.9*). Говорить, что было некогда (время), когда Сына не было, значит, собственно, утверждать, что было некогда время, когда не было истины, когда не было премудрости, когда не было жизни, так как во всем этом в совершенной степени мыслится сущность Бога Отца. Но этого мало: Ориген учит, что рождение Сына не только вечное, но и непрерывающееся (*De princip. I, 2.4*), что Сын не просто γεννητός [рождаемый], но Α γεννητός [всегда рождаемый]. Сын рождается вечно, и этот акт всегда и вечно совершается (*Homil. in Jerem. IX, 4*). «Быть» для Сына значит «рождаться», и, таким образом, о Сыне нельзя сказать, что Он «родился»: Он вечно рождается от Отца. Следовательно, Сын совечен Отцу: Сын есть сияние вечного света, а свет необходимо всегда сияет (*Comment, in Rom. I, 5* ⁷⁸⁰). Как совершается рождение Сына от Отца, об этом Ориген не находит возможным сказать что-либо: «Рождение Сына есть нечто исключительное и достойное Бога; для него нельзя найти никакого сравнения не только в вещах, но и в мысли, и в уме, так что человеческая мысль не может понять, каким образом нерожденный Бог делается Отцом единородного Сына» (*De princip. I, 2.4*).

Но, утверждая учение о единстве существа Божественных Ипостасей и Их равенстве, в выражениях, характерных для православных богословов позднейшей эпохи, Ориген высказывает другой ряд мыслей, ограничивающий изложенные, и приводит и обосновывает такие отношения Божественных Лиц, которые придают его богословию субординационистический характер, хотя должно сказать, что

его точка зрения абсолютно исключала арианское учение. Сын, без сомнения, единого существа с Отцом, но обладает им менее полно, чем Отец: Божественная сущность в Нем как бы ослаблена, уменьшена, потому что она сообщена. Сын есть Бог, но только как образ Отца: Он ни ο Θείος, ни Αὐτοθεός [Само-Бог], но просто Θείος, δεύτερος Θεός [второй Бог] ⁷⁸¹. Все Божественные свойства присущи Ему в иной форме, чем Отцу, и Сын по божеству не есть то, что Отец: Он не αὐτοαγαθόν, ἀπλῶς αγαθός, ἀπαραλλάκτως αγαθός [Само-благо, просто Благой, неизменяемо (неотличимо) Благой], а только εἰκὼν ἀγαθότητος [Образ благодати] ⁷⁸². Как особая Ипостась, Которая в Боге имеет свое πρῶτον αἴτιον [первопричину], Сын есть αἰτιατόν [причиненный] ⁷⁸³. Как полнота идей, как содержащий в Себе все формы, которые должны быть осуществлены, Сын не абсолютно простой, как Отец. Он – первая ступень перехода от единого ко множому, и существо Его как носителя мировой идеи находится во внутреннем отношении к миру. В Своей деятельности Он – ὑπηρέτης [помощник] Отца, исполняющий Его веления; но она простирается только на разумные существа (ἐπὶ μόνα τα λογικά) ⁷⁸⁴. Словом, Он Бог, но ниже Отца: Θεὸν κατὰ τὸν τῶν ὅλων Θεὸν καὶ Πατέρα ⁷⁸⁵ [Бог (Который) ниже Бога и Отца всего]. Даже к Нему не должно обращаться с молитвами в собственном и абсолютном смысле: к Нему обращаются, так как Он – Бог, но для того, чтобы Он как Первосвященник принес их к Отцу.

Такое колебание Оригена между самым энергичным утверждением единосущия Сына с Отцом и указанными резкими ограничениями делается понятным, если обратить внимание на связь мыслей Оригена: с точки зрения человека, Слово – превознесено и [есть] Бог, и мы признаем Божественное, явившееся во Христе, обнаружением Божества; но с точки зрения Бога, Сын есть Им определенная, Ему подчиненная Ипостась.

Следуя правилу веры, Ориген рядом с Отцом и Сыном ставит Св. Духа: «Апостолы, – говорит он, – предали, что в отношении к чести и достоинству сопричастен Отцу и Сыну Св. Дух» (De princip. I, Praef. 4). Об этом с полной ясностью

проповедуется в Церквах, равно как и о том, что Этот именно Дух вдохновлял каждого из святых – как апостолов, так и пророков, что Один и Тот же, а не различный, Дух был в древних и тех, кто был вдохновляем в пришествие Христово (ibidem). Но данные Священного Писания и Предания не позволяли ясно усмотреть, рожден или не рожден Св. Дух? Должно ли считать Его Сыном Бога или нет (ibidem)? Сам Ориген утверждает божество Св. Духа и почитает Его третьей Ипостасью Божественной сущности, и, соответственно с этим, говорит о Нем по аналогии с Сыном, хотя философски не выясняет внутренней необходимости и значения этой Ипостаси в Троице. Св. Дух произошел через Сына и так относится к Сыну, как последний к Отцу, т. е. Он подчинен Сыну. «Однако, – говорит Ориген, – доселе мы не нашли в Священном Писании ни одного изречения, где Дух Святой назывался бы тварью» (De princíp. I, 3.3). Круг деятельности Св. Духа значительно ограниченнее деятельности Сына. Ориген говорит: «Сын меньше Отца, потому что Он второй от Отца; Святой же Дух ниже Сына и пребывает в святых. При таком порядке могущество Отца больше могущества Сына и Святого Духа; могущество же Сына, в свою очередь, больше, чем могущество Св. Духа и, последовательно, сила Св. Духа больше силы прочих существ, называемых святыми». «Бог и Отец, содержа все, воздействует на каждое существо, сообщая каждому бытие от Своего собственного бытия, ибо Он есть Суций. Меньше Отца Сын, деятельность Которого простирается только на разумные существа, ибо Он – второй от Отца. Еще меньше Св. Дух, воздействующий только на святых» (De princíp. I, 3.5), т. е. на Церковь. Деятельность Св. Духа состоит в том, чтобы существа, которые не святые по природе, через причастие Его делались святыми (De princíp. I, 3.8). Если Сын есть Божия мудрость, то Дух – Его святость (Comment, in Rom. VIII, 12 ⁷⁸⁶); если Отец дает всему бытие, Сын – разумность, то Дух – святость (De princíp. I, 3.8).

Одной из характерных особенностей учения Оригена является его утверждение творения от вечности. К этому он пришел путем таких соображений: «Как никто не может быть

отцом, если нет сына, и никто не может быть господином без владения, без раба, так и Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть; и поэтому для Откровения Божественного всемогущества [необходимо] должно существовать все. Если же кто-нибудь подумает, что были когда-нибудь века или протяжения времени, или что-нибудь другое в том же роде, когда сотворенное еще не было сотворено, то, без сомнения, он покажет этим, что в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим и сделался всемогущ только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать; а это, в свою очередь, значило бы, что Бог испытал некоторое усовершенствование и от худшего состояния перешел к лучшему, так как быть всемогущим для Него, без сомнения, лучше, чем не быть таким» (De princ. I, 2.10). Таким образом, вечность Божественного всемогущества, в связи с неизменяемостью Бога, кажется Оригену несовместимой с предположением такого времени, когда не существовало ничего, кроме Бога; объект актуального всемогущества должен реально, а не только идеально, существовать от вечности. Творение – после Бога только в смысле причинном, но не временном.

Первозданным и, так сказать, совечным Богу является мир духов; но эти духи не всецело чистые, так как облечены в некоторого рода тела – эфирные и тонкие: вообще Ориген вне Св. Троицы не признает существования духов, абсолютно свободных от всякой материи и тела. Эти духи все сотворены с равными способностями и дарованиями, так как первоначальное общение их с Логосом исключает какое-либо различие. Все они одарены нравственной свободой, неотделимой от их существа, с совершенно равной возможностью выбора между добром и злом. Но им поставлены были различные задачи, и соответственно с этим определялся ход их развития: они должны были сами сделаться виновниками своего состояния, и мера их свободного самоусовершенствования положила различие между ними. Не все они остались одинаково верными Богу. Произошло, таким

образом, их падение, которое является, собственно, причиной действительного бытия универса. Духовный мир, смотря по степени удаления от Бога, получил различную материальность. Высшие духи сделались ангелами, силами небесными с их чинопочинением, их степенями и функциями, соответствующими их заслугам; другие, облеченные в светящуюся материю, сделались солнцем, луной и звездами; иные еще, охлажденные вследствие удаления от Бога, сделались душами человеческими (ψυχῇ от ψύχω – охлаждать) – для их существования необходимы более грубые материальные тела; иные, наконец, решительно отпавшие от Бога, сделались демонами и получили неопределимо мерзкие тела, хотя и невидимые, но весьма темные. Следовательно, люди стоят между ангелами и демонами – те и другие стараются привлечь их к себе. Нравственная борьба, которую человек выдерживает в самом себе, затрудняется демонами и облегчается ангелами.

По теории Оригена выходило, что мир духов вечен и бесконечен, между тем церковное учение говорит о начале и конце мира. Примиряя получающееся отсюда противоречие, Ориген принимает вечный мировой процесс, в котором чувственные миры, преемственно сменяющие друг друга, составляют отдельные этапы. Таким образом, мир вечен в совокупности всех миров, объединяемых тождеством составляющих их субстанций, но временный в единичности каждого из них. В этом вечном духовном процессе развития материальный мир не имеет существенного значения: он обязан своим возникновением только отпадению духов от Бога. Бог создал его из ничего для воспитания отпавших духов. Так Ориген разрешает вопрос о происхождении материального мира и зла в нем – вопрос, который занимал столь существенное место в гностических системах. Материальный мир вызван к бытию нестроением в высшем конечном мире, отпадением духов от единства с Богом. Зло введено в мир свободной волей тварных существ. Нынешний мир есть суд, а мировая история делается мировым судом. Смотри по тому, каким кто был в домирном бытии, ему указывается место и условия рождения. Из этого понятно бесконечное разнообразие в мире – оно

зависит от такого или иного употребления свободы. Но Бог показывает этим как Свою праведность, так и Свою благодать: каждому воздается по заслугам; на страдания в мире обрекаются существа согрешившие, их земная жизнь заслужена ими и является нравственной и физической необходимостью; они страдают потому, что они сами лично согрешили, они только не помнят этого, но наказание ими совершенно заслужено.

Эти основные воззрения о происхождении мирового порядка естественно отразились на антропологии ⁷⁸⁷ и христологии ⁷⁸⁸ Оригена. История человечества в великой мировой истории представляет только часть, и человек не занимает центрального положения в системе мироздания; но в его истории осуществляются те же начала Божественного спасения, что и в целом мировом процессе. В учении о человеке Ориген – трихотомист: главной составной частью человека является разумная душа, ниспавшая из высшего мира; посредством животной души она соединяется с телом. Таким составом человека обуславливается постоянная борьба в нем. Если человек побеждает в этой борьбе, то он достигает богоподобия, – образ Божий он неизгладимо носит в неразрушимом, разумном и потому бессмертном духе, охлажденном до состояния душевного. Из учения Оригена о происхождении мира и человека ясно вытекает, что все люди грешники, так как души их согрешили еще в домирном бытии; грех обосновывает собой все земное существование человека. Поэтому греховно и дитя, если бы оно прожило даже всего один день. Но если греховная скверна всеобща, то должно вместе с тем констатировать как всеобщий факт, что человек следует своим дурным наклонностям и ежедневно допускает зло: *πρὸς τὸ ἁμοιόταν εἶναι πρὸς τὰ κακά* [нам свойственно грешить (или: по природе мы склонны ко греху)] (*Contra Celsum* III, 66; cf. III, 62; *Comment*, in *Rom. I*, I ⁷⁸⁹). Под влиянием похоти, дурных примеров и демона грех вкореняется, умножается и все захватывает б* человеке.

Страдания человека на земле служат не только наказанием за грехи, но и средством к спасению. Посредством спасения, искупления является СловоХристос, великий Царь мира,

Который одних врачует, других просвещает, третьих поражает земными скорбями. Но, помимо постоянных откровений в истории человечества, Он чрезвычайным образом явился на земле человеком. Его человеческая душа сотворена была от начала вместе с другими духами, и ее судьба была решена в домирном бытии: между всеми сотворенными конечными духами только душа Иисуса неотделимо и неразлучно пребывала в Слове Божиим и, всем существом воспринимая Его, сделалась одним духом с Ним. Соединившись с Богом Словом сначала по свободному избранию, душа Иисуса обратила это единение посредством продолжительного навыка в добре во вторую природу и вследствие непрерывного и пламенного единения со Словом Божиим приобрела неизменяемость и сделалась неспособной к греху. Чтобы спасти нас, Слово соединилось с душой и при посредстве души (De princíp. II, 6.3) соединилось с телом, но с телом прекрасным и совершенным, так как каждая душа имеет тело, какое она заслужила и какое согласно с поставленной перед ней задачей; оно было чистое и святое и создано Богом. Таким образом душа могла воспринять Слово, а тело могло воспринять душу, – через это сделалось возможным, что родился Θεάνθρωπος (Deus-homo [Богочеловек])⁷⁹⁰. Душа, которая входит в созданное в Деве Марии тело, приносит с собой и Слово Божие. Но если Сын Божий составляет содержание этой души, то понятно, что она вместе с телом, с которым она стоит в тесной связи, по справедливости называется Сыном Божиим, Силой Божией, Христом и Божией Премудростью, и наоборот, Сын Божий называется Иисусом Христом, Сыном Человеческим, и говорится, что Сын Божий умер, а имеющий прийти во славе Отца Своего со святыми ангелами называется Сыном Человеческим (ibidem).

Таким образом, «Сын Божий, желая, для спасения рода человеческого, явиться людям и обращаться между людьми, воспринял не человеческое только тело, как думают некоторые, но и душу, по природе, конечно, подобную нашим душам, по расположению же и добродетели подобную Ему Самому, – такую душу, которая могла бы неуклонно исполнять все

желания и распоряжения Слова и Премудрости» (De princíp. IV, 31 [4.4]). Иисус родился от Девы; Его рождение было действительным. Он принял наши слабости, наши немощи: Иисус Христос есть и остается в воплощении истинно человеком. С другой стороны, Слово не изменилось, не потеряло ничего из того, чем Оно было: *π ούοία μένων Λόγος* [пребывая по сущности Логосом] (Contra Celsum IV, 15). Отсюда следует, что во Христе две природы: Божественная и человеческая, что Он Бог и человек (Comment, in Joann. X, 6.24), в Нем Божественная и человеческая *υπόστασις* (Comment, in Joann. XXXII, 16.192), причем каждая из природ сохраняет свою особенность. «Во Христе иное дело – природа Его Божества, потому что Он есть едиnorodный Сын Божий, и иное дело – человеческая природа, которую Он воспринял в последнее время согласно домостроительству» (De princíp. I, 2.1). Но Слово Божие сделалось единым (*εν*) с душой и телом Иисуса (Contra Celsum I, 66). Усиливаясь определить точнее это единение, Оригей сравнивает его с соединением железа и огня в раскаленном железе. Между обеими природами не только *κοινωνία* [общение], но *ενωσις* [единство] и *ανάκρασις* [смешение], так что тело и душа делаются причастными Божеству и обожествляются (*εις Θεόν μεταβηκέναι* ⁷⁹¹ : Contra Celsum III, 41; cf. De princíp. II, 6.6). Это соединение у Оригена мыслится как духовное, мистическое, и «обожение» не имеет физического характера.

В целом ряде мест Ориген говорит о сверхъестественных физических свойствах тела Иисуса: если Он родился так, как повествуется в Евангелии, то Его тело должно иметь в Себе больше Божественного, чем прочие тела. В особенности это относится к телу Иисуса Христа после Его воскресения. Когда Иисус пострадал и умер, Его душа проповедовала во аде. Потом Он телесно воскрес. После воскресения Его тело обладало такими свойствами, в силу которых оно представляло нечто среднее между прежним чувственным составом и состоянием души, освобожденной от тела (Contra Celsum II, 62), поэтому оно было даже невидимо (Contra Celsum II, 64; [68] ⁷⁹²). Теперь начинается процесс обожения тела Иисуса: [Он]

воскрес из мертвых и обожествил воспринятую человеческую природу (Comment, in Matth, ser. 33). ⁷⁹³ Этот процесс прославляет и возвышает человеческую природу, которая через это делается единой со Словом; тело как будто совершенно исчезает и погружается в Божество: tunc homo fuit, nunc [autem] homo esse cessavit [тогда Он стал человеком, теперь же человеком перестал быть] (Homil. in Luc. XXIX[, 7] ⁷⁹⁴). Подобно Божеству и тело делается вездесущим: Сам Он (Иисус) находится везде и проникает все, и мы уже не должны представлять Его в том унижении, какое Он принял ради нас, т. е. в той ограниченности, какую Он имел в нашем теле на земле, находясь среди людей, не должны думать, будто Он заключен в каком-нибудь одном месте (Homil. in Jerem. XV, 6; Comment, in Joann. XXXII, 17; De princip. II, 11.6). Однако эти выражения не исключают дальнейшего существования человечества во Христе: оно возвышается и прославляется, человек Иисус по воскресении получает силу над небом и землей, поскольку Он соединен с божеством Слова. Он сделался едино с Сыном Божиим, хотя человеческий разум не в состоянии понять способа этого соединения (Comment, in Rom. I, 6).

Дело Иисуса Христа на земле Ориген рассматривает всесторонне, и в своих комментариях он имел возможность осветить все его результаты. Иисус Христос – наш законодатель, Моисей нового закона: Он явился как учитель праведных, врач грешников, образец совершенства, подражание Которому ведет к причастию жизни Божественной. Но в особенности Он явился как наш Искупитель и Жертва за наши грехи. В этом отношении интересен ответ Оригена на вопрос, кто получил выкуп за человечество. Ориген рассматривает смерть Христа с точки зрения выкупа из власти диавола и демонов, примирительной жертвы, принесенной Богу, и очищения людей от грехов, заступления их у Отца. Через грех люди были преданы диаволу, сделались его рабами, его собственностью. Чтобы искупить нас, Иисус Христос дал диаволу Свою жизнь, Свою душу как λύτρον [выкуп]. Дьявол пошел на эту мену, но обманулся, так как не мог удержать

чистой души Христа, и, однако, за выкуп должен был освободить человека (Comment, in Matth. XVI, 8). Так, человеческие души, даже находящиеся во аде, сделались свободными от власти диавола и его демонов.

Искупление Иисуса Христа универсально: не только все люди до конца мира находят в Нем Своего Спасителя, но Его сила простирается за пределы нашей земли, на все разумные существа, каковы бы они ни были, которые нуждаются в искуплении (Comment, in Joann. I, [14.83–84]; Comment, in Matth. XVI, 5; De princip. III, 5.6, Contra Celsum VII, 17).

От свободы человека зависит воспользоваться искуплением, которое совершено Иисусом Христом. Ориген с большой энергией настаивает на существовании этой свободы и делает ее ответственной даже за настоящее наше положение. Грех не подавил ее: человек свободно или идет к Богу, или погибает. Мы не можем совершить добрых дел без помощи Божией; благодать, напротив, необходимый принцип, но все зависит от нас, как все зависит от нее: Бог и человек вместе совершают спасение. Эту свою мысль Ориген формулировал следующим образом: «С одной стороны, мы не должны думать, что находящееся в нашей воле может совершаться без помощи Божией; с другой же стороны, мы не должны думать, что находящееся в руке Божией может совершаться без нашей деятельности, усердия и расположения. Желать и делать что-нибудь – в нашей воле, но мы должны помнить, что самая возможность хотения или действия дана нам Богом» (De princip. III, 1.22).

Эсхатологическое учение Оригена ⁷⁹⁵ вызвало больше всего соблазна и негодования против александрийского богослова. Необходимо заметить, что этот отдел его системы дошел до нас в крайне запутанном виде, вследствие исправлений, внесенных Руфином в сочинение «О началах». В существенных чертах это учение Оригена, по-видимому, можно представить так. Если вначале души существовали чисто в духовной форме, то цель всего мирового процесса должно видеть в восстановлении первоначального бытия. Мир, таким образом, делается сценой, на которой развивается драма

духовного искупления. Через миры, которые в вечной смене следуют один за другим, дана духам возможность возвратиться к чистой жизни, духовному раю, в котором уничтожено зло. И этот мировой процесс так устроен Богом, что все отдельные акты его тесно связаны между собой, чтобы осуществить эту цель. Этот процесс совершается неопределенно продолжительное время. В итоге земной жизни человеческой души может получиться известное усовершенствование, исправление прежде усвоенного порока; но может получиться и более глубокое падение. Для дальнейшего усовершенствования души снова посылаются в материальные тела. Так идут миры за мирами. После каждого мира достигается частичное усовершенствование, плоды которого иногда разрушаются последующими грехопадениями духов, так что новый мир становится необходимостью – в этом оправдание бесконечной смены миров. В частности, праведные после своей смерти, облеченные в тонкую душевную телесность, идут в рай, т. е. место, которое находится где-то на земле, и получают очищение в огненном крещении. Все подвергаются этому крещению, но не все одинаково страдают, и если бы нашелся кто-нибудь такой, который не имел бы ничего для искупления и был бы совершенным, то он прошел бы его без страданий. Так крещенные праведные восходят из сферы в сферу, все более очищаясь и постигая все загадки, которые дал им земной мир, познавая Божественные тайны, пока не соединятся со Христом. И все человеческие души пойдут этим путем. Злые подвергнутся мучению огня. Но этот огонь не чувственный, зажженный раньше кем-либо другим или прежде них существовавший. У каждого есть собственный огонь, которым он наказывается; материей и пищей для этого огня служат грехи: душа собирает множество злых дел и обилие грехов; в надлежащее же время все это собрание воспламеняется для наказания и возгорается для мук... Сама совесть будет преследовать и бить себя своими собственными рожнами и сама сделается своей обвинительницей и свидетельницей (De princip. II, 10.4). Но будут ли эти мучения вечными? Ориген учит об ἀποκατάστασις, о конечном восстановлении всех разумных

тварей в единении с Богом. Без сомнения, не все будут пользоваться одной и той же честью, – в доме Отца обители различны, – но все войдут туда. Бог наказывает только для того, чтобы исправить. Процесс исправления будет продолжительным, для некоторых неизмеримо продолжительным; но и диавол некогда раскается и очистится. Последний враг – смерть – будет истреблен, тело одухотворится, материальный мир преобразуется, и наступит великий момент, когда Сын покорится, в лице воспитанного Им мира, Покоршему все Ему, да будет Бог все во всем (1Кор. 15: 28). Таково заключение системы Оригена, проникнутой глубокой верой в конечное торжество добра.

Ориген неотразимо влиял на своих последователей направлением своего богословия и печать своего гения наложил на то направление богословской мысли, которое известно под именем александрийской богословской школы. Он утвердил в ней отличительные черты своего богословия: идеалистический отпечаток, преобладание умозрения и мистики; здесь всегда перевешивает момент неизреченного, сверхчувственного и таинственного, – отсюда предпочтение платоновской философии. В изъяснении Священного Писания получил широкое применение аллегорически-мистический метод, уже у самого Оригена не чуждый крайностей, а у последователей его приведший к вредным увлечениям. Влияние великой личности Оригена распространило александрийское влияние не только в Александрии, но, можно сказать, и на всем греческом Востоке; не остался свободным от него даже и Запад. При этом богословие Оригена подвергается общей участи систем мыслителей первого ранга: оно производило широкое и глубокое воздействие, но последователи его не могли вместить самого великого в нем – влечения к цельному религиозному мировоззрению; то, что в системе Оригена сочеталось в живом единстве, вырывалось из связи и рассматривалось в отдельности как самостоятельное; усваивались отдельные положения, в новых комбинациях получавшие несвойственный смысл. Этим объясняется, что Ориген сделался пререкаемой

личностью. На его богословское учение ссылались люди противоположных догматических воззрений (св. Афанасий и Каппадокийцы находили у Оригена аргументы для *ομοούσιος*, а евсеевиане – аргументы в пользу субординационизма), отвергали одни части его учения, удерживая другие, и совершенно искренне не постигали тех противоречий, в какие впадали с точки зрения цельной системы Оригена. Однако открытое признание Оригеном источников и авторитетов церковного вероучения, антиеретическая полемика, несомненные заслуги для церковной науки в области текстуальной критики, проповеди и назидательные произведения, сильное впечатление светлой личности, беззаветно и бескорыстно преданной исканию истины и не обнаруживающей и тени еретического упорства в своих особых суждениях, добродетельная жизнь – все это парализовало значение приговоров александрийских соборов еще при жизни Оригена и открывало ему самому и его богословским воззрениям влияние на широкие церковные круги. Но перевес в его богословии философских элементов и сопровождавшие его материальные ⁷⁹⁶ погрешности в богословском учении вызвали естественную потребность «воцерковления» самого Оригена, почему уже до начала IV в. в его систему внесены были существенно важные поправки.

Сведения о жизни Тертуллиана

О жизни Тертуллиана сохранилось мало сведений. Исследователь должен основываться почти исключительно на его собственных произведениях, которые дают материал преимущественно для определения внутреннего развития этой примечательной личности; но для изображения внешних обстоятельств его жизни недостает ни фактов, ни дат. Особенно много неуверенности в хронологии, так как и в установке времени написания его произведений достигнуто очень мало прочных результатов. Неизвестно даже время рождения и смерти Тертуллиана. Блж. Иероним утверждает, что он был особенно славен в царствование Септимия Севера и Каракаллы (*De vir. ill.* 53). Это указание согласуется с непрямым свидетельством самого Тертуллиана: почти все хронологические данные в его произведениях относятся ко времени этих двух императоров. Так как Тертуллиан опубликовал большую часть своих произведений одно за другим около 200 г., будучи тогда во всей силе и зрелости своего таланта, то обычно время рождения его полагают около 160 г.

Тертуллиан (*Quintus Septimius Florens Tertullianus*) был сыном римского офицера (*Hieron., De vir. ill.* 53: *patre centurione proconsulari* ⁷⁹⁸), т. е., очевидно, начальника одного из отрядов третьего легиона, которые были в распоряжении проконсула Африки. Произведения Тертуллиана показывают, что Карфаген был и родиной его, и местом всей его жизни и деятельности. Только на короткое время он посетил Рим (*De cultu femin.* I, 7). Вообще Африку он знал хорошо – и не только христианское общество и гонения на него, но и страну, ее города, памятники, нравы и т. д. Он любит свою родину, гордится ее прошлой славой и настоящим благоденствием; восхищается древним Карфагеном, с удовольствием называет его героев и особенно героинь. В родном городе он получил широкое и основательное образование, о котором свидетельствуют его произведения (ср. *Hieron., Epist.* 70[, *ad Magnum*, cap. 5J). Многочисленные цитаты и указания в них дают понять, что он читал и знал поэтов

греческих и латинских, философов и историков; обладал он сведениями и в медицинских науках. Он как будто стремился сложить в своей памяти всю науку своего времени, чему много содействовало знание греческого языка. Но в особенности в Тертуллиане должно отметить широкую осведомленность в юридических науках – он как бы проникнут юридическим духом, почему ставят вопрос, не был ли он адвокатом. Евсевий называет Тертуллиана «точным знатоком римских законов» (Hist. eccl. II, 2.4). Он совершенно свободно и в изобилии применял свои юридические познания в многочисленных произведениях, писанных в защиту христианства и Церкви, а также и против православных: весь характер его доказательств, в которых он шаг за шагом теснит противника и часто более поражает и ослепляет, чем убеждает, выдает в нем опытного деятеля форума. В «Пандектах» сохранилось два отрывка юридических произведений (Quaestionum libri VIII [8 книг вопросов] и De castrensi peculio [Об имуществе, приобретенном на военной службе]) некоего Тертуллиана ⁷⁹⁹ ; и давно уже занимаются решением вопроса, не тождествен ли этот юрист с карфагенским христианским писателем. Фрагменты – незначительного объема и чисто технического характера, так что в них нельзя найти точки опоры для определенного ответа; по всей вероятности, он должен быть отрицательным; может быть, автором их был отец Тертуллиана.

Юридические познания были некоторым противовесом пылкости его красноречия и язвительности его риторики. В руках Тертуллиана юриспруденция явилась сильным оружием борьбы за права христиан: она сделала из него опасного для противников полемиста и дала ему возможность в полноте возобновить, после греков, и расширить методы христианской апологетики.

Родившись в языческой семье, Тертуллиан оставался язычником до зрелых лет, и притом язычником страстным, воинствующим – он сам вспоминает об этом в своих произведениях (Apologet. 18; De poenit. 1). По собственному признанию, он любил театральные зрелища и гладиаторские бои и провел юность бурно и весело, испив до дна чашу

греховных наслаждений (De resurr, carnis 59; De spectac. 19). Время обращения Тертуллиана в христианство точно не установлено. Оно должно на несколько лет предшествовать написанию им «Апологетика», который не может быть произведением нового прозелита и, напротив, предполагает основательное знание христианского вероучения и священных книг. «Апологетик» с большой вероятностью относят к 197 г., – поэтому обращение Тертуллиана в христианство можно полагать между 190 и 195 гг. Тертуллиан нигде не говорит, что привело его к христианству. Обычно о мотивах обращения его заключают из знаменитого выражения Тертуллиана: *semen est sanguis Christianorum* [кровь христиан есть семя (Церкви)] (Apologet. 50). Можно думать, что Тертуллиан был поражен твердостью христиан во время гонений и естественно задавался вопросом, откуда у столь бедных людей такая сила сопротивления. Это привело к знакомству с содержанием христианства; здесь его должна была поразить прежде всего христианская мораль, новое понимание жизни, призыв к любви, к самопожертвованию. Пылкий и мятущийся, он искал в христианстве успокоения души, искал такой истины, которая дала бы ему силы к победе над грехом и миром, так как борьбе с мироу он отдал всю свою жизнь. Процесс разрыва с язычеством, при фанатичности Тертуллиана, не мог быть продолжительным. Новой религии он отдался со всем жаром и безраздельно. Образованный, красноречивый, ревностный, новый приверженец христианства должен был скоро получить известность в карфагенской Церкви. Может быть, он сначала был учителем катехизической школы в Карфагене и потом сделался пресвитером, вероятно, около 200 г.; когда Тертуллиан писал «Апологетик», он, кажется, был еще мирянином (впрочем, это оспаривается) ⁸⁰¹.

Сделавшись христианином, Тертуллиан всю свою деятельность и весь свой талант отдал на служение Церкви. Среди гражданских войн, последовавших за смертью Коммода, в Африке с новой силой поднялись гонения на христиан. В это именно время начинается христианская деятельность Тертуллиана. Прежде всего он обращается против язычников:

чрезвычайно смело он бросает в лицо магистрату Карфагена и обществу две обвинительные речи. Он требует пересмотреть дело христианства, оспаривает пункт за пунктом обвинения и клеветы, доказывает нелепость общего предубеждения против христиан, раскрывает противозаконность судопроизводства над ними. Он переходит даже в наступление, обращает против язычников все их обвинения, высмеивает их мифы и противоречия в них, языческий культ. Возбужденный борьбой и успехом, он нападает потом на других врагов Церкви – иудеев и еретиков, с которыми он боролся всю свою жизнь. Сделавшись пресвитером, он посвящает себя наставлению верных посредством речей и трактатов всякого рода, разражается против злоупотреблений, разрешает проблемы морали и дисциплины. Всех своих противников он преследует убийственной иронией.

Представляется удивительным и непонятным, что Тертуллиан, несмотря на такую энергичную деятельность по защите христианства против язычников, среди кровавых и систематических гонений, поражавших африканскую Церковь, ни разу не был привлечен к суду: ни сам он, ни кто-либо из церковных историков ничего не говорят об этом. Он не скрывался. В 197 г., когда темницы Карфагена были переполнены христианами и многие из верующих были казнены, Тертуллиан выбрал именно этот момент, чтобы опорочить все, что было дорого для язычников, поглумиться над их богами и законами, осудить то, что все рассматривали как наибольшее доказательство политической благонадежности – жертву на алтарях императоров. Он не был человеком, который способен был отказаться от авторства тех произведений, в которых не было пощады ни начальству, ни обществу.

От внешних врагов Церкви Тертуллиан обратился против нее самой, собственно против ее предстоятелей. Он упрекал их, в сущности, в том, что они были слишком рассудительны, остерегались во всем преувеличений, не толкали верующих на неуместные манифестации, не жертвовали всем для возвышенного идеала, приближали христианство к земле, чтобы лучше вкоренить его. Тертуллиан принадлежал к разряду тех

людей, которые в проведении овладевшей ими идеи не останавливаются перед крайними выводами. Привыкший говорить свободно по всем вопросам, он незаметно пришел к оспариванию авторитета епископов и клира, к защите для каждого верующего права иметь свое мнение и с ним сообразовать свое поведение. Все это принесло свои плоды при знакомстве Тертуллиана с монтанизмом, поставившим своей задачей борьбу с обмирщением Церкви. К концу II в. монтанизм проник в Африку, вызвал споры в лоне карфагенской Церкви и мало-помалу привел к резкому разделению на две партии. Тертуллиан увлечен был строгими нравственными требованиями монтанистов и увидел в них истинных преемников первенствующих христиан. Трудно объяснять переход его в монтанизм только его темпераментом; разрешение этого вопроса скорее заключается в том, что «новый закон» традиционного христианства казался Тертуллиану недостаточным в области морали и что Параклит дает дополнение к нему. «Правило веры» должно оставаться неподвижным и неизменным, а Параклит должен присоединить к нему, соответственно потребностям времени, новую дисциплину. По сообщению блж. Иеронима (*De vir. ill.* 53), Тертуллиан примкнул к монтанизму, когда достиг середины своей жизни. В своих произведениях приверженцем нового учения он выступает с 207 г. (*Adv. Marcionem* I, 29⁸⁰²). Окончательно Тертуллиан отделился от Церкви не ранее 213 г. Иероним говорит, что поводом к отделению послужила зависть и оскорбления римского клира [(*De vir. ill.* 53)]. Но в собственных произведениях Тертуллиана на это нет никаких указаний; между тем он едва ли умолчал бы, если бы это было так.

Беспокойный духом, неутомимый борец, неисправимый спорщик, Тертуллиан окончил разрывом со всем миром: он не нашел успокоения и в монтанизме; по крайней мере, и в нем он основал свою секту или партию тертуллианистов, которая имела в Риме свою базилику, – партия продолжала существование до дней Августина (*August., De haeres.* 86). Со времени отпадения в монтанизм Тертуллиан не переставал нападать на католическую Церковь.

О последних годах жизни Тертуллиана источники не сообщают никаких сведений. Последние полемические произведения его написаны около 220 г. С этого времени следы его теряются. Иероним весьма осторожно сообщает предание, что Тертуллиан дожил до весьма глубокой старости (De vir. ill. 53: fertur vixisse [usque] ad decrepitam aetatem).

Литературная деятельность Тертуллиана

Тертуллиан был необычайно плодовитый писатель. Примечательная особенность его жизненного течения, что каждый шаг его вперед обозначал разрыв с прошлым, сказалась на Тертуллиане и как писателе. Обладая широким образованием и выдающимися знаниями в области истории, философии и юриспруденции, он по переходе в христианство стал с презрением относиться ко всякой эстетической культуре и особенно довольно часто и энергично выражал свою ненависть к светской науке. Однако в своей литературной деятельности он использовал приобретенные познания для многосторонней литературной борьбы, какую вел в течение всей своей жизни. Тертуллиана признают оригинальнейшим и индивидуальнейшим писателем доникейской эпохи, так как едва ли какой-либо другой писатель умел наложить на свои произведения столь неизгладимую печать своего «я». Его острый ум, глубокое, всегда возбужденное чувство и живая фантазия придают его произведениям исключительный, им только свойственный характер. Их отличает поразительное богатство мыслей, и Викентий Лиринский не далек от истины в своем суждении о Тертуллиане, что у него *quot paene verba, tot sententiae* [почти сколько слов, столько же и мыслей (*Commonitorium* 18)]. Особенно примечательна его способность к сжатой и точной формулировке догматических и нравственных истин, и латинское богословие в этом отношении весьма многим обязано его гению. Стиль сочинений Тертуллиана всецело отражает характер их автора. Если сферой его жизни была борьба – борьба с другими и борьба с самим собой, то и все сохранившиеся произведения его служат верным отражением этой борьбы: всюду он сильный противник, полный огненного красноречия, тяжеловесной логики, которая нередко как бы издевается над здравым смыслом, и язвительной сатиры; его деспотическая диалектика всегда ослепляет, хотя довольно часто не выдерживает прикосновения спокойной критики. Он нередко в своих выводах идет гораздо дальше, чем сколько

позволяют его доказательства. Своей иронией он больше огорчает и вызывает на противоречие, чем убеждает и примиряет. Он – враг всяких компромиссов. Выражения Тертуллиана кратки и энергичны. К греко-римскому совершенству внешней формы он не имеет чутя и отвращается его: он пишет шероховато и неклассически, часто темно и неудобопонятно. Он любит употреблять народные выражения и не останавливается перед образованием новых слов, восполняя, таким образом, латинский лексикон. Так как он первый писал о догматических предметах на латинском языке, то он должен был создавать для этого богословскую терминологию, и для западного христианства он является действительным творцом его языка.

Текст произведений Тертуллиана, за исключением «Апологетика», сохранившегося в многочисленных и частью древних рукописях, засвидетельствован весьма неудовлетворительно. Целый ряд произведений (Ad nationes, Scorpiace, De testimonio animae, De spectaculis, De idololatria, De anima, De oratione) дошли до нас только в одном Cod. Agobardinus (Parisiensis) IX в., а для текста De baptismo, De pudicitia и De jejuniо в настоящее время совсем нет рукописного удостоверения. Часто испорченный, а в Ad nationes и с пропусками, текст произведений Тертуллиана, в связи с особенной темнотой речи, представляет широкое поле для ученых догадок.

Хронология отдельных произведений Тертуллиана, написанных в период между 195 и 218 г., не может быть установлена точно, так как для этого нет несомненных точек опоры⁸⁰³. Можно только с уверенностью определить, какие из них написаны в православно-кафолический или монтанистический период жизни автора. Монтанистическими признаются те произведения, в которых находятся ссылки на Монтана и пророчиц Максимиллу и Прискиллу, затем чрезмерная строгость в церковных постах, отвержение второго брака как прелюбодеяния и разврата, ограничение власти Церкви отпускать грехи и утверждение, что смертные грехи – отступничество от веры, убийство и прелюбодеяние не могут

быть прощены Церковью, наконец, наименование православных психиками и др.

Все произведения Тертуллиана могут быть разделены на три группы: а) апологетически-полемические, написанные в опровержение язычества и иудейства и в защиту христианства; б) догматико-полемические, написанные в опровержение ереси вообще и отдельных еретиков в частности; в) практически-аскетические, посвященные разным вопросам христианской морали и церковной дисциплины.

Апологетические произведения Тертуллиана. Между апологетическими произведениями самым выдающимся является: 1) «Апологетик»⁸⁰⁴, который в большинстве рукописей имеет заглавие *Apologeticum*, а у блж. Иеронима называется *Apologeticus* (*Epist.* 70, *ad Magnum*, сар. 5). Он написан в 197 г. в Карфагене и обращен к «представителям римской власти, председательствующим на открытом и высоком месте, почти на самой вершине государства» [(сар. 1)], т. е. к правителям римских провинций. Произведение написано по образцу греческих апологий и при [вероятном] пользовании апологией Минуция Феликса, но материал переработан самостоятельно и оригинально: Тертуллиан дал защите христианства юридически-политическую постановку. По намерению автора, его апология должна заменить собой открытую защиту истины, которая запрещена христианам. Апология разделяется на 50 глав.

Во введении (сар. 1–6) Тертуллиан говорит, что христианская религия имеет только одно желание – чтобы не судили, не зная; отношение же римского правительства к христианству основывается на незнании его и является издевательством над законами. Всем преступникам позволяют защиту, а христиан осуждают за одно только имя. В то время как другие граждане при сознании своей вины подвергаются наказаниям, христиане при отречении от того, что они [есть] на самом деле, уходят безнаказанными. Уже из этого ясно, что они невиновны. В оправдание и извинение этой несправедливости могут ссылаться на законы, которые запрещают христианство; но законы составлены людьми, способными заблуждаться, –

дурные законы должны быть отменены, так как и во все времена люди изменяли и отменяли законы.

Собственно апология распадается на две главные части. В первой из них (сар. 7–27) Тертуллиан сначала кратко отклоняет обвинения христиан в тайных преступлениях (*occulta facinora*) – убийстве детей, поедании их и кровосмешении при богослужебных собраниях, указывая на то, что никто не застал христиан при совершении этих преступлений и что эти преступления противоестественны и всецело противоречат образу жизни и мысли христиан, их религиозному и нравственному учению. Язычники сами совершают такие дела и приписывают их христианам (сар. 7–9). Более подробно он останавливается на обвинениях христиан в явных преступлениях и прежде всего в оскорблении государственной религии своим безбожием (*crimen sacrilegii, laesae Romanae religionis, laesae divinitatis* [обвинение в святотатстве, оскорблении римской религии, оскорблении божественности]). Римские боги по своему происхождению и жизни – простые люди, а не боги, и из людей они не могли сделаться богами. Сами римляне показывают, что они не признают их богами: об этом свидетельствует зависимость богов от воли сената, небрежное обращение с их изображениями – употребление их для домашних надобностей, продажа с аукциона, языческая обрядность, плата за вход в храмы, изображение богов в поэтических и философских произведениях, в народных зрелищах, распутство в храмах, ограбление их. Христиане же поклоняются единому истинному Богу. Они не почитают ни ослиной головы, ни солнца, но Творца мира, бытие Которого произвольно удостоверяет даже душа язычника – все говорят: «велик Бог», «благ Бог» и «что Бог даст»; душа свидетельствует о Нем как Судии, когда говорит: «Бог видит», «вручаю Богу», «Бог воздаст мне». «О, свидетельство души, по природе христианки!» (*O testimonium animae naturaliter christianae!*) – восклицает Тертуллиан (сар. 17).

Познание об этом Боге истинном дано в священных книгах, возведено через пророков, учение которых не скрывается, так как при Птолеме в Филадельфии священные книги иудеев

переведены на греческий язык. Главнейший авторитет этим книгам сообщает их глубочайшая древность. Пророки предвозвестили пришествие Христа, Сына Божия, Который есть Господь и Наставник христианского учения, просветитель и руководитель человеческого рода. Язычники же почитают демонов, деятельность которых направлена на гибель людей. Но сами демоны отрицают то, что они боги, и утверждают, что нет другого Бога, кроме единого, почитаемого христианами. Если нет на самом деле богов, то нет и религии, а если нет религии, то христиане невиновны в оскорблении религии. Напрасно в доказательство существования и силы богов ссылаются на процветание царства – этим Рим обязан войнам, завоеваниям городов и победам; ведь и те, царства которых подпали власти Рима, были не без религий, когда теряли царства.

Во второй части (сар. 28–45) Тертуллиан опровергает обвинение в оскорблении еще более священного величия – императорского величества (*crimen laesae majestatis*). Он доказывает, что христиане – не враги императора и государства и исполняют по отношению к ним свои обязанности. Если они не приносят жертв гению кесаря, то они поступают разумно. Они не называют императора Богом, но они молятся за него Богу вечному, Богу живому, благоволения Которого и сами императоры желают. Своим повиновением они воздают ему должное почитание как первому владыке после Бога. Вместе с этим Тертуллиан разоблачает ложь и лицемерие почитания императора язычниками, которые делают это по страху и по тому же мотиву скорее нарушают клятву всеми богами, чем одним императором (сар. 28–35).

Христиане – и не общественные враги. Они доказывают свою верность даже при самых жестоких и несправедливых притеснениях, которым подвергают их. Никто не слышал, чтобы христиане, которых считают толпой заговорщиков, мстили за это. Если бы они хотели выступить открыто, то у них не было бы недостатка в числе и силе, так как, существуя со вчерашнего дня, они наполнили собой все места: города, острова, крепости, муниципии, места собраний, лагеря, трибы, дворец, сенат,

форум; а если бы они решили удалиться из империи, то произошла бы остановка в государственных делах, и у них [(язычников)] осталось бы более врагов, чем граждан. Но христиане этого не делают. Их нельзя считать политической фракцией, потому что они совершенно чуждаются политической жизни. Их собрания состоят из людей добрых, благочестивых, целомудренных. Они помогают бедным и обнаруживают такую любовь друг к другу, что сами язычники говорят (хотя и с укоризной): смотри, как они любят друг друга, как они готовы друг за друга даже умереть.

Несправедливо считают христиан виновниками общественных бедствий, обрушивающихся на царство. Эти бедствия навлекают сами язычники, так как они презирают Бога и почитают статуи. Христиан обвиняют в том, что они бесполезны для торговых дел – но христиане живут в мире, покупают все для своих потребностей, занимаются хозяйством, торгуют, работают для общего пользования. На бесполезность христиан не без основания могут жаловаться только содержатели публичных домов, сводники, прелюбодеи, убийцы и т. д. Между христианами нет преступников – у них целомудрие и строгость нравов.

В заключение (сар. 46–50) Тертуллиан, указывая на несправедливость преследования христиан, выдвигает абсолютную возвышенность христианства как Откровенной религии над всякой человеческой философией; христиане превосходят философов в самопожертвовании и твердости. «Ваша несправедливость, – говорит Тертуллиан, – доказывает нашу невинность... Но никакая изысканная жестокость ваша не приносит вам успеха: она скорее располагает к нашей секте. Чем более вы истребляете нас, тем более мы умножаемся: кровь христиан есть семя» [(сар. 50)].

Эта превосходная апология, вероятно, в начале III в. была переведена на греческий язык; перевод известен был Евсевию (Hist. eccl. II, 2. [4–]5 sq.; 25.4; III, 20.7; 33.3; V, 5.6 sqq.), но скоро потом был утрачен.

2) Вторая апология – «Две книги к народам» (Ad nationes libri duo) ⁸⁰⁵ написана прежде «Апологетика», вероятно, в том

же 197 г., незадолго перед окончательной обработкой его и неоднократно указывает на него. По своему содержанию и по характеру доказательств, особенно в первой книге, эта апология имеет сильное сходство с «Апологетиком», только изложена популярнее и в более резком тоне; кроме того, вся постановка разрешения вопросов не юридическая, а риторически-философская. В первой книге, апологетического характера (20 глав), автор защищает христиан от обвинений в нравственных преступлениях и в непочитании богов, представляя здесь, собственно, параллельную рецензию к первым 16-ти и последним главам «Апологетика», с отклонениями в некоторых точках зрения и подробностях, а также в стиле и образе выражений. Также и в этом произведении Тертуллиан доказывает, что приписываемые христианам преступления совершаются самими язычниками. Во второй, полемической книге (17 глав) автор резко нападает на язычество, доказывая ничтожность языческой веры в богов и бессодержательность представлений о богах философов и поэтов. Главным источником для этой книги Тертуллиану служили *Libri rerum divinarum*⁸⁰⁶ Теренция Варрона, следуя которому он различает физические, мифические и национальные божества.

3) «О свидетельстве души» (*De testimonio animae*)⁸⁰⁷ – краткий (6 глав), но содержательный, написанный с большим воодушевлением трактат, который является раскрытием высказанной в «Апологетике» (ср. 17) мысли, что простая, неиспорченная, не тронутая мирской культурой человеческая душа дает свидетельство в пользу христианства, потому что душа по природе христианка. Так как свидетельства языческих философов, поэтов и других наставников языческой науки и мудрости не привели к принятию христианской религии, то Тертуллиан призывает нового свидетеля, который известнее всякой литературы, действеннее всякого учения, распространеннее всякой книги – душу человека, простую, грубую, необразованную, невежественную, и обращается к ее внутреннему богосознанию. Она свидетельствует о бытии единого Бога, когда с полной свободой восклицает: «что Бог даст», «если Богу угодно», «Бог благословит тебя», «Бог видит

все», «вручаю Богу», «Бог воздаст», «Бог будет судьей между нами». Она свидетельствует о бытии демонов, когда называет имя сатаны при всяком омерзении, при всяком презрении, при всяком проклятии. Душа свидетельствует и о собственном бессмертии своим страхом перед смертью и судом и разными выражениями, именно: «он ушел», «мир праху его» и т. п. Эти свидетельства души чем истиннее, тем проще; [чем проще, тем доступнее; чем доступнее, тем общее;] ⁸⁰⁸ чем общее, тем естественнее; чем естественнее, тем божественнее. Что удивительного, если душа, происшедши от Бога, знает Того, от Кого произошла? Она, несмотря на козни своего противника, помнит и о своем Творце и о Его благодати и заповеди, и о своем конце, и о самом враге своем. Поэтому к ее свидетельству нужно относиться с доверием.

4) «К Скапуле» (Ad Scapulam) ⁸⁰⁹ – небольшое (5 глав) послание, написано осенью (после 14 августа) 212 г. Скапула был проконсулом африканской провинции и жил в Карфагене; он преследовал христиан с крайней жестокостью. К нему Тертуллиан и обращается со своей апологией, доказывая, что христиане почитают единого Бога, а по человеческому праву и естественной власти каждый может почитать то, что он хочет, и понятию религии противоречит принуждать религию: *pes religionis est cogere religionem* [(cap. 2)]. Он кратко отвергает обвинения христиан в преступлениях, говорит, что они не враги императора, но почитают его и молятся за него. Тертуллиан напоминает Скапуле, что гонителей христиан постигало Божественное наказание и указывает на трагический конец некоторых из них, а также на недавние грозные знамения гнева Божия, которые должны служить Скапуле предостережением. Он представляет Скапуле пример других наместников, которые не применяли таких изысканных мучений. В заключение он бесстрашно говорит проконсулу: «Ваша жестокость – наша слава... Эта секта (христиан) не уничтожится. Ты должен знать, что тогда она более увеличивается, когда по-видимому истребляется. Ибо во всяком, кто видит такое терпение, возбуждается недоумение, и всякий воспламеняется желанием

узнать, в чем тут дело, и когда познает истину, то и сам тотчас последует за ней» [(сар. 5)].

5) «Против иудеев» (Adversus Judaeos) ⁸¹⁰ в 14 главах. Поводом к написанию этого произведения, как показывает начало его, послужил диспут между христианином и иудейским прозелитом. Оно направлено против притязаний избранного народа и доказывает, что благодать Божия, которой Израиль лишился по собственной вине, перешла к язычникам. Моисеев закон имел только временное значение, и теперь Ветхий Завет, древний закон воздаяния и древнее обрезание уступили место новому закону любви. Мессианские пророчества и прообразы исполнились на Иисусе из Назарета.

Во второй части (сар. 9–13), где раскрывается учение о Лице Иисуса Христа на основании ветхозаветных пророчеств, даны, собственно, извлечения, сделанные неизвестным из третьей книги «Против Маркиона» (сар. 13; 18; 20; 23); однако в ней есть и такие места, которых нет в произведении «Против Маркиона», но которые по языку и стилю могут быть признаны принадлежащими Тертуллиану. Поэтому предполагают, что Тертуллиан не окончил сочинения «Против иудеев», и последние главы – позднейшего происхождения ⁸¹¹. Что касается первых глав (1–8), то принадлежность их Тертуллиану удостоверяется как цитатой у Иеронима (Comment, in Daniel, ad 9.24 sqq.), так и внутренними особенностями, характерными для Тертуллиана. Написано это произведение в домонтанистический период жизни автора и, может быть, очень рано.

Догматико-полемические сочинения.

1) Между догматико-полемическими произведениями Тертуллиана древнейшим, самым значительным и выдающимся по оригинальности в построении доказательств является книга «Об отводе еретиков» (De praescriptione haereticorum) ⁸¹² в 44 главах ⁸¹³. Она написана в период, когда Тертуллиан принадлежал еще к православной Церкви, и во всяком случае раньше сочинений, написанных им специально против отдельных еретиков, так как в конце этого произведения он заявляет: «Теперь общее наше рассуждение против всех ересей

закончено... Впоследствии, если дозволит нам милость Божия, мы будем отвечать некоторым еретикам и специально» (сар. 44 [44]). Поэтому полагают, что оно написано до 207 г. или даже около 200 г. Употребленный в заглавии термин *praescriptio* взят из римского права, где он обозначал формальное возражение ответчика в гражданском процессе против истца, в силу которого судья, если он признавал заявление основательным и законным, отказывал в иске без разбора дела по существу. К основательным и законным возражениям римское право относило обман, насилие, давность [срока]. Этим заглавием Тертуллиан показывает, что он намерен бороться с еретиками (разумеются гностики) оружием, заимствованным у юриспруденции, и с юридической точки зрения возражать против их новшеств, их притязаний на обладание священными книгами и Откровенной истиной, чтобы этим путем отклонить разбор по существу тех обвинений, какие выставляются еретиками против православной Церкви.

В длинном введении (сар. 1–14) Тертуллиан дает разъяснения о происхождении и сущности ереси. Не должно удивляться ни тому, что есть ереси, ибо предсказано было, что они будут, ни тому, что они ниспровергают веру некоторых, ибо они для того и существуют, чтобы вера, имея испытание, имела и доказательство; и напрасно соблазняются тем, что ереси имеют столь великую силу. Должно было быть ересям, чтобы открывались достойные похвалы люди – как такие, которые устояли во время мучений, так и такие, которые не уклонились в ереси. Ереси получили свое начало от философии. Охраняя нас от них, апостол заповедует остерегаться философии. Что общего между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью, еретиком и христианином? Нам нет нужды в любознательности после Христа Иисуса, нет нужды и в исследовании после Евангелия. Еретики ссылаются на слова Господа: «ищите, и найдете» (Мф. 7: 7; Лк. 11: 9). Но это имеет значение только для тех, кто не обладает истиной: искание единого и истинного учения не может быть беспредельным – должно искать его, пока не найдешь, и должно веровать в него, когда найдешь, и затем ничего более не должно делать, как

только хранить то, во что ты уверовал. Ты ищешь для того, чтобы найти, а находишь для того, чтобы уверовать – верой ты прекратил искание и нахождение. Менее всего должно искать истины у еретиков: они еще ищут истины, следовательно, не имеют ее; а так как еще не имеют, то еще не уверовали; а так как еще не уверовали, то они и не христиане. Свободное исследование находит свой предел в «правиле веры» (*regula fidei*), и ничего не знает более по сравнению с правилом веры – значит знать все.

В главах 15–19 Тертуллиан устанавливает тему спора с еретиками. Они выставляют в свое оправдание Писание и этим действительно твердых утомляют, слабых уловляют и возбуждают в них сомнения ⁸¹⁴. Но их необходимо лишить этой могущественнейшей позиции: их не должно допускать к рассуждению о Писании, но должно решить, кому принадлежит владение Писанием, чтобы к нему не был допущен тот, кому оно никаким образом не принадлежит. Состязание с еретиками в Священном Писании не принесет никакой пользы: они не принимают некоторых книг Священного Писания, а те, которые принимают, искажают своими вставками и пропусками сообразно со своим учением; если принимают их, то принимают не в целом виде и это еще искажают. Поэтому для решения вопроса необходимо применить другие методы и тему формулировать так: кому принадлежит самая вера, достоянием которой является Священное Писание? От кого, через кого, когда и кем сообщено христианское учение? Ибо очевидно, где истинное учение и истинная христианская вера, там и истинное Писание и истинное толкование его и все истинно христианское Предание.

Первый отвод против еретиков – *praescriptio veritatis*, или доказательство того, что только католическая Церковь обладает истиной, потому что она сохраняет преданное Христом и апостолами учение (ср. 20–29). Только основанные апостолами Церкви и происходящие от последних сохраняют истинно апостольское Предание: все они считаются апостольскими как потомки апостольских Церквей; хотя Церквей много, однако та апостольская, первоначальная, от

которой все они происходят – одна: все они в этом отношении первоначальные и апостольские, так как все они составляют одну. Всякое учение, которое согласно с теми апостольскими Церквами, матерями и родоначальницами веры, должно считать истинным, так как оно, без сомнения, содержит то, что Церкви получили от апостолов, апостолы – от Христа, Христос – от Бога. Напротив, должно считаться ложным всякое учение, которое противоречит истинному учению Церквей и апостолов Христа и Бога. Что изложенное в «правиле веры» учение содержит апостольское Предание, это доказывается общением с апостольскими Церквами и отсутствием различия в учении. «Это есть свидетельство истины» [(ср. 21)]. Возражения гностиков, что апостолы не знали всей полноты проповеди или не всем сообщили все содержание веры, или, наконец, что Церкви по своей вине приняли не так, как они проповедовали, Тертуллиан отвергает как противные разуму и истории: Христос Свое учение, и именно все Свое учение сообщил апостолам, а апостолы передали это учение основанным ими Церквам. Нет тайного апостольского учения, как ложно утверждают гностики. Но если допустить, что все Церкви заблуждались, то вероятно ли, чтобы столько великих Церквей заблуждались в одной и той же вере? Ложное учение Церквей должно было бы иметь различные результаты. Но то, что у большого числа людей находится одно и то же учение, есть не заблуждение, а предание. Если бы учение ереси было истинным, то оказалось бы, что до появления ее проповедовалось бы ложное Евангелие. Но каким образом ереси появились раньше истинного учения?

Это приводит Тертуллиана к исследованию вопроса о времени появления еретиков или ко второму отводу – *praescriptio principalitatis veritatis* [отвод (иска) по причине первоначальности истины] (ср. 31–36), т. е. что католическое учение древнее ереси. Относительно каждой ереси можно точно установить время ее позднейшего происхождения, так как известны основатели каждой. Притча о сеятеле учит, что доброе семя посеяно Богом прежде, чем дозволено было дьяволу посеять худое семя плевел. Но если какие-либо ереси

осмелятся отнести себя ко времена апостольским, то им можно сказать: укажите основателей своих Церквей, раскройте последовательный ряд своих епископов, идущий преемственно от кого-либо из апостолов или мужей апостольских. Апостольские Церкви, как смирнская, римская и другие, так доказывают свое происхождение. Учение католической Церкви появилось не позднее – напротив, оно раньше всех учений, и это есть свидетельство истины, повсюду имеющей первенство. Оно нигде не опровергается апостолами – напротив, защищается ими, и это есть показатель законного владения. В удостоверение этого Тертуллиан приглашает обойти апостольские Церкви – там доселе стоят на своих местах самые кафедры апостолов, там читаются подлинные их послания, слышится, так сказать, их голос и видятся их образы. К кому ближе Ахайя, тот имеет Коринф; кто недалеко от Македонии, тот имеет Филиппы [или Фессалоники]; кто может отправиться в Азию, там – Эфес, а у кого по соседству Италия, тот имеет Рим, откуда приходит авторитет учения и в Карфаген.

Из этого вытекает третий отвод – *praescriptio proprietatis* [отвод (иска) по причине права собственности] (cap. 37–40): если все так, как доказывает Тертуллиан, то истина присуждается православным, так как они хранят то правило веры, которое Церковь получила от апостолов, апостолы – от Христа, Христос – от Бога; а в таком случае основательно то положение, что еретикам нельзя допускать апелляции к Священному Писанию, так как без Писания доказано, что они не имеют отношения к Писанию: если они еретики, то не могут быть христианами, так как они не от Христа получили то учение, которому последовали по своему выбору, почему и получили имя еретиков. Как нехристиане они не получают никакого права собственности на христианские писания. Церковь вправе спросить их: кто вы? когда и откуда вы пришли? что вы делаете в моем владении, когда вы не мои? Владение принадлежит Церкви, она владела издавна, владела прежде, имеет верную передаточную от тех самых, кому принадлежало имение. Она – наследница апостолов; она владеет так, как они определили в своем завещании, как вручили вере. Еретики они лишили

наследства и отвергли как чужих, как врагов; учение еретиков уклоняется от апостольского. А где различие в учении, там искажение писаний и их толкований. Но всякая порча – позднейшего происхождения. Одни из еретиков извращают Писание рукой, т. е. портят текст в рукописях, а другие извращают его смысл толкованием. Но католическая Церковь обладает полным и неповрежденным Писанием и изъясняет его правильно. Первовиновник еретических заблуждений – диавол, которому принадлежит роль извращать истину, который подражает даже Божественным таинствам в мистериях идолов.

В заключение Тертуллиан выдвигает еще одно возражение против еретиков – их образ жизни: в их поведении нет устойчивости, в религиозной жизни нет дисциплины, им недостает миссионерской ревности, страха Божия. Имея различные учения, они соединяются только в общей борьбе с истиной. Ереси уклоняются во многих пунктах даже от своих основателей; очень многие не имеют даже церквей: без матери, без отечества, без веры блуждают они, как изгнанники, со своей пустотой. Но кто не остается верным единству, тот подлежит Божественному суду. Вывод тот, что на основании достоверных, законных и необходимых возражений еретикам должно отказать в праве ссылаться на Священное Писание.

В изданиях помещаются еще дальнейшие (45–53) главы этого произведения – о ересь от Досифея и Симона Волхва до Праксея ⁸¹⁵; но они, несомненно, принадлежат другому автору, который широко пользовался сочинением Ипполита «Синтагма против всех ересей».

Произведение Тертуллиана *De praescriptione haereticorum*, написанное хорошо обработанным языком, по выдержанному в общем плану с последовательным развитием темы имеет важное значение по своей классической защите принципа и авторитета Предания: положения, высказанные св. Иринеем, он в этом сочинении развил и научно-юридически обосновал.

2) В конце трактата «Об отводе еретиков» Тертуллиан обещает написать специально против отдельных еретиков. Между этими произведениями особенно выделяется опровержение наиболее серьезного противника католического

христианства – Маркиона. Тертуллиан много лет потратил на обработку направленного против него сочинения и опубликовал его только в третьей – окончательной – редакции в виде пяти книг «Против Маркиона» (*Adversus Marcionem*) ⁸¹⁶. Первая книга этого третьего издания написана в 15-ом году Септимия Севера [(*Adv. Marcionem* I, 15)], т. е. в 207–208 гг.; остальные четыре отделены от нее известными промежутками, которые точно не могут быть определены, но едва ли они простирались на много лет. Маркион распространял свои заблуждения в Риме и в своей книге «Антитезы» доказывал, что между Богом Ветхого и [Богом] Нового Завета – непримиримое противоречие. Суровый Творец мира – иной Бог, чем благой Бог, который открылся в Лице Иисуса Христа и принял призрачное тело, чтобы упразднить закон, а не исполнить. Тертуллиан подвергает противоречия «Антитез» остроумной критике. В первой книге автор излагает учение о единстве Бога и Его свойствах, доказывая, что благого Бога, Который не был бы вместе с тем и Творцом мира, не существует. Во второй книге раскрывается учение о том, что Творец мира и есть единый истинный Бог, обладающий всеми свойствами, какими маркиониты наделяют своего благого Бога; а также об образе Божиим в человеке, о происхождении греха, который имеет основание в злоупотреблении человеческой свободой, и о человеческом образе Христа. Третья книга ставит своей целью доказать тождество явившегося на земле Христа и предсказанного в Ветхом Завете. За этим опровержением маркионовского богословия и христологии в четвертой и пятой книгах следует устранение мнимых противоречий, которые Маркион хотел найти между законом и Евангелием, и критика маркионовского новозаветного канона: Маркион для согласования со своим учением принимал только Евангелие Луки и десять посланий ап. Павла.

Пять книг против Маркиона являются самым обширным и весьма удачным полемическим произведением Тертуллиана и вообще лучшим из написанного против гностицизма: он с большой основательностью, ученостью и красноречием

разъясняет все вопросы, которые затронуты были сложной системой Маркиона.

3) «Против Гермогена» (*Adversus Hermogenem*) ⁸¹⁷ написано в скором времени после сочинения *De praescriptione haereticorum* (*Adv. Hermogenem* 1, начало) и направлено против живописца и философа Гермогена, который распространял в Карфагене свое дуалистическое учение и утверждал, что мир сотворен из вечной, несозданной и непроизшедшей материи. Свое учение он старался утвердить на авторитете Священного Писания. Тертуллиан в первом отделе (сар. 1–18) развивает философские и религиозные основания против положений Гермогена; затем (сар. 19–34) доказывает недостаточность выставляемых им аргументов из Священного Писания и, наконец (сар. 35–45), стремится привести утверждения еретика *ad absurdum*. В противоположность ему Тертуллиан доказывает творение мира из ничего. В этом произведении Тертуллиан, может быть, воспользовался сочинением Феофила Антиохийского «Против [ереси] Гермогена».

4) «Против валентиниан» (*Adversus Valentinianos*) ⁸¹⁸ написано после произведения «Против Гермогена», как видно из 16 главы его, и ясно обнаруживает приверженность Тертуллиана к монтанизму; оно направлено против гностической секты Валентина, основывается на сообщениях Иринея (*Adv. haer.* I) и представляет, собственно, не опровержение валентиниановской системы, а едкое высмеивание ее учения об зонах и гордости приверженцев Валентина, причем автор нигде не обнаруживает стремления углубиться в ход мыслей противников.

Неизвестно, написал ли Тертуллиан, как предполагал (сар. 3[;]6), научную критику системы Валентина – о таком произведении известий не сохранилось.

5) «Средство против ужаления скорпионов» (*Scorpiace*, или *Adversus gnosticos scorpiacum*) ⁸¹⁹ – небольшое произведение (в 15 глав), направленное против «скорпионов Церкви», т. е. гностиков, которые хотят отравить своим ядом верующих, утверждая, что во время гонений можно не только убегать, но даже и внешне отречься от веры, если только внутренне

остаются верующими. На основании Ветхого и Нового Завета Тертуллиан энергично доказывает, что твердость в исповедании веры – обязанность христиан и что мученичество имеет нравственную ценность и значение.

Сочинение обнародовано после второй книги «Против Маркиона» (Scorpiace 5). Предполагаемое им положение дел отвечает времени гонения при Скапуле, почему составление его можно отнести к 213 г.

6) «О плоти Христа» (De carne Christi) ⁸²⁰ написано против докетизма гностиков (Маркиона, Апеллеса, Валентина, Александра), которые признавали невозможным истинное и действительное воплощение небесного Христа. Тертуллиан основательно опровергает это заблуждение (сар. 1–16) и затем доказывает (сар. 17–24, всех глав 25) на основании Священного Писания, что Христос действительно имел человеческое тело и родился от Девы Марии без участия мужа. Для опровержения еретиков Тертуллиан пользуется своим излюбленным способом доказательства – отводом: Маркион – ни пророк и апостол, ни апостольский ученик и христианин, иначе он должен был бы принять церковное Предание о вочеловечении Христа; вместо этого он спорит против истины. Без восприятия плоти Христос истинно не спас бы нас. Вообще, в этом произведении Тертуллиан глубоко захватывает учение о воплощении и с большим воодушевлением защищает его, так что по этому вопросу трактат Тертуллиана «О плоти Христа» имеет важное догматическое значение.

7) «О воскресении плоти» (De resurrectione carnis) ⁸²¹ – обширное произведение (63 главы) посвящено вопросу, которым занимались апологеты (Иустин, Татиан, Афинагор, Феофил) и Иринеи, и направлено против гностиков. Со своей точки зрения они [(гностики)] отрицали как воскресение Христа, так и воскресение плоти вообще. Тертуллиан приводит доказательства в защиту этой важной истины прежде всего, подобно Афинагору, из соображений разума (сар. 3–17: тело – образ Божий, орган души, участвует с ней в благодати и спасении, вместе с ней должно получить награду и наказание); затем (сар. 18–51) подробно изъясняет относящиеся к этому

вопросу места из Священного Писания Ветхого и Нового Завета; наконец, изображает свойства воскресшего тела и особенно настойчиво оттеняет субстанциальное тождество имеющего воскреснуть тела с нынешним, земным.

8) «Против Праксея» (*Adversus Praxeam*) ⁸²², в 31 ⁸²³ главе – защищает троичность Лиц в Боге против патрипассианского монархианства Праксея. Во введении Тертуллиан дает некоторые сведения о личности Праксея: он был исповедник из Фригии и противник монтанистов: особенно он действовал против них в Риме при епископе Викторе. Праксей развивал учение о воплощении и страдании Отца и свою ересь распространял в конце II в. в Риме и Карфагене. Но Тертуллиан опровергает такую фазу патрипассианского монархианства, в какой оно было, вероятно, при Каллисте, т. е. после 217 г. Тракта́т Тертуллиана «Против Праксея» можно считать последним из его антиеретических произведений – он составлен, во всяком случае, долгое время спустя после разрыва его с Церковью (ср. 2). Патрипассианству Тертуллиан ставит в вину, что Праксей делал в Риме два дела сатаны: изгонял пророчество (боролся против монтанизма) и вводил ересь, обращал в бегство Параклита и распинал Отца (*Paracletum fugavit, et Patrem crucifixit* [ср. 1]). Против еретического заблуждения Тертуллиан раскрывает католическое учение о Троице – субстанциальное единство и троичность Лиц в Боге, для чего приводит доказательства из Священного Писания и из разума. Однако при защите учения о различии Лиц Отца и Сына Тертуллиан не избежал некоторой доли субординационизма, хотя в некоторых триадологических выражениях и оборотах приближается к вероопределению Никейского собора.

9) «О крещении» (*De baptismo*) ⁸²⁴, 20 глав – написано до перехода автора в монтанизм и вызвано теми сомнениями, какие возбудила в Карфагене некая Квинтилла, принадлежавшая к секте Гая, которая оспаривала необходимость и благодатные действия крещения, особенно на том основании, что омовение водой представляется совершенно незначительным актом. Тертуллиан возражает, что

у Бога акты в способе совершения просты и, однако, могущественны в своих действиях (сар. 2). Потом говорит, что вода в ветхозаветных и новозаветных установлениях имеет символически-типическое значение очищения и употреблению ее подражают даже в языческих мистериях (сар. 3–5). Далее говорит о сущности, необходимости, способе совершения, действиях крещения и соединенного с ним помазания (сар. 6–8), о крещении Иоанна (сар. 10–11), о крещении еретиков, которое он считает не имеющим значения, о крещении кровью как замене водного крещения: оба они – водное и кровавое крещение – произошли из раны прободенного ребра Христова; о крещении детей, о праздничных временах крещения и о приготовлении к нему (сар. 15–20). Произведение написано Тертуллианом до отпадения в монтанизм. Как первый специальный трактат

О крещении ⁸²⁵ это произведение важно и поучительно в догматическом и практическом отношении.

10) «О душе» (De anima) ⁸²⁶, 58 глав – исследование о сущности души, ее свойствах и силах (сар. 4–22), о происхождении души (сар. 23–35), о развитии души, в особенности об отношении ее ко злу (сар. 36–49), о судьбе души после смерти. Во введении (сар. 1–3) Тертуллиан говорит о философских теориях относительно души и утверждает, что только христианство может ответить на все вопросы о ней. Произведение направлено не только против идеалистических и материалистических философов и против гностиков, находившихся под влиянием первых, но даже преимущественно против медиков и естествоиспытателей, которые часто упоминаются. При опровержении их Тертуллиан пользовался в качестве источника четырехтомным произведением греческого ученого врача Сорана, старшего современника Галена – из него он делает извлечения.

Тертуллиан различает естественные и сверхъестественные силы души; способность познания и воли принадлежит к естественной сущности души, и нравственное различие должно выводиться из свободной воли. Он приписывает душе известную телесность, под которой он понимает corpus в стоическом

понимании, т. е. реальность и субстанциальность ее: она есть субстанция в определенной форме бытия – он опасается, что она будет ничто, если не будет определенной сущностью (corpus): nihil enim, si non corpus (сар. 7). По вопросу о происхождении души Тертуллиан проповедует традиционизм, грубейшую форму генерационизма⁸²⁷. Душа и тело возникают вместе: душа – через жизненную теплоту, которая исходит от душ родителей, оживляющего начала тел (сар. 27). При зачатии возникают обе субстанции и тотчас начинается соединение обоих и вместе с тем жизнь ребенка, тогда как разделение их есть смерть. Доказательства для этого Тертуллиан пытается привести из Священного Писания, философии и истории творения. Этим происхождением объясняется переход первородного греха как наследственного греха на потомков. Наследственным грехом естественные силы человека ослаблены, но не разрушены. Тертуллиан опровергает пифагорейское учение о переселении душ и платоновское воззрение о предсуществовании душ. В заключительном эсхатологическом отделе раскрывается учение о состоянии души во время смерти и после нее, именно – о пребывании душ в преисподней (infernium). Написано это произведение в монтанистический период. Оно принадлежит к выдающимся трактатам Тертуллиана и отличается знанием дела и хорошей разработкой темы.

Нравственно-практические произведения Тертуллиана.

Направление деятельности Тертуллиана было преимущественно практическое; это отразилось и на его литературных произведениях, значительная часть которых посвящена вопросам христианской морали и церковной дисциплины. В них обнаруживается, с одной стороны, высокий взгляд автора на характер христианской жизни, а с другой – чрезвычайный ригоризм, с каким он судит о мнимой слабости церковной покаянной дисциплины. Одни из произведений этого рода написаны в домонтанистический период, другие – в монтанистический, что ясно выражается в их содержании. К первым относятся:

1) «К мученикам» (Ad martyres) ⁸²⁸, 6 глав – небольшое произведение, написанное в 197 г., около времени «Апологетика»; имеет целью утешить и ободрить христиан, заключенных во время гонения в темницу за исповедание веры. Автор увещает их переносить страдания с терпением и твердостью. Мученическая смерть освободит их из темницы этого мира и введет их в обитель радости. Подобно солдатам, христиане должны бороться смелее – после короткой борьбы они получают неувядаемые небесные венцы. Если тело слабо, то дух должен быть сильным, чтобы устоять в борьбе за высшие блага, которую выдерживали и язычники ради тщетной славы.

2) «О молитве» (De oratione) ⁸²⁹, 29 глав – содержит в первой части (сар. 1–8) краткое объяснение молитвы Господней, о которой автор говорит, что в ней – все содержание учения Господня: она – сокращение всего Евангелия. Потом (сар. 9–29) излагает подробные наставления о требованиях и способе совершения истинной молитвы: о настроении сердца и собранности духа, о внешних действиях – воздеании рук, покровении дев, о лобзании мира, преклонении колен, днях стояния, стоянии во время молитвы в воскресенье, о трех временах молитвы в течение дня. В заключение с большим воодушевлением говорит о значении молитвы: молитва – ограждение веры и щит против врагов. Все ангелы, вся тварь молятся. Стада скота и звери лесные преклоняют колена, выходя из своих убежищ; птицы с наступлением утра направляют свой полет к небу: вместо рук они простирают свои крылья в виде креста и щебечут что-то похожее на молитву. Сам Господь молился.

3) «О терпении» (De patientia) ⁸³⁰, 16 глав – произведение особенно характерное для Тертуллиана, который, в силу своего горячего темперамента, всегда был пожираем пламенем нетерпения и, по собственному сознанию, не мог представить доброго примера. Но он поступает подобно больному, который непрестанно хвалит здоровье, не имея его, и хочет почерпнуть для себя некоторое утешение в том, что будет беседовать о таком добре, которого, к сожалению, в себе не имеет (сар. 1). Терпение неразлучно с обязанностями к Богу философы

прославляли его как верховную добродетель, хотя они и не знали истинного терпения. Это – христианская добродетель, оно – подражание Богу, Который повелевает солнцу освещать добрых и злых и терпеливо переносит неблагодарность и преступления народов, – подражание Божественному Учителю, Который был воплощением Божественного терпения, проявившегося на земле между людьми, осязавшими его, так сказать, в Лице Иисуса Христа. Нетерпение происходит от дьявола и в высшей степени губительно. Христианское же терпение – истинное доказательство Божественной любви. Без терпения нет послушания, нет веры, нет добродетели. В качестве дальнейших образцов терпения Тертуллиан указывает на Исаяю, Стефана и Иова.

4) «О покаянии» (*De poenitentia*) ⁸³¹, 12 глав – распадается на две части, из которых в первой (сар. 1–6) Тертуллиан говорит о покаянии вообще, его сущности и его необходимости, особенно для оглашаемых, которые не должны думать, что можно продолжать грешить, так как в крещении они получают отпущение грехов. Во второй части (сар. 7–12) он говорит о возможности и способах исповедания грехов, второго покаяния для получивших крещение и впадших в тяжкие грехи (убийство, идолослужение и плотские грехи). Тертуллиан с большой неохотой начинает речь о действительности второго покаяния: он боится, чтобы, указывая путь раскаяния, не открыть пути ко греху; чтобы кто-нибудь не подумал, будто позволяется грешить под тем предлогом, что можно после раскаяться, – нельзя на милосердии и благодати Божией основывать наглость и дерзость человека. С другой стороны, он убеждает не отчаиваться, когда является нужда во втором покаянии: избегай нового падения, но не удаляйся от второго покаяния, берегись подвергнуться вновь опасности, но не отвращайся от вспомоществующей руки, хотящей спасти тебя в другой раз. Тертуллиан сильно восстает против тех, которые из-за стыда откладывают покаяние и боятся искреннего исповедания грехов, а также и против тех, которые не приступают к покаянию, боясь телесного изнурения, небрежных и некрасивых одежд, лишения удовольствий, грубой власяницы, соблюдения поста. Необходимо думать об адском

огне, который может быть потушен исповедью: мысль о великости казни сделает и врачевство сносным.

5) «О зрелищах» (*De spectaculis*) ⁸³², 30 глав – в этом произведении Тертуллиан отвечает на вопрос, можно ли христианам посещать языческие зрелища. Ответ дается безусловно отрицательный, прежде всего потому, что происхождение зрелищ, их постановка, наименования, места, самый способ представления теснейшим образом связаны с идолопоклонством; а так как христиане отреклись от идолопоклонства, то им отнюдь не дозволяется присутствовать при таких делах, которые неразлучны с идолопоклонством (сар. 2–13). Рассмотрение характера и содержания зрелищ приводит Тертуллиана к выводу, что они несовместимы с христианской святостью, так как стоят в противоречии с требованием собранности духа, христианского целомудрия и стыдливости, убийственно действуют на христианскую чистоту и угрожают нравственности, возбуждая самые низкие страсти. Удовольствия христиан совершенно иные – чистые, духовные. В заключительной главе автор дает яркое изображение величайшего зрелища, какое некогда увидит мир – зрелища Второго пришествия Господа или Страшного суда.

6) «Об идолопоклонстве» (*De idololatria*) ⁸³³, 24 главы – является как бы продолжением трактата «О зрелищах» и переносит высказанные здесь мысли на целую область искусства и общественной жизни. Необходимо воздерживаться от всякой должности, занятия и ремесла, которые стоят в каком-либо отношении к идолопоклонству: приготовление идолов, продажа их, постройка храмов, украшение домов в дни языческих празднеств, занятие астрологией, магией, обучение языческой литературе, всякая должность в гражданской и военной службе – все это непозволительно и греховно. В частной жизни также должно избегать всего, что стоит в каком-либо отношении к языческому культу. Если кто-либо отговаривается тем, что без какого-либо ремесла он не может жить, то это не извиняет его, так как нужно найти другое занятие: нельзя языком отрицать то, что строишь руками, исповедовать веру в единого Бога, делая многих богов. Таким

образом, корабль веры разворачивает свои паруса и мчится, движимый Св. Духом, среди бесчисленных подводных камней и утесов; вихрь идолопоклонства готов низринуть находящихся в нем: каждая волна его смертельна, каждая пропасть его низводит в ад.

7) «К жене» (*Ad uxorem*) ⁸³⁴, в двух книгах. В первой книге Тертуллиан дает своей жене совет в случае его смерти не вступать во второй брак, а вдовой проводить жизнь, угодную Богу. Второй брак если и не запрещен совершенно, то, однако, заслуживает порицания и стоит в противоречии с заповедью Божией и с идеей брака. При этом автор старается ослабить силу тех оснований, которые обычно приводятся в защиту второго брака. Во второй книге Тертуллиан говорит, что во всяком случае недопустим брак с язычником, так как такого брака не освящает благодать, и он представляет серьезные препятствия для необходимых религиозных упражнений и величайшие опасности для веры. Чтобы еще более подкрепить свои увещания, автор в заключении воодушевленно изображает счастье брака христианских супругов: они – как дети одного Отца, как рабы одного Господа; нет между ними никакого раздора или раскола ни в душе, ни в теле; они – два в единой плоти: где плоть едина, там и душа едина; они вместе молятся, вместе припадают на колена, вместе постятся, взаимно ободряют и руководят друг друга. Они равны в Церкви и в общении с Богом, равно делят бедность и изобилие, ничего одий от другого не имеют скрытого.

8) «Об украшении женщин» (*De cultu feminarum*) ⁸³⁵, в двух книгах. Первая называется так только в *Cod. Agobardinus*, в других же списках имеет надписание *De habitu mulierum (muliebri)* [Об одеянии (или: внешнем виде) женщин]; она осталась незаконченной. Тертуллиан в самом резком тоне порицает страсть женщин к нарядам и украшениям. Женщине скорее приличен траур, чем украшения и роскошь в одежде, ибо жена (Ева) пала; на ней и ее поколении лежит проклятие; она Сына Божия возвела на крест. Женские украшения – демонское изобретение; они питают честволюбие и ведут к разврату. Служительницам Божиим более приличны простота и чистота

(сар. 1–9). Вторая книга (13 глав) написана в более спокойном и мягком тоне, но отношение к нарядам не менее строгое. Она составляет не продолжение первой, а новую обработку темы с заимствованием из первой некоторых мыслей. Здесь автор вооружается против искусственных средств красоты, перекрашивания волос, румян и т. п. Христианскую женщину должны украшать чистота чувств и доброе поведение, страх Божий и особенно целомудрие: они – страж храма Св. Духа в душе. Должно совершенно отказаться от всякой неги, ослабляющей строгую добродетель. «Я не знаю, – говорит Тертуллиан, – в состоянии ли руки, привыкшие к запястьям, поднять тяжесть оков; сомневаюсь, чтобы ноги, столь часто носившие шелковые подвязки, могли перенести боль от вязания их веревками; боюсь, чтобы голова, покрытая изумрудами и бриллиантами, не отступила постыдно от меча, который ежечасно угрожает нам ⁸³⁶ » [(сар. 13)]. В монтанистический период Тертуллианом написаны следующие произведения:

154. «Об увещании к целомудрию» (De exhortatione castitatis) ⁸³⁷, 13 глав – написано к овдовевшему собрату. Тертуллиан напоминает ему, что потерей жены Бог дает ему указание на путь безбрачной жизни. Моногамия заключается в первоначальной идее брака. Если даже в Ветхом Завете иногда и терпима была полигамия, то в Новом Завете она решительно запрещена. Второй брак должен быть безусловно отвергнут: он подобен разврату (сар. 9). В обоснование своего положения Тертуллиан между прочим указывает на то, что в Новом Завете все христиане – священники; но апостольская заповедь устраняет от священства всех двоебрачных: следовательно, ни священнику, ни мирянину нельзя вступать во второй брак.

В этом произведении уже в достаточной степени сказывается монтанистическое настроение Тертуллиана. Но еще резче оно выступает в трактате:

155. «О единобрачии» (De monogamia) ⁸³⁸, 17 глав – здесь в резком тоне автор отвергает второй брак на основании новых откровений и нападает на психиков (т. е. православных, в противоположность пневматикам, т. е. монтанистам), которые, не принимая Духа, отвращаются от того, что от Духа. «Один

брак признаем, как и одного Бога» [(сар. 1)], – говорит Тертуллиан.

По настроению с ним стоит в тесной связи:

156. «О посте, против психиков» (*De jejuniis adversus psychicos*) ⁸³⁹, 17 глав. Монтанисты, называвшие себя пневматиками (*homines spirituales*), соблюдали кроме церковных постов еще и другие и хотели, чтобы в среду и пятницу, в противоположность православным – психикам (*homines animates*), прекращавшим пост в эти дни около полудня, пост продолжался до захода солнца. Тертуллиан упрекает кафоликов, придерживавшихся в постах известной меры, в прожорливости. В этом произведении ненависть Тертуллиана к православной Церкви принимает почти болезненные формы. Из характера опровергаемых Тертуллианом упреков против монтанистических постов заключают, что он имел перед собой направленное против монтанистов сочинение о постах.

157. «О стыдливости» (*De pudicitia*) ⁸⁴⁰, 22 главы – стоит в резком противоречии с написанным в домонтанистический период трактатом *De poenitentia*. Собственно о стыдливости и целомудрии автор говорит только во введении. Основное же содержание произведения направлено против эдикта римского епископа (может быть, Каллиста, 217–222 гг.), которым установлено было смягчение покаянной дисциплины в отношении к тяжким грехам после крещения (отпадению от веры в идолослужение, убийству, прелюбодеянию, распутству) – для них допущена была возможность «второго покаяния». Тертуллиан горько жалуется на упадок всякой добродетели и добрых нравов, резко восстает против «психиков» и доказывает, что Церковь не имеет ни права, ни власти прощать тяжкие грехи, так как этим оскорбляется девственная Невеста Христа (сар. 1). Право прощения грехов принадлежит не Церкви епископов, а Церкви Духа, или вообще только Богу (сар. 3). Главную часть произведения занимают доказательства этого положения из Священного Писания (сар. 6–20). Только крещение кровью в мученичестве изглаживает грехи. Обращаясь к римскому епископу, он иронически называет его *pontifex [scilicet] maximus, quod est episcopus episcoporum* [верховный, то

бишь, понтифик, который есть епископ епископов (сар. 1)], bonus pastor, benedictus papa [добрый пастырь, благословенный папа (сар. 13)] и apostolicus [(муж) апостольский (сар. 21)] и упрекает его, что он соперничает со Христом в прощении грехов.

158. «О бегстве во время гонения» (De fuga in persecutione)⁸⁴¹, 14 глав. Произведение написано по поводу гонения Скапулы в конце 212 г. и дает решение вопроса, можно ли христианам, особенно «духовным», спастись от преследования бегством. Ответ совершенно отрицательный. Так как против Тертуллиана было Священное Писание, Предание и пример великих епископов (Поликарпа), то и он должен был подыскать основания для своего строгого понимания. Наставлению Спасителя при преследовании бежать из города в город (Мф. 10: 23) Тертуллиан противопоставляет указание на Христа как Доброго Пастыря и Его слова (Ин. 10: 11): «Пастырь добрый душу свою полагает за овцы», а также новые откровения у монтанистов.

159. «О венце воина» (De corona militis)⁸⁴², 15 глав – написано по следующему поводу: солдат-христианин после победы над парфянами при получении награды не захотел возложить на голову corona castrensis [венки как награда тому, кто первый вторгся в неприятельский лагерь], а носил в руке, причем в объяснение своего поступка указал, что его религия (христианская) запрещает ему увенчивать голову. Он был заключен в тюрьму как христианин. Некоторые из христиан не одобряли поступка солдата. Тертуллиан в августе или сентябре 211 г. написал названное сочинение, в котором одобряет образ действий воина и доказывает, что обычай увенчивать главу – языческого характера, должен быть поставлен на одну линию с идолослужением и противоречит христианским традициям. Венки на голове плохо согласуются с терновым венцом Христа. И вообще военная служба несовместима с христианством.

160. «О покровении дев» (De virginibus velandis)⁸⁴³, 17 глав. В этом произведении Тертуллиан возвращается к теме, которой он касался уже в трактате «О молитве» (De oratione 21–22), и раскрывает ее весьма обстоятельно. Ссылка на Кфто Параклита, Священное Писание и церковную дисциплину он

доказывает, что в общественных собраниях и в храмах не только женщины, но достигшие зрелости девы, в особенности посвященные Богу, которые в храмах занимали отдельные места, должны носить покрывала. Этим он стал на защиту монтанистической практики. В противоположность в других случаях выраженному воззрению, он не хочет придавать значения *praescriptio novitatis* [отводу по причине новизны (обычая или учения); cf. *Adv. Marcionem* I, 1], в котором упрекали его противники, но защищает этот обычай указанием на его внутреннюю истинность.

Особое место в ряду произведений Тертуллиана занимает небольшой трактат «О плаще» (*De pallio*)⁸⁴⁴, 6 глав, который не может быть отнесен ни к одному из названных трех классов. Он написан по совершенно личным обстоятельствам самого Тертуллиана в 209–211 гг. По неизвестной причине Тертуллиан заменил римскую тогу греческой философской мантией. Прежние знакомые ему карфагеняне начали смеяться над этим переходом *a toga ad pallium*, от лошади к ослу. В свое оправдание Тертуллиан написал названное произведение, полное юмора и едкого сарказма. Автор обнаруживает удивительную способность сказать много, умело, с научным аппаратом о таком незначительном предмете. Тертуллиан указывает карфагенянам, что тога – одежда римлян, их победителей. Перемена одежды оправдывается историей и природой, которая часто меняет свою одежду. Тертуллиан не одобряет только противоестественной перемены одежд, например, переодевания в женское платье. Для него же плащ тем ценнее, что он скрывает под ним высшую, божественную мудрость.⁸⁴⁵

Утраченные произведения Тертуллиана.

Перечисленными произведениями не исчерпывается все написанное Тертуллианом: некоторые его творения не сохранились до нас. Прежде всего, утрачено все то, что было написано им на греческом языке, именно: изданные им в греческой обработке *De spectaculis*, *De virginibus velandis* и *De baptismo haereticorum* (о недействительности крещения еретиков), а также весьма вероятно на греческом языке

написанное большое произведение Перь ἐκστάσις (De ecstasi)⁸⁴⁶, в шести книгах, для защиты экстатических речей монтанистических пророков; впоследствии, когда Тертуллиан познакомился с антимонтанистическим произведением Аполлония, он прибавил еще седьмую книгу.

Утрачено также значительное число произведений, написанных на латинском языке. По собственным указаниям Тертуллиана, им были обнародованы:

De spe fidelium [О надежде верных] – о христианской надежде на будущее в противоположность хилиастическим иудейским воззрениям [(Adv. Marcionem III, 24; Hieron., De vir. ill. 18; Comment, in Ezech. ad 36.1 sqq., lib. XI, PL25. Col. 339 B; cf. Comment, in Isa. XVIII, Praef., PL24. Col. 627 B, D)]⁸⁴⁷;

De paradiso⁸⁴⁸ [О рае] – разрешение разных вопросов о рае; в частности, здесь Тертуллиан утверждал, что все души, за исключением душ мучеников, до Дня Господа будут пребывать в преисподней (De anima 55);

Adversus Apelleiacos (Apelliacos)⁸⁴⁹ [Против апеллейян] – направлено против учения последователей Апеллеса, что не Бог, а высший ангел создал этот мир, но по сотворении его раскаялся (De carne Christi 8);

De sensu animae⁸⁵⁰ [О свойстве души] – направлено против того положения Гермогена, что душа произошла из материи и совершенно не обладает свободой воли [(De anima 1; 24)];

De fato⁸⁵¹ [О судьбе] – против учения философов о судьбе и об игре счастья (De anima 20);

De Aaron vestibus [Об одеждах Аарона] – упомянут Иеронимом (Epist. 64[, ad Fabiolam], cap. 23⁸⁵²) – о богослужебных одеждах ветхозаветного первосвященника;

Иероним утверждает, что Тертуллиан еще в юности занимался вопросом De nuptiarum angustiiis (Ad amicum philosophum)⁸⁵³ [О трудностях брака (К другу философу)]; однако в позднейших произведениях, посвященных подобным предметам, он не упоминает о таком произведении;

De circumcissione [Об обрезании], и

De mundis atque immundis animalibus [О чистых и нечистых животных] (о последних произведениях – № 7, 8, 9 – см. Hieron., Epist. 22[, ad Eustochium], cap. 22; Adv. Jovinianum I, 13[; Epist. 36, ad Damasum, cap. 1]);

10, 11, 12) в оглавлении Cod. Agobardinus упомянуты еще следующие произведения, которые должны были находиться в нем: De carne et anima [О плоти и душе], De animae submissione [О смирении души], De superstitione saeculi [О мирском суеверии]; впрочем, не исключена возможность, что два последних произведения тождественны с De testimonio animae и De idololatria.

Неподлинные произведения, приписываемые Тертуллиану.

1) В некоторых рукописях, как сказано было, в качестве приложения к De praescriptione haereticorum помещается трактат Adversus omnes haereses ⁸⁵⁴ [Против всех ересей], в котором обозреваются ереси от Досифея до Праксея. Трактат написан не Тертуллианом, а позднейшим автором, который воспользовался так называемой «Синтагмой Ипполита».

Произведения: 2) De Trinitate [О Троице], и 3) De cibis Judaicis [Об иудейских яствах], которые рано стали приписываться Тертуллиану, на самом деле принадлежат Новатиану.

Пять книг Adversus Marcionem ⁸⁵⁵, написанных гекзаметром, плохим латинским языком, без всяких поэтических достоинств, происходят, вероятно, из второй половины IV в. (из Африки или Рима).

Фрагмент De execrandis gentium diis ⁸⁵⁶ [О проклинании языческих богов], автор которого на примере Юпитера хочет показать, что язычники имеют самые превратные представления о божестве, вследствие разности в стиле не может быть усвоен Тертуллиану; время происхождения и автор этого сочинения неизвестны.

В различных рукописях Тертуллиану приписываются два стихотворения: De Sodoma [О Содоме] и De Jona [Об Ионе] – поэтическая обработка Быт. 19 и книги пророка Ионы; они написаны в IV или даже, может быть, в VI в.

Неизвестно происхождение и изданного Фабрицием под именем Тертуллиана стихотворения De iudicio Domini [О суде Господнем].

В литературной деятельности Тертуллиана господствовали практические интересы: его догматические произведения служат полемическим целям, и даже в трактате «О душе» только практические основания привели к раскрытию психологических взглядов. Он не был философом, и умозрение было чуждо ему. Христианское Откровение не рассматривается им ни как новый свет, который должен расширить интеллектуальные горизонты, ни как совокупность истин, которые требуют исследования. Но его богатое, всестороннее образование к природные дарования позволили ему занять выдающееся положение и в филбсофской области. Тертуллиан находится под сильным влиянием стоической философии, которое обнаруживается особенно в его учении о Боге, в психологии и учении о познании.

Отношение Тертуллиана к философии не отличается последовательностью. Он не разделяет того взгляда, что только с помощью философии христианство может достигнуть совершенства. Напротив, он часто очень резко восстает против философии. «Что сходного, – говорит он, – между философом и христианином, учеником Греции – и Неба, между домогающимся славы – и жизни [вар.: спасения]... между другом заблуждения – и врагом его, между подделывателем истины – и верным толкователем ее, между вором ее – и стражем?» (Apologet. 46). Даже то, что философы в познании истины заимствовали из Священного Писания, они исказили своими мнениями ради философских доктрин (Apologet. 47; cf. De anima 2). Философия произвела все ереси (De praescr. haer. 7). Философы – патриархи еретиков (De anima 3). Философия – дело демонов (De anima [1]). Однако Тертуллиан не мог отказаться от своего философского образования, почему он невольно признает за философией некоторое обладание истиной (De resurr. carnis 1). Философия согласна с христианством в основных истинах догмы и морали, и некоторые из ее представителей имели хотя бы смутное понятие о Логосе, об ангелах и демонах и о некоторых других предметах христианской веры (Apologet. 21;

22; 48). «Сенека часто наш», – говорит Тертуллиан (De anima 20). Основание этого заключается в том, что разум от Бога и Бог все устроил разумно, почему Он хочет, чтобы ничего не рассматривали и ничего не старались понять без разума (De poenit. 1). Человеческому духу доступно естественное познание из творения (Adv. Marcionem I, 17; 18). Поэтому разум и вера не стоят в противоречии друг с другом. Мысль *credo, ut intelligam* [верую, чтобы понимать] обычна у Тертуллиана.

Но познание из природы, конечно, несовершенно (De poenit. 1). «Чтобы мы полнее и точнее познали как Самого Бога, так и Его веления и желания, Он даровал священные книги для всех, которые хотят искать истинного Бога, искомого – найти, в найденного – уверовать, уверовав – служить» (Apologet. 18). Проповедь пророков древнее греческой мудрости и подтверждается исполнением предсказаний (Apologet. 19). Священное Писание состоит из двоякого *instrumentum* – Ветхого и Нового Завета (Adv. Marcionem IV, 1; cf. De praescr. haer. 36). Имея своим источником Св. Духа, Священное Писание целожно и имеет безусловный авторитет (De carne Christi 3). Противоречие между апостолами исключено (De pudicit. 19; De praescr. haer. 24). Ветхий Завет Тертуллиан энергично защищает против Маркиона. Относительно Нового Завета он стоит на той же точке зрения, что и Ириней. Против гностиков Тертуллиан чувствовал необходимость доказать, что Церковь – хранительница апостольской истины. Эту истину она почерпает, во-первых, из Священного Писания, весь состав которого – апостольского происхождения. Писатели Евангелий – отчасти апостолы, отчасти *apostolici*, авторитет которых утверждается на авторитете апостолов (Adv. Marcionem IV, 5). Эти писания принадлежат Церкви и только она одна имеет право ссылаться на них в подтверждение своего учения (De praescr. haer. [15–19]). Во-вторых, источником церковной истины служит Предание основанных апостолами Церквей. Только Сын знает Отца: это знание Он получил от Отца и сообщил апостолам, которые одни обладали Его учением. Апостолы, в свою очередь, сообщили его основанным ими Церквам. Эти Церкви являются хранительницами христианской истины. Тот пребывает в истине,

кто разделяет их веру; а кто не согласен с ними, тот заблуждается (De praescr. haer. 21; 32; 36). Тертуллиан приглашает своих противников-еретиков посетить апостольские Церкви, где еще стоят на прежних местах кафедры апостолов, где можно услышать чтение их подлинных посланий. Для Ахайи такой апостольской Церковью является Коринф, для Македонии – Филиппы или Фессалоники, для Азии – Эфес, для Италии – римская Церковь, к которой в нужных случаях прибегает и африканская Церковь (De praescr. haer. 36). Опираясь на идущее от апостолов через основанные ими Церкви Предания, Тертуллиан отказывает еретикам в праве ссылаться на Священное Писание в пользу своего учения. Писания принадлежат Церкви, составляют ее достояние, а не еретиков. Кратким выражением Предания является символ – *regula fidei*, *lex fidei* [правило веры, закон веры] (De praescr. haer. 13; 14; De virgin, veland. 1). Это правило веры включает все существенно необходимое для христианина и не подлежит исследованию: символ должен оставаться неизменным; но вне символа Тертуллиан допускает исследование и богословские предположения там, где наблюдается темнота или неопределенность. В богословском учении Тертуллиана, с одной стороны, заметны элементы богословия апологетов, и, например, в учении о Логосе Тертуллиан является продолжателем их; с другой стороны, под влиянием борьбы с монархианством он вносит в учение о Троице такие дополнения и поправки, которые ставят его богословскую систему значительно выше его предшественников.

Тертуллиан – строгий монотеист и сознательный тринитарий. Монотеизм он оттеняет не потому только, что к этому вынуждала борьба с монархианами, – он коренится в самом существе его религиозных воззрений. «Если Бог не один, то Он вообще не существует» (Adv. Marcionem I, 3). Существо Божие Тертуллиан описывает такими же предикатами, как и апологеты. Бог – Существо самобытное, вечное, нерожденное, неизменяемое, неопределимое, бессмертное. Он невидим и не может входить в непосредственные отношения к конечному миру. Особенностью учения Тертуллиана о Боге является его

понятие о Нем как своего рода телесной субстанции. «Кто станет отрицать, – говорит он, – что Бог есть тело, хотя Он и дух? Ибо дух есть тело своего рода (*sui generis*), имеющее свою форму» (*Adv. Praxeam* 7). Тертуллиан, вместе со стоиками, вообще не допускал чисто духовного бытия и деятельности, независимой от той или иной телесности. «Нет ничего бестелесного, кроме того, что не существует» (*De carne Christi* 11). Отсюда различие между душой и телом он полагает в несравненно большей утонченности тела души по сравнению с обыкновенным телом (*De anima* 7). Но Бог есть *corpus* [тело], а не *saго* [плоть] (*Adv. Praxeam* 27).

Бог, самодовольный и всеблаженный, от века «был один, Сам Собою составляя и мир, и пространство, и все» (*Adv. Praxeam* 5). Раскрывая учение о Троице в этом предвечном Божественном бытии, Тертуллиан говорит собственно только о Логосе. «Бог был один, – пишет Тертуллиан, – ... однако и тогда Он не был собственно один, ибо Он имел с Собою Свой Разум, Который Он имел в Себе Самом. Бог – существо разумное, и Разум был в Нем прежде (всякого бытия); затем уже от Него (получило бытие) и все. Этот Разум есть Его самосознание [(*sensus*)]. Греки называют его Логосом, каковой термин мы передаем понятием «слово» [(*sermonem*)]... Хотя Бог и не изглагодал еще Своего Слова, однако имел Его в Себе с самим разумом, и в самом разуме в молчании обдумывая и располагая то, что имел в скором времени высказать через Свое Слово» (*ibidem*). Когда наступил момент творения, когда Бог восхотел «субстанции и виды» в Нем привести в реальность, Он извел Слово, чтобы осуществить все через Того, через Кого оно было обдумано и предопределено. Это было «совершенное рождение * Слова» (*Adv. Praxeam* 7). Оно приурочивается Тертуллианом к тому библейскому факту, когда Бог сказал: «Да будет свет», – тогда Слово Его в подлинном смысле родилось от Него, стало Сыном едиnorodным. Если Логос сначала был имманентной Силой Божией, не имеющей личного бытия, то теперь он становится индивидуальной сущностью, отличной от Отца. И Бог в этот именно момент делается Отцом. Бог не всегда был Отцом, так как Он не мог

быть Отцом прежде, чем Слово стало Сыном; было время, когда не было Сына (Adv. Hermogenem 3).

От Отца через Сына (a Patre per Filium) получил бытие и Дух Святой (Adv. Praxeam 4); а так как Сын в качестве отдельного от Бога Лица явился только перед сотворением мира, то и исхождение Духа могло быть только после этого.

Для выяснения того внутреннего процесса во внутренней Божественной жизни, который привел к образованию в едином Божестве трех Лиц, Тертуллиан употребляет термин «истечение», «эманация», *προβολή*. Этот термин давал ему возможность доказывать, что Сын и Дух – не твари, явившиеся по воле Отца, и не отдельные самостоятельные существа, рядом и независимо от Него существующие. Проистекая от Отца как Его собственные порождения, как внутреннее развитие Его существа, Они стоят в неразрывной с Ним связи, хотя и не сливаются с Ним: «Мы называем Сына истекшим (*prolatum*) от Отца, но не отделенным, потому что Бог производит Свое Слово... как ствол – ветвь, источник – поток ⁸⁵⁸, и солнце – луч». «То, что произошло от другого, уже по этому самому не становится отделенным от того, от чего оно происходит. Но так как оно – второе, то существуют два... Третий же Св. Дух, от Отца и Сына истекающий, как третий плод от ветки, третья река, истекающая из потока и третье от солнца отражение луча. Ничто из них не отчуждается от того корня, от которого происходят Их особенности. Итак, Троица, происходящая от Отца, нимало не противоречит монархии» ⁸⁵⁹ (Adv. Praxeam 8). Следовательно, троичность не разрушает единства, не ниспровергает единоначалия – она выражает полноту Божественного бытия, так сказать, организует его. Но троичность в Божестве не есть следствие внутренней потребности самого Божеского существа – она является только первым актом в том великом процессе, который обнимает всю совокупность отношений Бога к миру и который обозначается термином *οικονομία* – домостроительство: «Мы должны верить, – говорит Тертуллиан, – в одного Бога, но и в икономию Его» ⁸⁶⁰, в Его Откровение вовне, осуществляющееся в Сыне и в Духе (Adv. Praxeam 2). С этой точки зрения развитие тринитарного учения у Тертуллиана

представляется в таком виде. Бог – *unicus* [единственен]; но Он изводит из Себя Логоса, посылает Его в Деву и на землю; потом Отец, или Отец и Сын, или Отец в Сыне посылают Духа. Это – Божественная икономия, в силу которой Бог действует в такой постепенности. Его монархическое *dominatio* [господство] не ограничивается тем, что Он осуществляет его через обоих Лиц, Которые участвуют с Ним в единой сущности и через откровение Которых Его существо глубже обнаруживается перед людьми. Этим предсуществование трех Лиц не исключается, но Троица открывается людям только мало-помалу, так что люди могут постепенно различать три Лица численно.

Как же решает Тертуллиан вопрос о единосущности и ипостасном различии Божественных Лиц? Тертуллиан решительно утверждает, что все три Лица – Бог: *et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque* [и Отец – Бог, и Сын – Бог, и Дух Святой – Бог, и Каждый (из Них) – Бог] (*Adv. Praxeam* 13). Отец, Сын и Святой Дух находятся в постоянном союзе и общении между Собой (*Adv. Praxeam* 2), неотделимы и неразлучны (*Adv. Praxeam* 18). Поэтому связь (*connexus*) Отца в Сыне и Сына в Св. Духе производит Трех соединенных (*cohaerentes*), Одного из Другого, так что Три составляют Одно, а не Одного (*tres unum sunt, (sed) non unus: Adv. Praxeam* 25). Это единство сущности находит свое основание в том, что обособление Логоса от Отца в отличную от Него Ипостась не разрушает субстанционального единства Отца с Сыном, потому что оно [(обособление)] не простирается на внутреннюю природу, подобно тому как отделение луча от солнца, реки от источника не разрушает их единства и равенства по существу с солнцем и источником. Различие между Лицами Св. Троицы Тертуллиан понимает не как разделение Их сущности или отсечение (*separatio, diversitas, divisio*), в результате которого получились бы самостоятельные существа, но как внутреннее различие, распределение (*distributio, distinctio*), причем ни полнота целого, ни взаимная связь частей с ним не изменяется. Они отличаются не существенными свойствами, но по степени, не по субстанции, а по форме (*tres [autem] non statu, sed gradu,] nec substantia, sed*

forma), не по власти, но по виду (пес potestate, sed specie: Adv. Praxeam 2). Тертуллиан выработал для такого учения и точную формулу, которая осталась формулой латинской Церкви: *tres personae, una substantia* [три Лица, одна сущность].

По вопросу об ипостасном различии Божественных Лиц Тертуллиан устанавливает, что как отдельные виды одного и того же рода Они имеют Свои особые признаки, отличающие их друг от друга: Отец ни от кого не происходит и не рождается (Adv. Praxeam 19), Сын рождается и открывается людям (Adv. Praxeam 20), Дух исходит от Отца через Сына (Adv. Praxeam 4). Со времени обособления Божественных Лиц ипостасное различие Их проводится у Тертуллиана очень резко. Они суть Иной, Иной и Иной (*alius, alius, alius*), но не иное (*aliud*), и исчисляются как первое, второе и третье (Adv. Praxeam 9; 13).

Несмотря, однако, на решительное утверждение единосущия, Тертуллиан не возвысился до учения о равенстве Божественных Лиц. Это ясно сказалось уже в его учении о рождении Логоса во времени. Та же последовательность обнаруживается в его субординационизме, который составляет существенную черту в учении Тертуллиана об ипостасном отличии Логоса от Отца. Сущность Логоса качественно совершенно тождественна с субстанцией Отца, но по своему происхождению является уже истечением из нее и по объему меньше Отчей сущности. Отец есть вся субстанция (*tota substantia*) и полнота Божества, Сын – только некоторая доля (*portio*) этой субстанции и полноты (Adv. Praxeam 9). Также и Дух Святой есть только Свет, возженный от Света (Сына), как бы *portio* Сына (Apologet. 21). Вместе с апологетами Тертуллиан высказывает положение о безусловной невидимости и бесстрастности Отца в противоположность видимости и способности к страданиям Логоса. Отец невидим по причине полноты Своего величия, а Сын видим по причине мерности Его истечения (Adv. Praxeam 14). Это различие между невидимым и видимым Богом было и до вочеловечения Логоса; это различие обуславливается постоянным различием в ипостасных свойствах Отца и Логоса. Последний, в противоположность Отцу, с самого начала Своего ипостасного существования имел

Свою отличную от Отца форму – тело, и обладал способностью быть видимым именно как носитель отдельной от Отца телесной формы, как образ Божий, а не Сам Бог (Adv. Marcionem V, 19). Поэтому Сын один может войти в соприкосновение с конечным (Adv. Marcionem II, 27).

По отношению к Св. Духу Тертуллиан ясно и точно утверждает Его божество. Будучи монтанистом в то время, как писал трактат «Против Праксея», и убежденный сторонник новых откровений, Тертуллиан энергично провозглашал величие Параклита. В общем же учение о Св. Духе представляет собой естественное развитие тех же начал, какие установлены в учении о Логосе. Святой Дух есть Бог с Отцом и Сыном (Adv. Praxeam 2), единой сущности с Отцом (Adv. Praxeam 2; 3; 4). Но к Нему Тертуллиан равным образом прилагает и субординационистическую зависимость не только от Отца, но и от Сына; он отводит Ему третье место в ряду Божественных Ипостасей и мыслит Его по количеству Божественной субстанции меньшим не только в сравнении с Отцом, но и с Сыном (Adv. Praxeam 8). Хотя основание Своего бытия Св. Дух имеет в Отце как «всецелой Божественной субстанции», однако Он получает его не непосредственно из Отца, но через Сына, как [поток] течет не непосредственно из источника, но образуется из [реки] ⁸⁶¹ (Adv. Praxeam 4[; 8]). Собственно ипостасное бытие Св. Дух получает лишь по вознесении Христа на небо, являясь продолжателем Его дела на земле, устроителем Его Церкви. По Своем вознесении Господь «излил полученный от Отца дар Св. Духа – третье имя Божества и третью степень величия», «истолкователя домостроительства», начало «нового пророчества» и «проводника всецелой истины» (Adv. Praxeam 30).

В Своих отношениях к миру Логос является прежде всего Творцом его – мир вручается Богом под Его особое попечение и управление. Но это творение не есть собственно Его дело: Он только осуществляет вовне те субстанции и виды, какие Бог обдумывал вместе с Ним еще до сотворения мира (Adv. Praxeam 6). Как ближайший Посредник между Богом и миром, Логос принимал самое деятельное участие в домостроительстве

человеческого спасения. Он действовал в праведных людях, являлся на земле в видении, во сне, в зеркале, в гадании Аврааму, Иакову, Исаии, Иезекиилю и др. (Adv. Praxeam 14); но эти ветхозаветные явления Логоса были только прикровенными указаниями на будущее, новозаветное Откровение Его людям. По исполнении времен «Он послан был от Отца в Деву и из Нее родился Богом и человеком, наименованным Иисусом Христом, пострадал и погребен по Писаниям, воскрес, и возшел на небо, и сел одесную Отца, и опять придет судить живых и мертвых, и Он послал [от Отца] ⁸⁶² Духа Святого, Утешителя и Освятителя веры тех, которые исповедуют Отца и Сына и Св. Духа» ⁸⁶³ (Adv. Praxeam 2). Таким образом, предсуществующий Логос ради спасения людей соделался человеком, так как только как человек Он мог действовать среди людей. Он родился от Девы. Логос был Сын Божий, и в человеческом отце Он не имел нужды – Ему необходимо было только принять человеческую плоть; эту плоть Он и воспринял от Девы. Следовательно, от Марии родился Бог. Во Христе было, таким образом, два естества – божественный Дух и человеческая плоть.

Тело Иисуса Христа, по учению Тертуллиана, реально, рождено как наше и состоит из плоти и кости (De carne Christi 1; 5; 9). [Еретики,] отрицая эту реальность, вместе с тем отрицают страдания и смерть Спасителя и обращают в иллюзию все домостроительство искупления. Сын Божий принял наше тело, потому что Он должен был спасти это тело (De carne Christi 16; 14); Он принял также нашу душу – духовную и разумную (De carne Christi 10–14). Он – совершенный человек, участвующий в наших страданиях, в немощах нашей природы, кроме греха (De carne Christi 5–9): Он – новый человек, новый Адам (De resurr. carnis 53). Но Он и Бог. Таким образом, во Христе одно Лицо из двух естеств.

Но как понять и выразить соединение в Нем Божественного и человеческого? Тертуллиан первый резко поставил вопрос о том, как понимать вочеловечение – в смысле ли метаморфозы или принятия плоти. Он понимает в последнем смысле. Превращение Бога в человека – невозможная мысль, прежде всего потому, что Бог и Слово Божие неизменяемы, а затем и

потому, что таким образом божество Христа, равно как и Его человечество, были бы уничтожены и получились бы не два естества, а нечто третье – *mixtura quaedam* [некая смесь] (*Adv. Praxeam* 27). Воспользовавшись терминологией стоической философии (*μίξις*, *κράσις*, *σύυχυσις*), Тертуллиан очень точно, приближаясь к определениям Халкидонского собора, формулирует ответ на поставленный вопрос: Сын Божий соединил (*miscens*) в Себе человека с Богом (*Adv. Marcionem* II, 27); человек, соединенный (*mixtum*) с Богом (*De carne Christi* 15). В Нем видим мы двойное состояние, не слитное, но соединенное (*pop confusum, sed conjunctum*) в одном Лице, Бога и человека. И при этом сохраняются свойства той и другой субстанции, так что как дух (Божество) совершает в Нем свои дела, т. е. добродетели, чудеса и знамения, так и плоть (*саго* = человечество) исполняет свои страдания, чувствуя жажду и проч., и, наконец, умирает. «Две субстанции различно действуют по своему состоянию... и плоть никогда не бывает духом, ни дух – плотью» (*Adv. Praxeam* 27). Таким образом, в Иисусе Христе одно Лицо и две природы: *una persona, duae substantiae*. Поэтому нельзя говорить ни о превращении Божества в человечество, ни о слиянии двух природ в своего рода третью субстанцию (*ibidem*). Естественно поэтому, что Тертуллиан видит в Иисусе Христе двоякий ряд явлений – Божественное и человеческое, духовное и плотское, бессмертное и смертное, силу и слабость (*De carne Christi* 5). Если говорят, что Христос умер, то это относится к человеческому естеству: Бог не страдает, почему и божество во Христе не может страдать вместе с плотью (*De patient.* 3; *De carne Christi* 5; *Adv. Marcionem* II, 27). Но, с другой стороны, Тертуллиан употребляет такие обороты: *nasci se Deus [in utero] patitur [matris]*; *passiones Dei*; *vere crucifixus est Deus, vere mortuus* [Бог терпит Свое рождение в утробе Матери; страдания Бога; воистину распят Бог, воистину умер (*De patient.* 3; *De carne Christi* 5)]. Человек Иисус и на небе сохранил естество и образ человеческой плоти: «Там теперь сидит одесную Отца Иисус, человек, хотя и Бог, последний Адам, хотя первоначальное Слово, плоть и кровь, хотя более чистого качества, чем наша,

однако Тот же и по субстанции, и по внешнему виду, как и при Своем вознесении. Он, по словам ангелов, таким же опять придет, чтобы Его могли узнать те, которые изранили Его... Будьте спокойны, плоть и кровь: вы уже овладели и небом, и царством Божиим во Христе» (*De resurr, carnis* 51).

Тринитарное учение Тертуллиана своей простотой и законченностью должно было производить и производило импонирующее впечатление. Тертуллиан говорил языком науки и удостоверял то, что было религиозным убеждением – единство Бога и троичность Лиц, применив понятия *substantia* и *persona*. Той же ясности и определенности он достиг и в христологии – в последней он даже превзошел свое тринитарное учение. Переходя к общей характеристике учения Тертуллиана о спасении человека, необходимо отметить, что в этом отношении обнаруживается характерное отличие его от Иринея. Последний рассматривает спасение человека как внутренний процесс оздоровления его, который в последовательном развитии приводит к вечной жизни; Тертуллиан понимает благодать как спасительное воспитание посредством закона, в силу которого человек научается делать добро и через это приобретает вечную жизнь как награду. В этом отразилось влияние римской юриспруденции, духом которой Тертуллиан был проникнут всецело, если даже он и не был адвокатом. Он вращается в категориях права и в христианстве видит прежде всего факт и закон. Как факт – его должно установить и усвоить, как закон – истолковать и, в особенности, соблюдать. Поэтому с точки зрения Тертуллиана совершенно справедливо в установлении религиозных отношений применить принципы человеческого законодательства и внести в эту область ту точность и строгость, какие преобладают в определении наших гражданских обязанностей и прав. И действительно, у Тертуллиана все христианство подпадает под точку зрения закона. Иисус Христос проповедал «новый закон» (*De praescr. haer.* 13). Евангелие – закон Христа (*De monogam.* 8). Христос тем именно расширил древний закон, что запретил не только греховные дела, но и пожелания (*De poenit.* 3). Поэтому грех – преступление закона делом или помышлением.

Грех – вина перед Богом и подлежит наказанию (ibidem). Напротив, благо – то, что Бог повелел (De roenit 4). Страх перед Богом – начало спасения. Следствием страха является послушание, как подобие души с Богом, которое и раб должен иметь по отношению к своему господину ⁸⁶⁴ (ibidem). Кто исполняет выраженную в законе волю Божию, тот делает Бога своим должником (De roenit. 2).

Таким образом, вся религия здесь обращается в правовые отношения к Богу, и такое понимание ее, естественно, не оставляет места ни мистическому созерцанию, ни непосредственному и внутреннему опыту, излиянию сердца и преданности души Богу. Следствие этого неизбежно простирается на всю нравственную жизнь: в христианской жизни главная задача сводится к тому, чтобы исполнить закон или приобрести заслугу перед Богом; а по заслугам дается Божественная награда. Это учение Тертуллиана о значении заслуг, как выражение всего духа его нравственно-догматического учения, оказало сильное влияние на латинское богословие. По замечанию одного римско-католического ученого ⁸⁶⁵, латинское богословие было бы совершенно иссушено, если бы другие влияния в IV и V вв., в особенности влияние Августина, не исправили тех крайностей, какие представляло богословие Тертуллиана. Но, с другой стороны, как было сказано, Тертуллиан имеет перед латинским богословием исключительную заслугу: латинский богословский язык – его творение; не обращая внимания на правила латинского классического языка и постоянно нарушая его чистоту, он обогатил его новыми терминами, приспособил для выражения новых идей, сообщил ему богословскую точность и определенность и создал значительное число догматических формул. Латинское богословие обязано Тертуллиану и формами мысли, и формами языка.

Св. Киприан, епископ Карфагенский **866**

Сведения о жизни св. Киприана

Тасций Цецилий Киприан – наиболее привлекательная личность в западной Церкви III в. Главным источником для сведений о жизни его после обращения в христианство служит написанная вскоре после смерти близким к Киприану диаконом Понтием *Vita Caecilii Cypriani* (cf. Hieron., *De vir. ill.* 68); его собственные произведения и, в особенности, обширная переписка дают возможность не только понять ход духовной жизни его, но в известной степени ознакомиться и с внешними обстоятельствами его епископского служения.

Собственное имя Киприана – Тасций; прозвание же Цецилий он принял в честь карфагенского [пресвитера] ⁸⁶⁷ этого имени, которому он обязан был своим обращением в христианство.

Киприан родился в начале III в. в Северной Африке; родным городом его, вероятно, был Карфаген – по крайней мере, с ранней юности он воспитывался в Карфагене. Он происходил из знатной и богатой языческой семьи и получил хорошее образование: он в достаточной степени был знаком с латинской и греческой литературой. Киприан избрал для себя поприще учителя риторики и как представитель своей науки в Карфагене пользовался известностью и славой (Lactant., *Divin. instit.* V, 1.24). Жизнь его до обращения, вероятно, отличалась по языческим понятиям нравственной чистотой, но после крещения с возвышенной христианской точки зрения представлялась ему самому греховной и неугодной Богу. Ничто, по-видимому, не предвещало решительной перемены в убеждениях и жизни Киприана. Но сознание суежности язычества, стремление к определенности в религиозных воззрениях, чтение Библии и влияние жившего в его доме престарелого пресвитера Цецилиана, или Цецилия, привели блестящего ритора к христианству. В 245 или 246 г. он принял крещение. Непосредственно после своего обращения и, может быть, даже до крещения Киприан большую часть своего имущества раздал бедным и безраздельно отдался изучению

истин христианства и осуществлению христианских добродетелей; для очищения своего ума он отказался от чтения классических произведений греческих и римских. В скором времени после крещения он был посвящен во диакона, а в 247 г. удостоен и пресвитерского сана. После смерти епископа Доната Киприан в конце 248 или в начале 249 г. был избран во епископа Карфагенского и вместе с тем сделался митрополитом Проконсульской Африки и вообще всей латинской Африки. Киприан из скромности отклонял выбор, но народ окружил его дом и вынудил у него согласие. Однако среди старших пресвитеров оказалось несколько недовольных возвышением на карфагенскую епископскую кафедру недавно крещеного. Но народ не обманулся в своем выборе: благочестие и мягкость, смирение и самопожертвование в новом епископе гармонично сочетались с силой и твердостью в проведении церковной дисциплины, административным гением, и все это проникнуто было горячей любовью к Церкви.

С возвышением на епископскую кафедру для Киприана началась жизнь, полная неустанной борьбы и плодотворной деятельности. Прежде всего, часть пресвитеров, недовольных избранием Киприана, объединилась в оппозиционную партию, которая очень затрудняла ему прохождение епископского служения, противодействовала его распоряжениям и не останавливалась ни перед чем, чтобы оклеветать епископа в городе и в широких кругах Церкви и подкопаться под его доброе имя. Киприан относился к противникам с мудрой предупредительностью, называл пресвитеров *compresbyteri* [сопресвитеры] и никаких распоряжений не делал без предварительного совета с ними; однако скоро он вынужден был применить меры строгости к противодействующим элементам и со всей энергией защищать авторитет своего сана. Особенно усердно Киприан занялся восстановлением сильно упавшей церковной дисциплины и не останавливался перед строгими мероприятиями даже против пресвитеров и посвятивших себя Богу девственников. Это еще более увеличило число его врагов. В конце 249 г. неожиданно разразилось гонение Декия, которое показало, насколько за время

продолжительного мира ослабел дух христиан, что выразилось в многочисленных отпадениях от веры. Жизни Киприана также угрожала опасность: языческий народ неоднократно с неистовством оглашал цирк и амфитеатр криком: *Cyprianum ad leonem* [Киприана – ко львам!] (Epist. 59 ⁸⁶⁸ [ad Cornelium, cap. 6]). Киприан спасся бегством. Имущество его было конфисковано. Это удаление дало врагам новое оружие, чтобы обвинить в трусости и неверности епископа, который предъявляет к пастве высокие требования, а сам лишает ее в тяжелых обстоятельствах своей помощи и постыдно ее оставляет. Позаботились также и о том, чтобы известие о бегстве Киприана было распространено возможно шире и в особенности чтобы оно дошло и до Рима, и притом в самом неблагоприятном освещении. Римская кафедра в то время была вакантна, но клир написал Киприану послание, в котором не прямо, но довольно ясно осуждал его поведение. Киприан защищал себя в особом послании к клиру, а потом и к епископу Корнилию, излагал побуждения, которые заставили его бежать, и ссылается, между прочим, на бывшее ему видение и Божественное повеление. Однако неблагоприятные для Киприана толки по этому поводу не прекращались до самой мученической кончины его.

Можно думать, что Киприан скрывался в окрестностях Карфагена, хотя место убежища его оставалось в тайне до возвращения его. Во всяком случае, Киприан не переставал зорко следить за состоянием своей паствы и управлять ею. Верный диакон передавал письма, а два епископа, посланные им, обследовали положение церковных дел. Гонение на христиан особенно усилилось, когда в апреле 250 г. в Карфаген прибыл новый проконсул, который, чтобы снискать благоволение правительства, неистовствовал при исполнении его распоряжений. Применены были не только заключения в темницу и изгнания, но и многочисленные казни. Многие умирали уже под пытками при допросе, другие увенчивались мученичеством в публичных казнях, многие же мужественным исповеданием христианства приобрели почетное наименование исповедников. Но в очень многих случаях оказались печальные

последствия усыпления христианского чувства и расшатанности при первом допросе, другие не выдерживали пыток. Но затем с той же легкостью, с какой отреклись от христианства, добивались обратного принятия в церковное общение без выполнения требований покаянной дисциплины; при этом в сильной степени злоупотребляли древним обычаем, который предоставлял исповедникам право заступничества за падших, пренебрегали требованиями Киприана и преданного ему клира относительно публичного покаяния. Некоторые несерьезные и высокомерные исповедники выступили против епископских распоряжений: они принимали в церковное общение не только отдельных, поименно названных христиан, но целые дома и семейства, и в Церковь проникли сотни отпавших, единственно на основании такого рода ходатайства исповедников. Наконец, перед смертью исповедники переносили право заступничества на других, в пользу всех, кто только будет искать возвращения в Церковь; выдавали даже разрешительные и общительные грамоты (*libelli pacis*). Такого рода права присваивали себе исповедники иногда сомнительного достоинства. Все это сильно подрывало церковную дисциплину и авторитет епископов и клира. Киприан решительно восстал против такого бесчинства и требовал от падших действительного раскаяния и прохождения установленного покаянной дисциплиной искуса, а исповедников со всей осторожностью поучал и предостерегал, внушая ограничить пользование своими правами. Свои взгляды по этому вопросу Киприан раскрыл в трактате «О падших». Он не хочет всех падших совершенно исключить из Церкви; однако обратный прием должно отложить до более спокойного времени и только в случае смертной опасности [для] падших немедленно давать им общение мира. Но смятение в Карфагене не прекращалось. Исповедники одним росчерком пера разрешали падшим церковное общение, презирая епископский авторитет, и в заносчивой форме уведомляли об этом Киприана. Одновременно с этим противники Киприана обвиняли своего епископа и в Риме. Киприан очень удачно защищался перед римским клиром в двух письмах, и римский

клир и исповедники согласились с более строгим взглядом Киприана на отношение к падшим.

Но в Карфагене он не мог совершенно преодолеть противодействия; будучи строгим защитником единства Церкви, он должен был пережить почти одновременно два разделения в Церкви, из которых одно – раскол Фелициссима – началось в его собственной области. Душой этого раскола был пресвитер Новат, орудием которого был диакон Фелициссим. Когда в конце 250 г. епископы Калдоний и Геркулан по поручению Киприана предприняли визитацию Церквей, чтобы оказать помощь бедным из присланных Киприаном денег и пополнить клир достойными и благородными мужами, то против этих распоряжений поднял громкий протест Фелициссим, которого Новат в отсутствие Киприана собственной властью посвятил в диакона. Киприан отлучил его от Церкви. Тогда пять пресвитеров, и между ними Новат, стали на его сторону. Они восстали против строгой, как им казалось, практики Киприана по отношению к падшим и требовали для всех них слишком большой снисходительности. Киприан, после 15-месячного отсутствия, после Пасхи 251 г. возвратился в Карфаген и созвал собор, чтобы подвергнуть на нем обсуждению вопрос о падших и расколе Фелициссима. Этот собор постановил, что *libellatici*⁸⁶⁹ могут быть приняты в Церковь после искреннего раскаяния, а те, которые принимали участие в языческих жертвах, – только в случае смертной опасности. Падшие клирики должны быть лишены сана. Еще мягче, под влиянием римской Церкви, высказался следующий Карфагенский собор 252 г. Фелициссим был осужден и отлучен уже собором 251 г. Его приверженцы приобрели нового члена в лице отлученного епископа Привата Ламбетского, и вся партия избрала своего епископа для Карфагена в лице Фортуната.

Но Киприану пришлось отражать противников и с другой стороны, когда в Риме выступил Новатиан и потребовал от Церкви, чтобы она ни при каких обстоятельствах не давала разрешения падшим. Новатианская партия избрала для римской Церкви своего епископа в лице Новатиана, и для Карфагена – в лице Максима. Таким образом, Максим выступил

за ригоризм по отношению к падшим, а Фортунат – за устранение всяких дисциплинарных требований по отношению к ним; практика Киприана занимала средину между обеими крайностями. На стороне Новатиана в Риме оказался и Новат. Горячий противник Киприана в Карфагене, этот, как кажется, вообще склонный к оппозиции человек, по-видимому, сделался главной движущей силой и в римском расколе; трудно сказать, произошла ли в нем радикальная перемена в мыслях, или же предмет спора для него имел второстепенное значение, а главным был спор. Впрочем, обе крайности ослабляли друг друга и укрепляли положение Киприана, который благодаря разумности своих воззрений, административной мудрости и настойчивости мало-помалу достиг признания его всеми епископами провинции и победы над разлагающимися схизматическими общинами. Для восстановления церковного единства Киприан написал сочинение – *De catholicae Ecclesiae unitate*.

Едва затихли эти волнения, как новое бедствие обрушилось на христиан: летом 252 г. в римской империи разразилась моровая язва. Галл, уstraшенный сильным развитием эпидемии, предписал совершить тожественные жертвоприношения и этим вновь возбудил ненависть черни против христиан, не участвовавших в языческом богослужении. Стали обвинять «безобразных» ⁸⁷⁰ (христиан) в постигшем империю гневe богов. Но Киприан самоотверженной любовью победил эту ненависть. Опустошение, произведенное язвой в Карфагене, не поддается описанию; мертвые и полуживые валялись на улицах, трупы отравляли воздух и усиливали бедствие. Киприан устно и письменно (*De mortalitate*) утешал христиан и воодушевлял их к деятельной любви (*De eleemosynis*), которая должна проявляться не только по отношению к единовeрцам, но и к язычникам. Пламенные речи епископа воспламеняли паству. Христиане организовали помощь больным и погребение умерших, собирали деньги для помощи нуждающимся, верным и неверным без различия. Сам Киприан был образцом пастырской любви. Он проявлял сострадание даже к бедствию христиан в других областях; когда

нумидийские епископы сообщили, что множество христиан уведено в плен варварами, Киприан собрал значительную сумму денег для выкупа их. Такие проявления любви со стороны христиан привлекли к ним даже сердца язычников, которые удивлялись их мужеству и самоотвержению. Для рассеяния предубеждения их Киприан возвысил свой голос (в произведении *Ad Demetrianum*) на защиту христиан и христианства против упрека, что они – виновники общественного бедствия.

В октябре 253 г. Галл был низвергнут Валерианом, гонение прекратилось, и верующие в течение трех лет пользовались покоем. Киприан направил свои заботы на восстановление нарушенной разделением и гонениями внутреннецерковной дисциплины. Авторитет его возрос необычайно и признавался в других Церквах – в Галлии, Испании и даже в Риме.

В последние годы жизни Киприан был участником большого спора – о действительности крещения еретиков. Противными сторонами были: Киприан и римский епископ Стефан I. Вопрос шел, собственно, о том, может ли крещение в еретическом обществе рассматриваться как действительное или же принятие еретиков в Церковь должно производиться только под условием нового крещения. В то время как Стефан объявлял действительным то крещение, которое, согласно установлению, совершено или во имя Иисуса Христа, или во имя Св. Троицы, и подтверждал его только возложением рук; Киприан, исходя из идеи единства Церкви, с совершенной последовательностью делал вывод относительно недействительности еретического крещения: вне Церкви не может быть действительного крещения, не может быть благодати Св. Духа и пути к спасению. Крещение сохраняет силу только у тех, кто крещен был в Церкви, затем в течение известного времени принадлежал к еретическому обществу и с раскаянием возвращался в Церковь. Киприан в данном случае следовал воззрениям Тертуллиана и имел на своей стороне не только североафриканских епископов, но и Фирмилиана Кесарийского (в Каппадокии), который решительно примкнул к Киприану (письмо его к Киприану около 256 г.). Стефан недвусмысленно заявил

притязание на верховенство над всеми епископами. Киприан мудро и с достоинством отстаивал свое положение. Фирмилиан, возбужденный страстным тоном Стефана, платил ему той же монетой. Киприан твердо стоял на той точке зрения, что римский епископ только равен с ними. Стефан в споре прервал церковное общение с северно-африканскими Церквями и с Востоком, хотя и не доказано, чтобы он провел этот разрыв формально. Дионисий Александрийский в качестве посредника стремился прекратить спор и предотвратить печальные последствия его. (Euseb., Hist. eccl. VII, 2 sqq.). Со своей стороны и Киприан старался устранить страстность в споре и опасность разделения и написал *De zelo et livore*. Это печальное положение продолжалось до мученической кончины Стефана и Киприана.

В конце 256 г. вспыхнуло гонение на христиан при Валериане. В Риме Стефан (в 256 г.) и его преемник Сикст II (258 г.) сделались жертвой преследования. В Африке мужественный епископ подготавливал паству к ожидаемому и там эдикту о гонении сочинением *De exhortatione martyrii*, увещал к твердости и сам показал лучший пример ее при первом допросе 30 августа 257 г. перед римским проконсулом Аспазием Патерном. Последний требовал, чтобы Киприан принес жертву богам. Киприан решительно отказался и мужественно исповедал себя христианином. Проконсул изгнал его в пустынный Курубис. Пользуясь тем, что место изгнания находилось на расстоянии одного дня пути от Карфагена, Киприан утешал свою Церковь, в другие места посылал клириков и деньги. Из Курубиса он был переведен в свое поместье. В это время вышел новый эдикт, повелевающий казнить всех предстоятелей. Киприан знал содержание эдикта и спокойно ожидал последнего допроса. Он отказался последовать совету друзей о бегстве и только еще раз тайно посетил Карфаген. 13 сентября 258 г. он был схвачен по приказанию нового проконсула Галерия Максима. 14 сентября он был представлен на допрос и еще раз исповедал свою веру и отказался принести жертву; тогда последовал смертный приговор, которым он как враг римских богов присуждался к

усечению мечом. Киприан ответил: Deo gratias [Благодарение Богу!]. Казнь совершена была на площади перед городом. Громадная толпа народа сопровождала его туда. Здесь он разделся, преклонил колена и молился; двое из его клириков завязали ему глаза. Он велел выдать палачу 25 золотых. Дрожащими руками глубоко тронутый палач выполнил приговор. Христиане похоронили тело мученика вблизи места казни.

Литературная деятельность св. Киприана

Вся литературная деятельность св. Киприана стоит в тесной связи с его епископским служением. Он был муж практики, а не теории и умозрения, и его трость всецело служит практическим целям и интересам. Почти все его трактаты и даже некоторые письма имеют характер пастырских посланий, и их форма показывает, что они мыслились автором в качестве речей. Он не входит в теоретические разъяснения, а обращается к христианству и церковному сознанию верующих. На содержании литературных произведений св. Киприана сильно сказалось влияние Тертуллиана: многие из них имеют заглавия, одинаковые с произведениями Тертуллиана (*De habitu virginum*, *De dominica oratione*, *De bono patientiae*). Это засвидетельствовал уже Иероним, заметивший (*Epist.* 84 [, *ad Rammachium*, cap. 2; cf. *De vir. ill.* 53]), что «блаженный Киприан пользуется Тертуллианом учителем, как доказывают его произведения». Но как ни велика его зависимость, однако всюду обнаруживаются характерные особенности его своеобразной личности и его литературного дарования. Насколько он близко соприкасается с Тертуллианом в мыслях, настолько решительно отличается от своего «учителя» по форме изложения. Его произведения носят печать спокойного, уравновешенного духа, ясного мыслителя и благородного мягкого человека. Спокойное и логическое развитие мыслей, тонкое эстетическое чувство, поэтически-риторическая окраска, симметрия и плавность речи придают им привлекательность и поучительность. Часто в них встречаются с большим вкусом выбранные и с любовью раскрытые образы и аллегории, которые в значительном числе перешли и в позднейшую литературу. Его речь дышит живостью и теплотой чувства. У него нет темной краткости, сентенциозности, язвительного сарказма Тертуллиана. Совершенно справедливо сравнивают речь Тертуллиана с бурным горным потоком, низвергающимся по скалам и высотам, а язык Киприана – с тихим ручьем, текущим в долине; но последний хранит в себе жизнь и энергию

и вздувается в могучий поток, когда настает нужда охранить Церковь от произвола и самолюбия и защищать истину и церковный порядок.

Трактаты. Подобно Тертуллиану и часто подражая ему, Киприан в своих трактатах разрабатывает апологетические, догматические и церковно-практические темы. Несомненно подлинными признаются следующие произведения:

1) «К Донату» (Ad Donatum [= Epist. 1 PL]) ⁸⁷¹, позднее [названное] – «О благодати Божией» (De gratia Dei). В нем Киприан в форме письма к другу своему Донату изображает порочность одряхлевшего язычества и воссоздающую силу христианства. Автор представляет себя беседующим с другом в винограднике и описывает совершившееся в нем возрождение и обновление духа, которое раньше он считал невозможным: возрождающие воды омыли скверну прежней жизни и в очищенное и оправданное сердце пролился небесный свет; приняв Духа, он соделался новым человеком, его сомнения разрешились в уверенность, тайны начали открываться, мрак исчезать – началась новая жизнь, воодушевляемая Святым Духом. Чтобы яснее показать значение Божественной благодати, Киприан просит своего друга представить, что он взошел на высокую гору и смотрит оттуда на лежащие внизу предметы. Всюду война и грабеж. В городах – игры гладиаторов и кровавые бои быков, безнравственные театральные представления, в которых представляются отцеубийство, прелюбодеяние и бесстыдство. Люди для удовольствия зрителей откармливаются и убиваются. Еще необузданнее то, что скрывается внутри домашних стен. Продажность судей угрожает праву. Люди стремятся к преходящим благам, к богатству и чести как к истинному счастью, но они не удовлетворяют человека. Киприан приглашает Доната принять участие в пире небесной благодати.

Произведение это написано, вероятно, вскоре после перехода Киприана в христианство. Поэтически-художественный стиль еще напоминает прежнего ратора.

2) «Об одежде девственников» (De habitu virginum) ⁸⁷² – пастырское увещание сначала к «всякому полу и всякому

возрасту» твердо и непоколебимо стоять против напастей и искушений мира сего и через соблюдение заповедуемого в Священном Писании благочестия достигнуть Божественных даров; а затем преимущественно к посвятившим себя Богу девам – этому цветущему церковному дереву – воздерживаться от роскошной и светской жизни, и прежде всего от страсти к нарядам: непорочность должна одинаково проявляться во всем, и одежда тела не должна порочить добродетели души.

По своему содержанию это произведение часто напоминает *De cultu feminarum* Тертуллиана. Написано в 249 г.

3) «О падших» (*De lapsis*) ⁸⁷³ – разумеются отпавшие во время гонения Декия. Написано в 251 г., по прекращении гонений, и прежде всего выражает благодарную радость по поводу возвращения мира и проявленной многими учениками и исповедниками твердости, а затем скорбь об отпадении значительного числа христиан. Св. Киприан ставит вопрос о причинах постигшего испытания и указывает их в ослаблении духа христианской жизни, затем очень живо и с сильной скорбью изображает, как многие из христиан были побеждены прежде сражения, низвержены без боя и даже не оставили для себя видимого предлога, будто они приносили жертву идолам по принуждению. Теперь появился новый вид поражения, когда вопреки Евангелию, вопреки закону Господа и Бога неосмотрительно допускают падших к общению, дают им недействительный и ложный мир, пагубный для дающих и нисколько не полезный для принимающих. Св. Киприан восстает против злоупотребления общительными письмами и доказывает, что исповедники не могут требовать от епископов ничего, противного велению Божию. Примирению с Церковью должно предшествовать искреннее покаяние. Кто этого не сделает, тот допускает преступление против Тела и Крови Христовой, которых он причащается; кто же, раскаявшись в своем проступке и устыдясь своего греха, через самую болезнь падения приобретает больше доблести и веры, тот обрадует Церковь и заслужит от Бога не только прощение, но и венец.

4) В 251 г. написано и бессмертное произведение Киприана «О единстве католической Церкви» (*De catholicae Ecclesiae*

imitate) ⁸⁷⁴ , направленное против раскола в Карфагене и особенно против новатианского раскола в Риме; оно примечательно тем, что в нем раскрыт догмат о единой спасающей Церкви (ср. преимущественно 6 главу) еще без примеси папистических тенденций.

Во введении (сар. 1–3) – общее предостережение от ересей и расколов, которые изобрел сатана, чтобы ниспровергнуть веру, извратить истину, расторгнуть единство. В первой части (сар. 4–9) доказывается единство Церкви. Господь основывает Церковь Свою на одном, т. е. ап. Петре (Мф. 16: 18–19). Конечно, и прочие апостолы были то же, что и Петр – имели равное с ним достоинство и власть, но вначале указывается один, для обозначения единой Церкви. Это единство надлежит крепко поддерживать и отстаивать особенно епископам, которые председательствуют в Церкви, чтобы показать, что и самое епископство одно и нераздельно: епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует, – так и Церковь одна, хотя, расширяясь, дробится на множество. Невеста Христова чиста и нерастленна, знает один дом и целомудренно хранит святость единого ложа. Всякий, отделяющийся от Церкви, соединяется с женой любодейцей, чужд для Церкви, непотребен, враг ее. Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь. Находящийся вне Церкви мог бы спастись только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся вне ковчега Ноева. Таинство единства Церкви символически указано в нешвенном хитоне Христовом, который не был разделен, а достался целостно одному по жребию; тогда как в Ветхом Завете пророк Ахия разделение двенадцати колен на два царства образно представил, разодрав свои одежды (3nbsp;Цар. 11: 29 слл.) . Нечестиво и вероломно раздирать единство Божие, одежду Господню – Церковь Христову. Только единомышленные и согласные живут и пребывают в доме Божиим, в Церкви Христовой.

Вторая часть (сар. 10–22) говорит о преступности разделения в вере и необходимости церковного единства. Ереси происходили и происходят оттого, что строптивый ум не имеет в себе мира. Господь попускает быть разделениям, чтобы

отделить пшеницу от плевел, открыть вероломных и испытать верных. По отношению к отделившимся от Церкви не находят применения слова Спасителя: «Идеже еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их» (Мф. 18: 20), потому что Господь говорит здесь о Своей Церкви и к находящимся в Церкви, согласным между собой и единомышленным. Приведенными словами Создавший и Учредивший Церковь не отделяет людей от Церкви, но, обличая отпадших от веры и увещая верных к миру, показывает Своими словами, что Он охотнее бывает с двумя или тремя единомышленно молящимися, нежели с большим числом разномыслящих, и что более может быть испрошено согласной молитвой немногих, нежели несогласным молением многих. Неизгладимая и тяжелая вина раздора не очищается даже страданием: не может быть мучеником, кто не находится в Церкви; он может быть умерщвлен, но увенчаться не может. Он и христианином называет себя ложно. Великое дело и достойное удивления – пророчествовать, изгонять бесов и совершать великие чудеса, но совершающий это не достигнет Царства Небесного, если не будет идти прямым и истинным путем. Господь в Своем учении (Мк. 12: 29–31; Мф. 22: 37–40) преподавал единство и вместе любовь: какое же соблюдает единство, какую любовь хранит тот, кто, предавшись порывам раздора, рассекает Церковь, разрушает веру, возмущает мир, искореняет любовь, оскверняет таинство. Зло это началось уже давно. Дух Святой предвозвестил через Апостола (2 Тим. 3: 1–9), что так и должно быть при кончине века. Предсказанное исполняется. Но вероломство многих не должно смущать верующих; необходимо только удаляться от таковых, потому что они вооружаются против Церкви, противодействуют Божественному домостроительству; они – враги алтаря, возмутители против жертвы Христовой, изменники в отношении веры, святотатцы. Презрев епископов и оставив священников Божиих, они дерзают устраивать другой алтарь, составлять другую молитву из слов непозволительных, ложными жертвоприношениями оскверняют истину жертвы Христовой и не хотят знать, что действующий вопреки Божию чиноположению наказывается за безрассудное

дерзновение. Уже в Ветхом Завете возмутители против Божественного порядка и священства подверглись тягчайшему наказанию (Корей, Дафан и Авирон, Озия). Даже исповедники должны быть на страже против искушений диавола: после исповедания веры опасность больше, так как враг больше прельщает. Соломон и Иуда пали после многих обнаружений в них благодати. Заключение [(сар. 23–26)] составляет настойчивое увещание к единству.

5) «О молитве Господней» (De dominica oratione) ⁸⁷⁵ – написано в начале 252 г. и тесно примыкает к трактату Тертуллиана «О молитве», но разработка темы в общем самостоятельна. Содержание трактата составляет истолкование молитвы Господней (сар. 7–27 [всех глав 36]); в начале и в конце сделаны общие наставления и замечания относительно настроения во время молитвы, необходимости соединять молитву с добрыми делами и относительно времен для торжественного совершения молитв.

6) В 252, а может быть, в 253 г., написано произведение «К Деметриану» (Ad Demetrianum) ⁸⁷⁶, язычнику, с которым Киприан неоднократно вел горячие споры. Это – апология христианства, которая ставит своей задачей опровергнуть распространенные среди язычников обвинения христиан в том, что из-за них чаще поднимаются войны, свирепствуют язвы и голод, дожди и росы останавливаются долгим ведром. Но действительная причина указанных бедствий – во-первых, в том, что мир уже устарел, и в нем уже нет той крепости и устойчивости, какими он богат был прежде; во-вторых, в закоснелости и порочности язычников, в особенности в гонениях на христиан, за которые их постигает праведный суд Божий. Автор яркими чертами изображает нравственный упадок языческого мира и красноречиво увещает к покаянию и обращению в христианство.

7) «О смертности» (De mortalitate) ⁸⁷⁷ – вызвано тем, что во время моровой язвы, свирепствовавшей в течение нескольких лет, особенно, как кажется, в 252–254 гг., в Карфагене и его окрестностях, некоторые из христиан обнаруживали малодушие, а иные смущались особенно тем, что болезненная язва

поражает христиан наравне с язычниками. Бояться смерти может только тот, кто не хочет идти ко Христу; а не хотеть идти ко Христу свойственно только тому, кто не верит, что он начнет царствовать со Христом. Боязнь смерти происходит от недостатка веры в истину обещанного Богом. Христиане, пока находятся в этом мире, связаны с человеческим родом одинаковостью плоти, хотя и отделены духом, и потому пока это тленное не облечется в нетленное, и это смертное не облечется в бессмертие, пока Христос не приведет нас к Богу Отцу, до тех пор все немощи плоти будут для нас общи со всем родом человеческим. Кроме того, христианину в этом веке должно претерпеть больше, чем другим; поэтому не должно роптать во время бедствий, но терпеливо сносить все, что бы ни случилось. Страх Божий и вера должны делать его готовым на все. Св. Киприан указывает даже на пользу и необходимость моровой язвы в том, что она обнаруживает истинное настроение людей и, приучая христиан не бояться смерти, приготавливает их к подвигу мученичества. Поэтому имеющий перейти в жилище Христово и в славу Небесного Царства не должен плакать и скорбеть, но, питая истинную веру в обетование Господа, должен лучше радоваться такому своему переходу и переселению.

8) «О благотворении и милостынях» (De opere et eleemosynis) ⁸⁷⁸ – имеет целью побудить состоятельных членов Церкви к поддержанию нуждающихся братьев; написано, вероятно, во время тех же бедствий. Св. Киприан указывает на многообразные и великие Божественные благодеяния, которыми устроила и постоянно устроет наше спасение щедрая и богатая милость Бога-Отца и Христа, и именно в искуплении человека Сыном Божиим и в спасительном попечении о полном сохранении уже искупленного человека. Божественная любовь открыла некоторое средство к сохранению спасения, указав на дела правды и милосердия, научив посредством милостыни омыwać те скверны, которыми мы запятнали себя впоследствии. Милостыней и делами правды погашается пламя грехов, всегдашнее непрестоящее благотворение снова возвращает нам милость Божию.

Божественный голос никогда не умолкал в священных книгах как Ветхого, так и Нового Завета всегда и везде призывать народ Божий к делам милосердия и вменять в обязанность творить милостыню. Напрасны опасения, чтобы, начав много благодетельствовать и иждив все свое состояние через щедрость, самому не впасть в нищету: откуда производится трата для Христа, чем приобретается небесное богатство, там не может быть оскудения.

9) «О благе терпения» (*De bono patientiae*) ⁸⁷⁹ – написано во время спора о крещении еретиков (Cyprian., *Epist.* 73[, *ad Jubaianum*], сар. 26), вероятно, летом 256 г., с целью показать и собственное мирное настроение, и успокоить разгоряченных обсуждением этого вопроса членов Церкви; но о самом предмете спора Киприан совершенно не упоминает. Оно написано под влиянием произведения Тертуллиана *De patientia*; но Киприан самостоятельно и своеобразно ввел целые ряды новых мыслей.

Заповедь Господня – со всяким тщанием хранить терпение. О нем заботились и философы, но их терпение было так же ложно, как была ложна и их мудрость, ибо как мог быть мудрым и терпеливым тот, кто не имел понятия ни о мудрости, ни о терпении Божиим? Христиане же, будучи философами не на словах, а на деле, должны в духовном повиновении проявлять то терпение, которому научаемся из Божественных наставлений. Эта добродетель у них обща с Богом: от Него терпение начинается, и необходимо подражать терпению Владыки и Отца. И Киприан далее изображает примеры долготерпения Божия. Иисус Христос не словами только, но и самым делом учил терпению. Патриархи, пророки и все святые, которые прообразовательно носили образ Христа, при похвале за свои добродетели особенно дорожили похвалой за то, что с твердым и постоянным спокойствием духа хранили терпение. Терпение не только хранит доброе, но и предотвращает злое; напротив, недостаток терпения причиняет много зла. Поэтому св. Киприан призывает быть непоколебимыми и прилежными в трудах и твердо пребывать во всяком терпении.

10) «О ревности и зависти» (*De zelo et livore*) ⁸⁸⁰ – написано, может быть, в то же время, что и предыдущее. Автор увещает к благоразумию и умеренности в возникшем споре. Ревность и зависть не должны иметь места в христианском обществе, так как эти ядовитые произрастания, происходящие от диавола, являются корнем и источником всех зол: отсюда – ненависть, раздоры, расколы, недовольство, неповиновение. Лекарство против них – отсюда же, откуда нанесены раны: полюби тех, кого прежде ненавидел, возымей расположенность к тем, кого по зависти преследовал неправедным злословием; подражай добрым, если можешь следовать им, а если следовать не можешь, то, по крайней мере, сорадуйся им и приветствуй достойнейших. Помышляй о рае, куда не входит Каин, по ревности убивающий брата. Помышляй о Царстве Небесном, в которое Господь принимает только согласных и единомысленных. Помышляй о том, что сынами Божиими могут называться одни миротворцы. Помышляй о том, что мы стоим перед очами Божиими, что Сам Бог наблюдает и судит о прохождении нами нашего жизненного пути.

5. «К Фортунату об увещании к мученичеству» (*Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*) ⁸⁸¹ – написано во время гонения Валериана в 257 г. По настойчивой просьбе Фортуната, Киприан решил извлечь из Священного Писания заповеди Господни, которые были бы оружием и как бы доспехами для имеющих вступить в сражение. Изречения Священного Писания расположены по установленному самим Киприаном плану и имеют в виду предостеречь христиан против идолослужения (сар. 1–5) и служения миру (сар. 6–7), убедить твердо пребывать в вере, в добродетели, в совершении небесной и духовной благодати (сар. 8), разъяснить, что бедствия и гонения бывают для нашего испытания, и утешить указанием на верность Божественного обетования относительно воздаяний и наград (сар. 9–12).

6. «К Квирину, Три книги свидетельств против иудеев» (*Ad Quirinum, Testimoniorum libri III adversus Judaeos*) ⁸⁸² . Первоначально, как видно из предисловия к первой книге, автор написал две книги; в первой он старался показать, на

основании Священного Писания, что иудеи, согласно предсказаниям, отступили от Бога и утратили Господню благодать, которая дарована была им прежде и была обещана на будущее время, и что на место их вступили христиане, угождающие Богу верой и приходящие от всех народов и со всего мира. Вторая книга содержит «таинство о Христе» – доказательство, что мессианские пророчества исполнились именно на Христе как Боге, как Исккупителе и будущем Судии.

Книжки разделяются на целый ряд положений, которые и доказываются местами из Священного Писания. Третья книга присоединена впоследствии и содержит заимствованные из Священного Писания основания и руководство к христианской добродетельной жизни. Уже древние церковные писатели Запада (Коммодиан, Лактанций, Фирмик Матерн) использовали собранные здесь сокровища библейских мест. Произведение имеет важное значение для истории перевода Библии на латинский язык.

7. «О суетности идолов» (De idolorum vanitate)⁸⁸³ или «О том, что идолы не боги» (Quod idola dii pop sint) – небольшое произведение, первые главы которого (1–9 [всего глав 15]) представляют компиляцию из «Октавия» Минуция Феликса, а последние – выписаны из «Апологетика» Тертуллиана (Apologet. 21–23). Автор доказывает, что идолы – не боги, так как языческие боги – прославленные люди; только монотеизм – истинная религия. Сперва благодать у истинного Бога имели иудеи, но потом они потеряли ее вследствие нарушения уставов религии; на место иудейства вступило христианство.

Подлинность этого произведения подвергается сомнению, так как о нем не упоминают ни Vita Киприана, ни перечень его произведений³⁵⁹ г.; рукописное предание также не благоприятствует признанию его подлинным. Во всяком случае, в настоящем своем виде произведение едва ли предназначалось для опубликования.

*Письма*⁸⁸⁴. Св. Киприан принимал живое участие во всех важнейших событиях, волновавших Церковь его времени – это заставляло его входить в письменные сношения с представителями разных Церквей; кроме того, и обстоятельства

жизни карфагенской Церкви, и личной жизни самого Киприана давали достаточно поводов для писем. В новейших изданиях помещается 81 письмо, но из них только 65 написаны самим Киприаном, остальные же адресованы ему. Хронология этих писем, насколько речь идет об определении года их составления, в большинстве случаев не представляет затруднений; но попытки установить точную последовательность их не признаются безусловно удачными. Все письма происходят из времени епископского служения Киприана: 248/249 – 258 гг. По своему содержанию они дают богатый материал для суждения прежде всего о личном характере и литературной деятельности их автора, а затем служат богатым источником для истории церковной жизни и церковного права: дух и жизнь Церкви, церковная дисциплина и управление его времени представляются здесь не в абстрактной рефлексии, но в конкретных фактах и живой наглядности. Письма св. Киприана касаются самых разнообразных вопросов, выдвигаемых потребностями жизни, – дисциплины среди духовных и мирян, попечения о бедных и пленных, ободрения и утешения исповедников во время гонений, бегства Киприана во время гонения, требований по отношению к падшим и решения поспешно не принимать их в церковное общение и не допускать к участию в таинстве Евхаристии, церковных разделений в Карфагене и Риме и способов к их устранению, споров о крещении еретиков и т. д.

Сомнительные и неподлинные произведения. Кроме перечисленных, несомненно подлинных произведений св. Киприана ⁸⁸⁵, распространено было под его именем много трактатов, писем и даже стихотворений, принадлежность которых карфагенскому святителю или подвергается сомнению, или даже решительно отвергается. Важнейшие из них следующие:

1897 «Похвала мученичеству» (Liber de laude martyrii) ⁸⁸⁶ – вдохновенная проповедь о сущности, значении и достоинстве мученичества. Принадлежность этого произведения св. Киприану засвидетельствована очень хорошо: им пользуется Люцифер [(еп. Каларисский)]; оно упомянуто в перечне 359 г.,

его знает Августин, и оно находится во всех рукописях творений св. Киприана, но не доказано, что оно было уже в собрании [Vita Pontii] ⁸⁸⁷. Отрицание принадлежности его св. Киприану основывается на значительных стилистических особенностях его по сравнению с подлинными творениями Киприана и на сильной зависимости его от Вергилия. При таких условиях подлинность этого произведения должно считать сомнительной.

1898 «Книга о зрелищах» (De spectaculis) ⁸⁸⁸ выставляет решительное требование отказаться от языческих зрелищ и обратить взор на те славные зрелища, которые предстоят христианам в будущем. Оно составлено епископом, который находился вдали от своей паствы. Это обстоятельство, в связи с зависимостью произведения от произведения Тертуллиана «О зрелищах» и родством с подлинными произведениями Киприана, заставляет воздерживаться от решительного приговора относительно его подлинности. Перечень 359 г. не знает его; не свидетельствует о нем и ни один древний писатель. В последнее время настойчиво высказывается мысль о принадлежности его Новатиану, главным образом на основании значительного стилистического родства с произведениями Новатиана.

1899 Тому автору, которым написана книга «О зрелищах», принадлежит и трактат «О благе целомудрия» (De bono pudicitiae) ⁸⁸⁹, с большим воодушевлением восхваляющий добродетель целомудрия. Зависимость от Тертуллиана и здесь так велика, что и здесь настаивают на происхождении трактата от Киприана, опираясь еще на стилистические соприкосновения с подлинными его трактатами. Между тем другие утверждают принадлежность трактата Новатиану по тем же основаниям, которые приведены и по отношению к произведению «О зрелищах». Во всяком случае, автор трактата – епископ, и когда писал его, находился вдали от своей паствы.

1900 Трактат «Против иудеев» (Adversus Judaeos) ⁸⁹⁰ представляет собой проповедь, которая живым, риторическим языком увещает Израиля прийти в себя и покаяться. Он назван в списке 359 г. Раньше в нем видели перевод с греческого и ставили в связь с именем Ипполита; теперь склоняются к тому,

что латинский текст нужно считать оригинальным, а автора его искать в кругу друзей Новатиана, если им не был сам Новатиан.

1901 Книга «Против Новатиана» (*Adversus Novatianum*) или, правильнее, «Трактат о Новатиане» ⁸⁹¹ опровергает ригористическую точку зрения в вопросе о падших; так как здесь довольно ясно отвергается мнение св. Киприана о крещении еретиков, то Киприану этот трактат не может принадлежать. Он написан скоро после гонения при Галле и Волюзиане (251–253 гг.); впрочем, некоторые (например, Krüger) относят его ко времени после гонения Валериана. Во всяком случае происхождение его от Ретиция Автунского ⁸⁹² исключено по хронологическим основаниям; не обосновывается достаточными аргументами и авторство римского епископа Сикста II – и вообще римское происхождение трактата оспаривается.

1902 Книга «О перекрещивании» (*De rebaptismate*) ⁸⁹³ – полемическое произведение, направленное против взглядов и практики Киприана и других епископов, отстаивавших ⁸⁹⁴ еретиков, в пользу римской точки зрения о действительности крещения, совершенного в еретических обществах. Киприану оно, конечно, не может принадлежать. Утверждают (Ernst), что оно составлено в 256 г., незадолго перед Карфагенским собором 1 сентября 256 г., в Африке, весьма вероятно – в Мавритании. По мнению других, оно написано после собора, в Северной Африке (Koch) и вообще еще в III в., предполагая уже литературу по обсуждаемому вопросу (G. Krüger).

1903 Трактат «Об игроках в кости» (*De aleatoribus*, правильнее – *Adversus aleatores*) ⁸⁹⁵ – проповедь, написанная вульгарным, тяжелым, но сильным и проникновенным языком, с огнем священной ревности, против игры в кости как против изобретения дьявола. Ввиду стилистических особенностей произведение не может принадлежать Киприану. Ad. Harnack прежде, на основании отношения трактата к канону Ветхого и Нового Завета и особенно к «Пастырю» Ермы и «Учению 12-ти апостолов», равно как и положения его в истории покаянной дисциплины, высказывался за докиприановское происхождение и автором его считал римского епископа Виктора (189 – 198/199 гг.); но после долгой и горячей борьбы отказался от своей

гипотезы. Неизвестный автор этого произведения несомненно пользовался произведениями Тертуллиана ⁸⁹⁶, и в особенности *Ad Quirinum* (*Testimonia*), и проник в мысли и дух творений св. Киприана.

1904 «Расчисления относительно Пасхи» (*De Pascha computus*) ⁸⁹⁷ содержит пасхальные вычисления и является аналогичным составленному Ипполитом «Указателю времен Пасхи» (Ἀπόδιξις χρόνων του Πάσχα). Автор не называет Ипполита, но работает на одинаковом с ним основании; однако значительные отклонения в частностях делают прямое влияние Ипполита невероятным. Произведение написано в пятом году царствования Гордиана, перед Пасхой 243 г. Киприану оно не может принадлежать. Ad. Harnack считает возможным тождество его с произведением Новатиана *De Pascha*.

1905 «О двух горах» или «О горе Синае и Сионе» (*De duobus montibus vel De monte Sina et Sion*) ⁸⁹⁸ – посредством очень широкого применения аллегорического метода старается представить доказательство, что Синай и Сион – типы Ветхого и Нового Завета. Трактат написан вульгарной латынью и содержит древние черты, которые делают возможным происхождение его в первой половине III в.

Богословское учение св. Киприана

Св. Киприан не обладал спекулятивным умом и не был богословом в тесном смысле слова: он был человеком практической деятельности, администратором; в тонкости и трудности догматического учения он входил только в той мере, в какой это необходимо было для наставления паствы, и стремился прежде всего к тому, чтобы утвердить мир в душах пасомых, и все силы направлял на внутреннее преобразование их. Эти качества обеспечили ему выдающееся значение и влияние как среди современников, так и вообще в древней Церкви. Но они же имели своим следствием то, что тринитарный, христологический и сотериологический вопросы нашли мало места в его творениях – центром его богословия было раскрытие учения о Церкви. До Киприана вопрос о Церкви уже подвергался более или менее широкому обсуждению (у св. Игнатия, Иринея, Тертуллиана), но св. Киприан объединил добытые раннейшей догматической мыслью результаты, подробнее развил их, дополнил новыми догматическими положениями, и его учение о Церкви представляется уже в виде сравнительно цельной системы.

Рассматриваемая со стороны своих видимых элементов, «Церковь заключается в епископе, клире и всех стоящих (в вере)» (Epist. 33, cap. 1; cf. Epist. 66, cap. 8). По своей мистической сущности она – Невеста Христова, духовно рождающая сынов Богу (De unit. Eccles. 4–6; Epist. 74, cap. 6). Церковь одна хранит и обладает всей властью своего Жениха и Господа (Epist. 73, cap. 7); в ней благодать и всякая истина, потому что благодать и истина одна (Epist. 71, cap. 1).

На основании Мф. 16:18 сл. Церковь утверждается на епископах, и им принадлежит право руководить и управлять: «Отсюда (т. е. из Мф. 16:18 сл.) последовательно и преемственно истекает власть епископов и управление Церкви, так что Церковь поставляется на епископах, и всяким действием Церкви управляют те же начальствующие... это основано на Божественном законе» (Epist. 33, cap. 1). «Епископ

в Церкви, и Церковь в епископе, и кто не с епископом, тот и не в Церкви» (Epist. 66, сар. 8). Пресвитеры и диаконы, разделяющие его труды, должны подчиняться ему и только по его поручению исполнять все то, чего требует церковное управление (Epist. 5, сар. 2).

Епископы – преемники апостолов, избраны Самим Господом и Им поставлены в сей должности как предстоятели и пастыри: «Апостолов, то есть епископов и предстоятелей, избрал Сам Господь... Который поставляет епископов» (Epist. 3, сар. 3). Мысль о преемственной от апостолов власти епископов раскрывал раньше св. Ириней, но для него преемство епископов было историческим аргументом в пользу истинности церковного Предания; св. Киприан переносит вопрос на чисто догматическую почву и говорит о богоучрежденности преемственной иерархии в Церкви: епископы – преемники апостолов не только в историческом смысле, но и лично, и именно через дарование Св. Духа. Поэтому критиковать епископа – значит судить о суде Бога и Христа. «Это значит – не верить в Бога, это значит – идти против Христа и против Его Евангелия... Его величие и истина утверждают, что ничто и самое малое не бывает без ведения и допущения Божия; а ты (письмо к Флоренцию Пупиану) полагаешь, что священники поставляются в Церкви без Его ведома? Ибо верить, что поставляемые недостойны и законопреступны, не есть ли это – верить, что не от Бога и не через Бога поставляются Его священники в Церкви?» (Epist. 66, сар. 1). Отсюда естественно, что Поставляющий священников отмщает за них: Корей, Дафан и Авирон восприняли наказание за святотатственную дерзость; и все покушения, предпринимаемые нечестивыми для разорения Божественного чиноположения, делаются против Бога (De unit. Eccles. 18). Богом поставленный епископ есть тот орган, который объединяет вокруг себя отдельную Церковь, – ему, как сказано, принадлежит полнота власти. Поэтому паства обязана повиновением, и Киприан неустанно говорит о повиновении епископу: нельзя думать о том, что можно наследовать жизнь и спасение, не повинаясь епископам и священникам (Epist. 4, сар. 4). Повиновение епископу

необходимо для мира и целостности Церкви: «Если бы, согласно Божественному учению, все братство повиновалось ему, то никто никогда не восставал бы против сонма священников, никто после Божественного определения, после голоса народа, после приговора соепископов, не делал бы уже себя судьей – не над епископом, но над Богом, никто не раздирал бы Церкви расторжением единства Христова; никто в угоду себе и по надменности не стал бы отдельно основывать новой ереси вне Церкви» (Epist. 59, сар. 5). В письме к Флоренцию Пупиану Киприан пишет: «Пчелы имеют матку, скоты – вожатого, и сохраняют к ним верность, разбойники с совершенной покорностью повинуются атаману, – насколько же честнее и лучше несмысленные скоты и животные бессловесные, а также кровожадные, с мечом и оружием свирепствующие разбойники. И там признают и боятся начальника, который поставлен не по определению Божию, но по соглашению распутной толпы и преступного скопища» (Epist. 66, сар. 6). Если повиновение епископу – основа единства Церкви, то неповиновение – начало разделения и ереси: «Усилия еретиков и зломыслящих начинаются обыкновенно с самоугождения, соединенного с надменным и гордым презрением к предстоятелю: так совершается отступление от Церкви и осквернение алтаря, так возмущается мир Христов, чиноположение и единство Божие» (Epist. 3, сар. 3).

Но св. Киприан не останавливается на единстве каждой отдельной Церкви, управляемой епископом, – он с особенной любовью сосредоточивается на мысли о единстве всей Христовой Церкви: догматическому учению о единстве Церкви он дал ясное и систематическое выражение, посвятив раскрытию темы о единстве всех отдельных Церквей в одной вселенской Церкви Христовой свой известный трактат «О единстве католической Церкви». Церковь, основанная апостолами по всем концам мира, одна: они предали епископам только одну Церковь. По самому своему основанию Церковь едина: она католическая Церковь (Epist. 73, сар. 20). «Церковь одна, хотя, с приращением плодородия, расширяясь, дробится на множество. Ведь и у солнца много лучей[, но свет один] ⁸⁹⁹ ;

много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне; много ручьев истекает из одного источника, но хотя разлив, происходящий от обилия вод, и представляет многочисленность, однако при самом истоке все же сохраняется единство. Отдели солнечный луч от его начала – единство не допустит существовать отдельному свету, отломи ветвь от дерева – отломленная потеряет способность расти; разобщи ручей с его источником – разобщенный иссякнет. Равным образом Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои; но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распространяет ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки ее текут на далекое пространство; при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая преспеянием [плодотворения]» (De unit. Eccles. 5). Это таинство единства, этот союз неразрывного согласия, обозначается в евангельском сказании о хитоне Господа Иисуса Христа: хитон не был разделен и разодран, но достался целостно одному, кому выпал по жребию, и поступил в обладание неиспорченным и неразделенным (De unit. Eccles. 7). Единение народа таинственно изображается и в таинстве Евхаристии, ибо как многие зерна, вместе собранные, смолотые и размешанные, образуют один хлеб, так точно образуют одно и то же тело многие верующие, соединяясь во Христе, Который есть небесный Хлеб (Epist. 63, cap. 13). Единство Церкви выражается в единстве веры, а также повиновении пастырям (De unit. Eccles. 6; 8; 10; 12). Внешнее выражение единство Церкви находит в епископате, который служит органом единения вселенской Церкви. Единая католическая Церковь сплочена и скреплена связью священников, взаимно между собой связанных (De unit. Eccles. 5). Епископство одно, разветвленное в едином лике многих епископов (Epist. 43, cap. 5; Epist. 55, cap. 24), и каждый отдельный епископ является носителем именно этого вселенского священства. Поэтому кто, не соблюдая ни единства духа, ни союза мира, отделяет себя от Церкви и от общества священников, тот, не признавая ни епископства, ни

единства и мира, не может иметь ни власти, ни чести епископа (Epist. 55, cap. 24).

Наконец, св. Киприан приводит еще одно основание единства Церкви, которым пользуются римско-католические богословы как древним, ясным и неоспоримым свидетельством о примате апостола Петра, с соответствующими выводами относительно значения римской кафедры. Св. Киприан пишет: «Господь говорит Петру: «Аз тебе глаголю, яко ты еси Петр...» (Мф. 16: 18–19). И опять Он говорит ему же по воскресении Своем: «Паси овцы Моя» (Ин. 21:16). Таким образом основывает Церковь Свою на одном. И хотя по воскресении Своем Он усваивает равную власть всем апостолам, говоря: «Якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы...» (Ин. 20: 21–23), однако чтобы показать единство, Ему угодно было с одного же и предначать это единство. Конечно, и прочие апостолы были то же, что и Петр, имели равное с ним достоинство и власть; но в начале указывается один, для обозначения единой Церкви» (De unit. Eccles. 4). Киприан говорит о кафедре Петра и той главной Церкви, от которой изошло священническое единство (Epist. 59, cap. 14). Однако в приведенных и подобных выражениях св. Киприана необходимо обратить внимание на слова: «Конечно, и прочие апостолы были то же, что и Петр, имели равное с ним достоинство и власть; *но в начале указывается один, для обозначение единой Церкви* ». Отсюда ясно, что основание Христом Церкви только на одном ап. Петре для св. Киприана было только символом единства Церкви: Петр есть временное начало Церкви и ее единства, но не ее происхождения в том смысле, что Церковь выросла из него и ее единство опирается на единение с ним и именно с ним. Реальный принцип, действующая причина для Церкви и ее единства как при начале, так и после – есть только Сам Христос, а не Петр. Он – не начало Церкви и не начало единства, но он только нумерическое единство, с которого Христос благоволил начать Свою Церковь. Этим началом Основатель наиболее ясно показал, что Его Церковь должна быть навсегда единой и единственной. Это – и ничто другое – мысль Киприана⁹⁰⁰. Практический комментарий к своим словам об ап. Петре в их

применении к значению римской кафедры дал сам св. Киприан. В письме к римскому епископу Корнилию Киприан резко осуждает тех схизматиков, которые осмеливаются предпринимать путешествие и к кафедре Петра, и к той главной Церкви, от которой изошло священническое единство; считает справедливым и законным, чтобы дело каждого выслушивалось там, где совершено преступление; утверждает, что управляемые не должны бегать туда и сюда, не должны нарушать согласия епископов своим лукавым и лживым поведением: «Разве только немногим отчаянным и потерянными людям может казаться малой важность епископов, поставленных в Африке, которые уже судили о них» (Epist. 59, сар. 14). В споре о крещении еретиков Киприан решительно восстает против притязаний римского епископа на главенство. «Не должно предписывать на основании обычая там, где следует доказать рассуждением. Ибо Петр, которого первого избрал Господь и на котором основал Свою Церковь, когда впоследствии Павел вступил с ним в спор об обрезании, ничего не присваивал себе нагло и не говорил с высокомерием, что ему, как первоизбранному, должны повиноваться новички последующие: он не пренебрег Павла... но принял совет истины и легко согласился на законное рассуждение, отстаиваемое Павлом, представляя нам пример терпения и согласия» (Epist. 71, сар. 3). В письме к Помпею (Epist. 74) Киприан беспощадно порицает высокомерие Стефана, его слепоту, лукавство и жестокое упорство.

Св. Киприан впервые решительно сформулировал положение, что вне Церкви нет спасения (Epist. 73, сар. 21). Это было естественным выводом из его учения о единстве Церкви и о том, что только в Церкви – благодать и истина и все, что необходимо для спасения. Поэтому как погибли все бывшие вне дома Раави в Иерихоне, так погибли и все находящиеся вне Церкви (Epist. 69, сар. 4). «Оставляющий Церковь Христову лишает себя наград, предопределенных Христом: он для нее чужд, непотребен, враг ее. Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь. Находящийся вне Церкви мог

бы спастись только в том случае, если бы спасся кто-нибудь из находящихся вне ковчега Ноева» (De unit. Eccles. 6).

Сведения о жизни св. Ипполита

В 1551 году близ Рима на Веровом поле по Тибуртинской дороге открыта была статуя епископа, сидящего на троне; на сторонах последнего высечен список произведений лица, в честь которого сооружена статуя, и составленный им пасхальный круг на 112 лет – от 222 по 333 г.⁹⁰² Статуя оказалась поврежденной – не доставало головы. В епископе, представленном статуей, на основании списка произведений признали св. Ипполита; памятник, весь сделанный из мрамора, воздвигнут был почитателями Ипполита, вероятно, не позднее второй половины III в. Голова впоследствии была приделана, так что памятник теперь имеет целостный вид; но нельзя, конечно, определить, насколько эта приставленная голова соответствует первоначальной. Печальная судьба статуи, по роковой случайности лишенной головы, прекрасно характеризует состояние научных произведений об Ипполите: несмотря на чрезвычайные усилия, до сих пор не удается точно установить черты образа этого древнего писателя – подлинный лик его еще ускользает от исследователей. Окутывающий жизнь св. Ипполита мрак только отчасти рассеялся около половины XIX в., когда были открыты и опубликованы значительные части произведения, известного под именем Φιλοσοφούμενα (Philosophumena). Первая книга его была известна давно и издавалась под именем Оригена, хотя автор ее в предисловии усваивает себе епископское достоинство (ἀρχιερατεία [Praef. 6]), которого не имел александрийский ученый. В 1842 г. Миноид Мина привез в Париж открытую им на Афоне рукопись XIV в., которая заключала в себе IV-X книги «Философумен» по нынешнему счету. Эти книги были изданы в 1851 г. опять под именем Оригена. Тотчас возник оживленный спор об авторе целого произведения. Были попытки приписать его Каю, Новатиану, Тертуллиану; но скоро почти общее мнение исследователей склонилось в пользу авторства св. Ипполита (особенно Döllinger и Volkmar). Хотя это произведение в древних перечнях сочинений Ипполита не названо, однако за

принадлежность его Ипполиту говорит: во-первых, что в «Философуменах» автор мимоходом называет несколько написанных им прежде произведений («Синтагму» – в предисловии, «Хронику» – в X, 30 ⁵ и «О сущности вселенной» – в X, 32 ⁴⁻⁵), принадлежность которых св. Ипполиту доказывается на основании других свидетельств; во-вторых, некоторые другие произведения Ипполита – «Об антихристе», «Против Ноэта» – обнаруживают близкое родство с «Философуменами». Наконец, только благодаря «Философуменам» делаются ясными и понятными те скудные и противоречивые сведения об Ипполите, какими располагала наука до того времени и с какими она не в состоянии была разобраться в круге легенд, очень рано сложившихся в западном предании вокруг имени Ипполита и не позволявших проникнуть к исторической действительности.

На основании данных древнего предания и собственных указаний Ипполита в «Философуменах», обстоятельства жизни его можно представить так: Ипполит родился, может быть, в Риме, в семье, говорившей по-гречески, вероятно около 160–170 гг., в богословской области был учеником св. Иринея (Photius, Biblioth. 121), был пресвитером римской Церкви и уже при епископе Зефирине (199–217 гг.) приобрел известность своей ученостью и литературной деятельностью. В это время другим видным членом римского клира был Каллист, с которым у Ипполита возникли разногласия на почве богословия и церковной дисциплины. Защищая против монархиан различие в Св. Троице Отца и Сына, Ипполит допустил субординационизм и навлек на себя со стороны Каллиста обвинение в двубожии; сам же он подозревал Каллиста в склонности к учению Савеллия и Феодота. В вопросах церковной дисциплины Ипполит являлся представителем строгого направления и обвинял Каллиста, имевшего сильное влияние на Зефирина, в расстройстве церковных нравственных требований чрезмерной снисходительностью; при этом он давал понять, что Основанием такой снисходительности была прежняя небезупречная нравственная жизнь Самого Каллиста. После смерти Зефирина претендентами на римскую кафедру были

Ипполит и Каллист; верх одержала партия Каллиста. Заняв римскую кафедру, Каллист для отстранения подозрений осудил Савеллия как человека неправомыслящего, и этим постарался укрепить перед папской своей репутацию человека православных убеждений; затем он осудил «двубожие» Ипполита и его приверженцев; далее он еще более ослабил строгость церковных правил и стал довольно легко и снисходительно относиться к согрешающим членам Церкви, смягчив требования относительно брака и покаяния и допустив возможность принятия в Церковь всех кающихся, каковы бы ни были грехи, вызвавшие их отлучение. Ввиду этого отношения между Каллистом и Ипполитом обострились настолько, что Ипполит совершенно прекратил общение с Каллистом, стал во главе своих приверженцев и сделался епископом отделившейся общины. Неизвестно, как и где произошло посвящение Ипполита во епископа; но можно думать, что в этом отношении не было нарушения установленных церковных порядков: сам Ипполит называет себя «преемником апостолов» и участником в благодати Св. Духа по преемству (Refut. Praef. [6]). В церковном предании он известен также с именем «предстоятеля», епископа (Euseb., Hist. eccl. VI, 20²; Hieron., De vir. ill. 61; Theodoret., Epist. 145¹, cap. 5}, etc.). Свою общину Ипполит считал действительной «Церковью» в противоположность обществу, или «школе», каллистиан, содержащих антицерковное учение. Таким образом, Ипполит был *римским* епископом. Подтверждением этого факта, который является прямым выводом из сообщений самого Ипполита в «Философуменах», служит также и то обстоятельство, что в Риме сосредоточены и внешние знаки почтения к личности Ипполита: здесь открыта его могила; недалеко от нее найдена мраморная статуя Ипполита, воздвигнутая его почитателями; в Риме же было построено в честь Ипполита несколько храмов. Затем, восточные писатели до VII в., определенно называвшие место его епископства, говорят об Ипполите Римском; даже с VII в., когда начинает распространяться западное предание о том, что Ипполит был епископом Пристани близ Рима, рядом с этим продолжает

упорно держаться предание о нем как епископе Римском (Леонтий Византийский, Евстратий, пресвитер константинопольский – VI в., Анастасий Синаит – VII в., патр. Герман, Иоанн Дамаскин – VIII в., патр. Никифор – IX в., Феофилакт Болгарский – XI в.: см. PG 10. Col. 575–576 ⁹⁰³). Многочисленные манускрипты произведений Ипполита называют его римским епископом; то же большей частью и в греческих календарях, синаксарях, прологах и минеях. Ввиду этого в настоящее время считается твердо обоснованным и почти неопровержимым положением, что Ипполит был римским епископом и являлся первым антипапой ⁹⁰⁴ . Следовательно, необходимо перестать именовать его епископом Пристани близ Рима.

Сколько времени продолжался этот первый церковно-иерархический раскол в римской Церкви – неизвестно. Можно думать, что он не получил широкого распространения, почему единственным источником сведений о нем служит только сообщение самого Ипполита в «Философуменах» (IX, 7; 11; 12). Вероятно, раскол прекратился со смертью Каллиста (222 г.), и в 235 г. Ипполит со вторым преемником Каллиста – Понтианом – был сослан за исповедание христианства в Сардинию (Catalogus Liberianus, an. 3 54 ⁹⁰⁵) и, весьма вероятно, там и умер. Тела Понтиана и Ипполита были перенесены и торжественно похоронены в Риме в один день – 13 августа 236 или 257 г. Поэтому в западной Церкви память обоих мучеников – 13 августа. Св. Ипполит причтен к мученикам и восточной Церковью (память 30 января).

Эта дата смерти св. Ипполита принимается большинством исследователей; но некоторые, принимая во внимание западные и восточные сказания о деятельности св. Ипполита в Александрии, Аравии, в Пристани близ Рима, полагают мученическую кончину его значительно позднее (например, в гонение Валериана).

Мученическая смерть св. Ипполита в мире с Церковью и была, можно думать, причиной того, что произведенный им раскол в скором времени был совершенно забыт даже в самом Риме.

Литературная деятельность св. Ипполита

Наиболее важным свидетельством о литературной деятельности св. Ипполита служит надпись на сторонах кафедры посвященной ему статуи. К сожалению, повреждения не дают возможности восстановить этот список. Этот перечень произведений Ипполита дополняют известия у Евсевия (Hist. eccl. VI, 22) и Иеронима (De vir. ill. 61) и случайные указания у других древних писателей – Софрония (перевод Иеронимова De vir. ill.), Георгия Синкелла (в «Хронографе», ок. 810 г.)⁹⁰⁶, Никифора Каллиста (Hist. eccl. [TV,] 31) и, собственно, у Фотия⁹⁰⁷. По всем этим данным объем и многосторонность литературной деятельности Ипполита представляются изумительными. Она простиралась на области – экзегетическую, гомилетическую, апологетически-полемическую, дидактическую, хронографическую и церковно-каноническую. Ни один западный писатель его времени не может быть поставлен рядом с ним, – он один напоминает многостороннюю ученость александрийцев. Но его литературное наследие дошло до нас в таком печальном состоянии, что не представляется возможным сделать определенное замечание о его духовном и литературном значении: кроме немногих полных произведений, с его именем сохранились только отрывки на греческом языке и в переводах латинском, славянском, сирийском, коптском, арабском, эфиопском, армянском, грузинском. Здесь предстоит еще много текстуально-критической и историко-литературной работы.

По-видимому, наиболее обширную часть произведений св. Ипполита составляли *экзегетические* труды. Как и современник его Ориген, он чаще всего следует аллегорически-типическому методу толкования, однако и значительно отличается от него: если он ищет высшего, духовного, идеального смысла, то рассматривает, подобно антиохийцам, историю и букву повествования как необходимое предположение аллегорически-типического объяснения. Критическим исследованием текста Ипполит не занимался. Его толкования представляют преимущественно парафрастические

объяснения текста Писания. Восстановить подлинный объем его экзегетических работ не представляется возможным. Несомненно, что Ипполит изъяснял многие книги Ветхого Завета ⁹⁰⁸ или, лучше сказать, отдельные отрывки в гомилетической форме. Упоминаются толкования: «На Шестоднев» (Εἰς τὴν ἑξαήμερον), «На повествование после Шестоднева» (Εἰς τὰ μετὰ τὴν ἑξαήμερον), на Бытие, Исход, замечания о Ноевом ковчеге и о Мелхиседеке, толкование благословения Исаака. Высказывается сомнение, что Ипполит написал комментарий на всю книгу Бытия (О. Vardenhewer); вероятно, он истолковал в монографиях четыре отдела этой книги: Шестоднев (Быт. 1), повествование о рае и грехопадении (Быт. 2–3) ⁹⁰⁹, благословение Исаака (Быт. 27) и благословение Иакова (Быт. 49). Последний отдел сохранился в армянском и грузинском переводах ⁹¹⁰. Первые листы грузинского манускрипта содержат также фрагментарное изъяснение благословения Исаака, которые, вероятно, нужно рассматривать как остаток третьего трактата на книгу Бытия. Фрагмент, сохранившийся в Sacra Parallela – о месте рая – вероятно, принадлежит ко второму трактату. Комментарием «На Шестоднев», по словам Иеронима (Epist. 84[, ad Pammachium], cap. 7; [cf.] Epist. 48[, ad Pammachium], cap. 19), пользовался св. Амвросий Медиоланский. Из комментариев на книги Исход и Левит (если они были написаны) фрагментов не сохранилось. От комментария на книгу Чисел сохранился (у Леонтия Византийского) небольшой фрагмент с надписью «Из благословения Валаама» (ἐκ τῶν ξύλογιῶν τοῦ Βαλαάμ) ⁹¹¹ о Христе как Богочеловеке, а также три маленьких отрывка (у Феодорита Кирского) из комментария «На великую песнь» (Εἰς τὴν ὠδὴν τὴν μεγάλην), то есть на «песнь Моисея» (Втор. 32) ⁹¹². В грузинском и армянском переводах сохранился трактат на Втор. 33 – благословение Моисея ⁹¹³. Известен, далее, греческий фрагмент «из объяснения книги Руфь» ⁹¹⁴. Трактат «О чревоутовержении» – об аэндорской волшебнице (Εἰς ἐγγαστρίμυθον), засвидетельствованный перечнем на статуе, утрачен, а известный под именем Ипполита фрагмент, кажется, неподлинный ⁹¹⁵. Четыре отрывка (у Феодорита) «На Елкану и

Анну» (Εἰς τὸν Ἑλκανὰν κοί εἰς τὴν «Ἀνναν) ⁹¹⁶, вероятно, взяты из гомилии. В грузинском и армянском переводах сохранилась беседа о Давиде и Голиафе (1Цар. 17) ⁹¹⁷. Псалмы Ипполит, можно думать, изъяснял не все, а только некоторые. Сохранились (у Феодорита) фрагменты комментария на Пс. 2, [3,] 22, 23; впрочем, они могли быть взяты из гомилий. Другие фрагменты на псалмы, помещаемые в изданиях и сохранившиеся в греческом тексте и в сирийском переводе, кроме самой незначительной части, неподлинны, в том числе и большой отрывок, в котором говорится о надписании, авторе, делении и последовательности псалмов.

Комментарий на Песнь Песней ⁹¹⁸ в настоящее время известен, по-видимому, в том объеме, в каком он составлен был Ипполитом (1: 1 до 3: 7). Первоначально были известны только отрывки на греческом языке и в славянском ⁹¹⁹, армянском и сирийском переводах. Затем в 1901 г. обнаружен был (Марром) на грузинском языке (по рукописи X в.) и переведен на русский язык ⁹²⁰ комментарий до 3:7, кажется, полный – по крайней мере, ни один из славянских фрагментов этого комментария не дает изъяснения дальнейшего текста священной книги. Грузинский перевод происходит, через посредство армянского, от греческого оригинала. Ипполит видит в Песни Песней аллгорию отношений Христа к Своей Невесте – Церкви и ко всякой боголюбивой душе.

Из комментария на книгу Притчей сохранились только рассеянные в катенах отрывки, а комментарий на Екклесиаст утрачен совершенно ⁹²¹.

Из толкований на пророческие книги известен отрывок на Исайю 19:1 (у Феодорита: ἐκ τοῦ λόγου τοῦ Εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ἰσάϊου [из слова «На начало Исаии»]). По свидетельству Евсевия [(Hist. eccl. VI, 22)], Ипполит написал комментарий на отдельные части Иезекииля (Εἰς μέρη τοῦ Ιεζεκιήλ), и сирийский фрагмент на 1:5–10, касающийся символов евангелистов, признается подлинным. Из комментария на прор. Захарию (Иероним[, De vir. ill. 61]) ничего не сохранилось.

Наиболее полно сохранился комментарий на книгу пророка Даниила ⁹²². Большая часть текста дошла в греческом

оригинале, есть отрывки в сирийском и арабском переводе и весь или *почти весь* текст сохранился в славянском переводе. Комментарий состоит из четырех книг: 1) истории Сусанны, 2) песнь трех отроков, 3) толкование 1–6 глав, и 4) толкование 7–12 глав. Комментарий написан после трактата «Об антихристе», вероятно между 203 и 205 гг., и преследует практическую цель – успокоить смущенных гонением Септимия Севера. Живущее поколение не увидит конца мира. Второе пришествие Господа, появление антихриста со всеми ужасами этого времени и страшный конец наступит только с падением римского царства, последнее же будет существовать еще около 300 лет. В доказательство этого Ипполит приводит свое толкование видения Даниила относительно четырех царств (Дан. 2), изъясняя виденный Навуходоносором во сне образ, согласно с большинством экзегетов, как указание на вавилонское (золото), персидское (серебро), греко-македонское (медь) и римское (железо) царства. Оторвавшийся от горы и разбивший статую камень – Христос, Который на место царства этого мира положит основание небесному и непреходящему Царству святых и которое наполнит всю землю. Подобным же образом объясняется и видение Даниилом четырех зверей. Комментарий на книгу пророка Даниила начинается историей Сусанны (Дан. 13), которая в тексте, какой имел Ипполит, стояла в начале. Ипполит замечает, что это событие случилось позднее, но в книге поставлено раньше потому, что у священных писателей был обычай позднейшее ставить раньше и раннейшее позднее, чтобы лишить диавола возможности понимать священные книги. Ипполит признает исторический характер повествования, но дает ему типическое объяснение. Сусанна – образ Церкви, ее муж Иоаким – образ Христа, сад у его дома – званые святые, которые как плодоносные деревья насаждены в Церкви, священное собрание живущих в праведности и священное место, в котором насаждена Церковь. Вавилон – мир, а два старейшины – образы двух народов, которые вредят и всегда вредили Церкви, иудеев и язычников. Купанье Сусанны в саду в сопровождении двух служанок – образ крещения, в котором новообращенные, в сопровождении двух дев – веры и любви –

очищаются от грехов, ибо Церковь принимает крещение через веру во Христа и любовь к Богу, произнося исповедание. Разъяснения Ипполита имеют важное значение для истории обрядов крещения и миропомазания в древней Церкви. Миропомазание непосредственно примыкает к крещению. Две девы, по распоряжению Сусанны, приносят елей и помазание; благоухающее помазание – заповеди Слова, а елей – сила Св. Духа, Которым верующие помазываются после крещения, как елеем.

Для истории канона имеет значение то, что Ипполит объяснял и известные только в греческом тексте части книги пророка Даниила: историю Сусанны (13 гл.) и песнь отроков (3: 24–90), может быть, также отдел об идоле Бела и драконе (14 гл.). Есть свидетельства и о комментариях Ипполита на Новый Завет. Иероним упоминает [(Comment, in Matth. Prol.)] о комментариях на Евангелие Матфея, и катены на коптском, арабском и эфиопском языках содержат с именем Ипполита 24 фрагмента ⁹²³. Отрывок (у Феодорита) из слова на притчу о талантах (ἐκ τοῦ λόγου τοῦ Εἰς τὴν τῶν τάλαντων **διανομήν**), вероятно, заимствован из гомилии на притчу о талантах (Мф. 25: 14 слл.) ⁹²⁴; точно так же и три отрывка (у Феодорита) «На двух разбойников» (Εἰς τοὺς δύο ληστές) ⁹²⁵ принадлежат к гомилии о двух разбойниках (Лк. 23: 39 слл.) ⁹²⁵. Древние писатели (Иероним, Георгий Синкелл, Никифор Каллист) упоминают о комментариях Ипполита на Апокалипсис ⁹²⁶; некоторые сведения о нем можно получать на основании цитат и рефератов у позднейших писателей; самые богатые и ценные сообщения делает неизвестный автор арабского комментария на Апокалипсис. Но этот комментарий нужно отличать от написанной Ипполитом апологии Апокалипсиса против алогов: Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην βιβλαύχου καὶ Ἀποκάλυψεως.

В тесной связи с экзегетическими трудами стоят *гомилетические* произведения св. Ипполита: весьма возможно, что некоторые экзегетические по содержанию произведения Ипполита по форме и происхождению были также гомилиями. Из гомилий Ипполита в целом виде сохранилась только одна: «На святое Богоявление» (Εἰς τὰ **αἷα θεοφάνειά**)

⁹²⁷ . О ней не упоминает никто из древних, но в манускриптах она подписывается именем св. Ипполита, епископа и мученика, и в содержании не представляет решительных признаков неподлинности (впрочем, подлинность не бесспорна). В первой части этой гомилии устанавливается, что принявший в образе раба крещение есть Бог, Создатель и Спаситель мира, вечный, вездесущий, непостижимый для людей и ангелов, Который один только мог изгладить грехи всего мира и усыновить людей Богу; говорится и о двух естествах в Нем, с указанием, в каких фактах земной жизни Спасителя проявлялось то и другое. Во второй части проповедник призывает все народы принять в крещении дар бессмертия и свободу от рабства диаволу и объясняет, что человек, возрожденный водой и Духом Святым, делается богом, то есть приобретает и сонаследование Христу. Обетования пророка Исаии об убелении грехов приводятся как свидетельство о действительности крещения, а присоединенные к ним нравственные увещания указывают на необходимость для крещаемого отказаться от всего греховного и всецело посвятить себя Христу, исповедав Его Богом.

«Вторая беседа на четверодневного Лазаря» ⁹²⁸ , помещаемая между неподлинными произведениями св. Иоанна Златоуста, сохранилась [также] на армянском языке в двух рецензиях под именем Ипполита с надписанием: «Из комментария на Евангелие Иоанна и воскрешение Лазаря». По названиям еще известны гомилии:

1907 «О прославлении Господа Спасителя» (De laude Domini Salvatoris), которую Ипполит произнес в присутствии Оригена (Hieron., De vir. ill. 61), – гомилия утрачена;

1908 «О Пасхе» ⁹²⁹ , которую нужно отличать от хронологического произведения Ипполита с таким же названием; от нее сохранилось два сирийских фрагмента и отрывок в актах Латеранского собора, на основании которых можно думать, что она была проповедью на праздник Пасхи.

К числу *догматических* трактатов св. Ипполита относятся: «О Христе и антихристе» (*Περὶ Χριστοῦ καὶ ἀντίχριστου*) ⁹³⁰ – сохранилось в полном виде (67 глав) в трех греческих списках и в древнеславянском, армянском и сирийском переводах. О нем

упоминает сам Ипполит в своем комментарии на книгу пророка Даниила. Подлинность его не подвергается сомнениям. Произведение написано под живым впечатлением гонения, вызванного рескриптом Септимия Севера в 202 г. и возникшего в связи с этим ожидания конца мира. Оно посвящено другу Ипполита – некоему Феофилу, и имеет целью предостеречь верующих и побудить их к большей преданности Христу. Поэтому автор убеждает Феофила распространять его только между людьми богобоязненными, а не между неверующими и порочными, ищущими только поводов к хуле на истину. Ипполит не стремится сказать что-нибудь новое, а хочет представить только то, чему пророки учили о Христе и антихристе. В пророках действовало СловоИ, при этом пророки сравниваются со струнами музыкального инструмента, а Слово – с плектром: движимые Им пророки возвещали волю Божию и ничего не говорили от себя. Через воплощение Слово стало Отроком Господним и являлось любвеобильным Врачом, который исследует болезни всех людей всякого возраста и состояния, всех хочет спасти для совершенства и через Св. Духа усыновить Богу (сар. 1–4). С пятой главы начинается экзегетикодогматическое исследование о личности антихриста, его происхождении, времени пришествия, имени, господстве, о способах обольщения им людей, о преследовании избранников Божиих и, наконец, о гибели его с пришествием Христа на Суд. Антихрист представляется самостоятельной личностью; в своей жизни и действиях, при внешнем подражании Христу, он явится полной противоположностью Ему: так как Христос изображается в Библии как лев, царь, агнец, то и антихрист придет в мир как лев и т. д. Он произойдет из колена Данова (сар. 5–15). Автор приводит многочисленные места об антихристе из Исаии, Иезекииля и Даниила. Как мировые царства вавилонское, персов и греков взаимно были разрушены, так погибнет и римское царство – четвертый зверь у пророка Даниила (Дан. 7). Но римское царство – не самый антихрист, а только предтеча его, κατέχων [удерживающий] 2Фес. 2: 7. Прежде чем явится антихрист, последует разрушение римского царства (сар. 16–28). Изображается судьба великой

блудницы – Рима, на основании Даниила, Исаии и Апокалипсиса (сар. 30–42). Во второй половине автор старается возможно точнее определить время явления антихриста, относя его к последней седьмине Даниила, во второй половине которой вновь явятся Енох и Илия. Имя антихриста в Апокалипсисе Иоанна обозначено числом 666. О значении его нельзя сказать ничего определенного – здесь возможны только предположения. Вероятнее всего видеть в нем указание на латинян: Λατῆῖνος по численному значению входящих в него букв равняется 666-ти (сар. 43–50). Языческие народы станут на сторону антихриста. Он соберет и обольстит также и иудейский народ, а святые подвергнутся притеснению и преследованиям. Антихрист объявляет себя Богом, и вместе с этим начнется гонение на Церковь, которая уповает на Сына Божия (сар. 51–63). Потом явится Господь, и неожиданно, при всеобщем ужасе, наступит конец мира посредством мирового пожара и последний Суд. Этому будет предшествовать отпадение от веры и низвержение антихриста. Пришествие Христа будет в силе и славе. Нечестивых постигнет вечный огонь, а праведники и еще живые святые войдут с Господом в Его славу. Рассуждение заканчивается увещанием Феофилу блюсти себя непорочным перед Богом и людьми, чтобы быть всегда готовым встретить указанные ему и несомненно имеющие совершиться великие события (сар. 64–67).

На статуте названо сочинение Ипполита «О Боге и о воскресении плоти» (*Περὶ Θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως*):

Иероним [(De vir. ill. 61)] упоминает о сочинении его «О воскресении» (De resurrectione). В сирийском переводе сохранились извлечения из произведения Ипполита «О воскресении, к императрице Маммее»⁹³¹, – Юлия Маммея была мать императора Александра Севера (222–235 гг.). К тому же произведению, вероятно, относятся фрагменты у блж. Феодорита (Eranist., dial. II⁹³² et III⁹³³) «из письма к некоей царице» (*ἐκ τῆς πρὸς βασιλίδι τινὶ ἐπιστολῆς*), а также фрагменты у Анастасия Синаита «из книги «О воскресении и нетлении"» (*ἐκ τοῦ Περὶ ἀναστάσεως καὶ ἀφθαρσίας λόγου*)⁹³⁴ – об ангельском состоянии людей после воскресения.

Из надписи на статуе известен трактат «Увещание к Северине» (*Προτρεπτικός προς Σεβηρεΐναν*), вероятно, к Юлии Севере, второй супруге императора Гелиогабала (218–222 гг.); из других источников произведение более не известно, и содержание его не может быть определено.

Утрачено также произведение «О домостроительстве спасения и о вочеловечении Слова», о котором упоминает сирийский писатель Эбед-Йезу.

«Слово о богословии» (*Λόγος περί θεολογίας*) известно только из цитаты в актах Латеранского собора 649 г.

Полемические произведения Ипполита направлены против язычников, иудеев и еретиков. К этому разряду относятся следующие трактаты:

В «Философуменах» автор цитирует свое сочинение: «О сущности вселенной» (*Περί της του παντός ούσίας*)⁹³⁵, которое отождествляется с упомянутым на статуе: «Против эллинов и против Платона, или и о вселенной» (*Προς Έλληνας καί προς Πλάτωνα, [ή καί] πρί του παντός*), из которого сохранился значительный отрывок с надписью: «Иосифа из книги (против эллинов), надписываемой «Против Платона о причине вселенной"» (*Ίωσήπου έκ του (προς Έλληνας) λόγου του έπιγυραμμένου κατά Πλάτωνα(ς) πρί της του παντός αιτίας*); в нем говорится об аде как подземном, созданном вместе с миром и охраняемом ангелами местопребывании душ всех людей по смерти. Здесь на лоне Авраама пребывают души праведных, ожидая неизмеримо высшего блаженства в вечной жизни на небесах; здесь же, но в особенно мрачном месте, грешные души испытывают различные страдания; здесь, наконец, и озеро огня неугасимого, место вечных мучений, ожидает своих жертв в день последнего суда. Отвергая метемпсихоз, автор утверждает, что каждый человек воскреснет с собственным своим телом, причем тела праведников сделаются нетленными, а тела грешников и по воскресении сохраняют свои земные немощи и болезни. В настоящем своем виде отрывок содержит в себе несомненно чуждые и неподлинны мысли.

Фотий также знал произведение *Ίωσήπου π ρί του παντός* (Biblioth. 48)⁹³⁶; указывая на разногласие рукописей

относительно автора, сам он приписывает его вместе с «Философуменами» пресвитеру Каю. О содержании произведений Фотий говорит, что в двух небольших книгах обличался Платон в противоречии самому себе, опровергались мнения платоника Алкиноя о душе, материи и воскресении плоти, опровергалось изложением христианского учения по тем же вопросам, наконец, доказывалось, что эллины не должны гордиться древностью своего происхождения, так как иудеи в данном отношении превосходят их.

«Доказательство против иудеев» (*Ἀποδείκτική πρὸς Ἰουδαίους*)⁹³⁷ – указание на него некоторые думают видеть в окончании (*ους*) стершейся первой строки на статуе. Никем из древних писателей это произведение не упоминается. От него сохранился значительный отрывок в сирийском переводе, в котором на основании Священного Писания доказывается, что иудеи несправедливо хвалятся тем, что они осудили на смерть Иисуса из Назарета и дали Ему пить оцет и желчь, что Иисус из Назарета есть истинный Мессия и что все бедствия, постигшие иудеев, являются следствием отвержения и распятия Сына Божия.

Небольшое произведение «Против всех ересей»⁹³⁸ (Euseb., Hist. eccl. VI, 22; Hieron., De vir. ill. 61), обнародованное раньше «Философумен»; его отождествляют с тем произведением, которое Фотий называет (Biblioth. 121) *Σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ* ' [Синтаγμα против 32 ересей] или *Βιβλιδάριον* [книжка] – в нем кратко указывалось учение 32 еретиков от Досифея до Нозта и опровергалось в главных пунктах. Фотий говорит, что оно составлено было в зависимости от Иринейя Лионского и написано было языком ясным, простым, но не аттически правильном. Число ересей давало основание сближать это произведение с *Libellus adversus omnes haereses*, составляющим позднейшую прибавку к *De praescriptione haereticorum* Тертуллиана и перечисляющим столько же ересей от Досифея до Праксея. Но отождествлять последнее произведение с «Синтагмой» не представляется возможным ввиду больших различий [его]⁹³⁹ по сравнению с «Философуменами»⁹⁴⁰; но несомненно, что Псевдо-

Тертуллиан обильно использовал произведение Ипполита, как это сделали впоследствии Епифаний и Филастрий в своих ересеологических трудах. «Синтагма» написана около 200 г. (по Harnack'у – не раньше первого десятилетия III в.).

«Беседа Ипполита на ересь Ноэта» (*Ὁμιλία Ἰππολύτου ὑς τὴν αἵρεσιν Νοητοῦ τίνος*)⁹⁴¹. Из этого произведения сохранилось 18 глав, из которых видно, что название произведения «беседой» неправильно; но его не признают и самостоятельным сочинением, а скорее заключительной частью другого большого антиеретического произведения, под которым некоторые (Ad. Harnack) разумеют неизвестный из других источников большой трактат против всех монархиан, или же «Малый Лабиринт» (Κῆν), или, наконец, «Синтагму»; но в последнем случае пришлось бы признать, что Фотий читал не самую «Синтагму», а краткое извлечение из нее. Св. Епифаний Кипрский (Haer. LVII) повторяет известия, содержащиеся в первых восьми главах «Беседы», не называя своего источника. В первой главе сохранившегося отрывка произведения сообщаются сведения о происхождении Ноэта из Смирны и об отлучении его от Церкви за учение о тождестве Отца и Сына, по которому воплощение, жизнь на земле и страдания усваивались Самому Отцу. Затем (сар. 2–8) указываются места Священного Писания, на которых Ноэт основывал свое учение, и устанавливается правильное понимание их, а также приводятся из Писания и положительные доказательства того, что Иисус Христос ясно отличал Себя – Сына Божия – от Отца. В дальнейших главах (сар. 8–18) автор убеждает обращать внимание на прямой смысл речей, выражающий то учение, которое Сам Бог через Св. Духа хотел внушить людям, а не усиливаться изысканными толкованиями находить в нем желательное для нас учение, и излагает подробно и точно церковное учение о троичности Лиц в Боге, о бытии Бога Слова в Отце, рождении Его прежде мира, создании мира через Него, о деятельности Слова в мире через пророков и Закон, о воплощении Сына Божия, через которое Он стал Сыном и по человечеству, для откровения людям истинного Богопочитания – прославления Бога как Отца, Сына и Св. Духа, о непостижимости для разума человеческого тайны рождения

Слова; для человека достаточно знать, что Слово Божие снизошло с небес в утробу Девы Марии, приняло душу разумную и все естество человеческое, кроме греха, что Оно пришло спасти человека, павшего через грех Адама, и даровать бессмертие верующим, что Оно, наконец – совершенный Бог и совершенный человек, так что в Его земной жизни можно ясно различать действия, проявляющие Его божество, и действия, свойственные Ему только как человеку.

Только по заглавию (у Евсевия и Иеронима) известно произведение Ипполита «Против Маркиона» (Προς Μαρκίωνα). С ним, может быть, тождественно произведение «О благе и откуда зло» (Περὶ τἀγαθοῦ καὶ πόθιν το κακόν), названное в перечне на статуе.

К полемическим произведениям должно причислить и два трактата ⁹⁴², в которых Ипполит доказывает подлинность Евангелия и Апокалипсиса Иоанна:

1) «В защиту Евангелия Иоанна и Апокалипсиса» (Τὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ Ἀποκαλύψεως) – названо на статуе и у Эбед-Йезу (ум. 1318); совершенно утрачено. Можно думать, что оно было направлено против алогов, которые отрицали каноническое значение писаний ап. Иоанна.

2) Из второго произведения, названного у Эбед-Йезу «Главы против Кая» (в греческом, вероятно, *Κεφάλαια κατὰ Γαΐου*), сохранилось пять отрывков на сирийском языке. В каждом из них приводится текст Апокалипсиса, мнение по поводу его Кая и опровержение его Ипполитом. Антимонтанист Кай, как видно, считал Апокалипсис произведением Киринафа, которое учит о тысячелетнем царстве, полном наслаждений, и вместе с тем становится в противоречие с признанными каноническими писаниями апостолов.

«Против магов» (Κατὰ μάγων) упоминается в «Философуменах» (VI, 39 ³), и, вероятно, это произведение направлено было против ложных чудес Марка (cf. Irenaeus, Adv. haer. I, 13–21) и подобных ему гностиков. Но может быть, под ним нужно разумеать просто четвертую книгу «Философумен».

«Малый лабиринт» (Σμικρὸς Λαβύρινθος) ⁹⁴³ назван так блж. Феодоритом в отличие от «Великого Лабиринта», т. е.

«Философумен». Это произведение, повидимому, тождественно с *Σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἵρέσεως* [Сочинение (труд) против ереси Артемона] у Евсевия (Hist. eccl. V, 28) – такое отождествление несомненно у блж. Феодорита, который приписывал его Оригену [(Haeret. fab. comp. II, 5)]. Фотий (Biblioth. 48) приписывает *Λόγος κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἵρέσεως* [Слово против ереси Артемона] пресвитеру Каю. Если отождествление правильно, то о содержании его можно судить на основании сохранившихся у Евсевия отрывков *Σπούδασμα*.

В них речь идет о заблуждениях Артемона и Феодота Кожевника (из Византии ⁹⁴⁴), которые, подобно Павлу Самосатскому, отрицали истинное божество Иисуса Христа и утверждали, что древние и даже апостолы учили так, как они сами учат, и что эта вера сохранялась до епископа Виктора и искажена была при Зефирине (199–217 гг.). Ипполит противопоставляет лжеучениям авторитет прежних отцов и поведение самого Виктора по отношению к Феодоту, который около 192 г. пришел в Рим и за свое учение был отлучен римским епископом от общения с Церковью. Ипполит порицает метод еретиков, которые для подтверждения своего лжеучения злоупотребляют «науками неверных» и извращают смысл Священного Писания, отвергая его авторитет и богодухновенность.

Самым важным произведением Ипполита должно признать так называемые «Философумены» ⁹⁴⁵. О нем нет упоминания ни в перечне на статуе, ни у Евсевия и Иеронима; однако, как сказано было, принадлежность его св. Ипполиту считается наиболее вероятной. Произведение, соответственно содержанию, вероятно называлось «Обличение всех ересей» (*Κατὰ πασῶν αἵρέσεων ἑλέγχος* [Refutatio omnium haeresium]). Фотий [(Biblioth. 48)] называл его «Лабиринтом» (*Λαβύρινθος*), и сам автор к концу произведения говорит о «лабиринте ересей» (X, 5 ¹ : *τὸν λαβύρινθον τῶν αἵρέσεων*). Название «Философумены» (*Φιλοσοφούμενα δόγματα*) относится собственно к первой или, правильнее, к первым четырем книгам: автор в дальнейшем течении речи на эти именно четыре книги указывает словами: «в изложении философских учений»

(IX, 8 ² : *έν τοις Φιλοσοφούμενοις (δόγμασι)*). По своему содержанию «Философумены» представляют не столько прямое опровержение ересей, сколько их изложение. Автор хочет доказать, что еретики выработали свои системы не на основании Священного Писания или Предания, а заимствовали их из языческой мудрости, из учения философов и мистических вымыслов астрологов. Ввиду этого первые четыре книги посвящены изложению мудрости язычников в самом широком смысле слова. Это изложение философских систем должно показать, что языческое учение древнее еретического и более его достойно уважения, а сопоставление с ним отдельных еретических систем сделает очевидным, как именно еретики пользовались философией, усвоили ее принципы, а выводы из них сделали еще более несостоятельные. Первая книга дает очерк греческой философии от Фалеса и Пифагора до стоиков, эпикурейцев и академиков, причем философские системы разделяются на три класса: физиков, этиков и диалектиков. Сведения заимствуются из очень недостаточных источников. Вторая и третья книги не сохранились и о содержании их можно только сказать, что, как видно из заключительных слов первой книги, во второй книге речь шла «о мистериях и очень любопытных мыслях, о звездах и пространствах» [(I, 26.4)]; то же должно было составлять предмет и третьей книги, потому что и четвертая книга, начало которой не сохранилось, имеет дело еще с представителями магии, астрологии и других суеверий. Необходимо, впрочем, отметить, что вопреки общепринятому мнению, что вторая и третья книги «Философумен» вместе с началом четвертой утрачены, в последнее время представлены интересные доказательства того, что в четвертой книге нынешних изданий содержится как вторая книга (сар. 1–27), так и третья (сар. 28–42) и четвертая (сар. 43–51), но все три в несколько испорченном виде.

Изложив учение языческой философии, на которое опирается лжеименный гносис, о Боге и творении мира, автор хочет в следующих книгах представить системы их учеников и обкрадывателей, которые обозначены общим именем «гностиков». Таким образом, с пятой книги начинается вторая

часть произведения – изложение ересей в связи с доказательством их языческого происхождения. Для этой цели он описывает отдельные ереси, сначала стоящие под влиянием иудейства: офитов, ператов, сифитов, иустиниан (lib. V), а затем (lib. VI–VII) гностические секты, возникшие на языческой почве, причем учение их излагается главным образом по извлечениям из сочинений основателей этих сект. За Симоном, родоначальником этого вида гносиса, следуют: Валентин – последователь Пифагора и Платона, с его многочисленными учениками, Василид (с Исидором и Сатурнином), подчинявшийся влиянию Аристотеля, Маркион – подражатель Эмпедокла, чистый дуалист, и ученики его, вводившие разных посредников для примирения противоположных начал, Карпократ, «Киринос», эвиониты, Апеллес, Феодот Кожевник и Феодот Меняла. Восьмая книга говорит о докетах, Татиане, Гермогене, квартодециманах и монтанистах. Девятая книга занимается современными Ипполиту ересями в Риме: последователями Нозта – патрипассианами, к которым примкнул и Каллист ради привлечения их на свою сторону и обеспечения себе епископства в Риме. По этому поводу излагается в весьма непривлекательных чертах биография противника Ипполита – Каллиста, и его учение, направленное против двубожников (то есть Ипполита) и представляемое прикровенным патрипассианством. Другая ересь – элкезаитов – проповедовала отпущение всяких грехов под условием нового крещения, обрезания и соблюдения Моисеева закона, и также примыкала к Каллисту, снисходительному в приеме грешников в Церковь. Заметкой об иудейских сектах – фарисеях, саддукеях и ессеях – заканчивается обзор ересей, которых представлено 32. Десятая и последняя книга резюмирует изложенное о философах и ересях, о которых была речь раньше, затем дает краткий обзор истории народов от Авраама до египтян, халдеев и греков, чтобы показать, что вера в единого Бога и Творца мира, Которого не познали греки и следовавшие им ересиархи, изначально. В заключении кратко указывается содержание ветхозаветного и новозаветного Откровения с призывом ко всем народам вселенной последовать Христу как Богу и Творцу мира,

чтобы преобразованные по Его образу, обожествленные, бессмертные по телу и душе достигли Царства Небесного. Наконец, прилагается исповедание веры самого Ипполита о Боге едином и едиnorodном Боге Слове, о творении и искуплении, о человеке и его назначении.

Исследование источников сообщаемых в «Философуменах» сведений о еретиках и их учении привело к тому, что те отделы, в которых Ипполит повторяет (Иустина) Иринея и Тертуллиана, и некоторые краткие замечания, которые он ввел самостоятельно и на основании собственного знакомства с предметом речи, стоят вне сомнений; но значительная часть известий заимствована из таких источников, которые ложно приписаны были основателям сект, почему в пользовании этого рода сведениями нужна большая осторожность. Во всяком случае, опубликованием этого произведения Ипполита пролит был в некоторых отношениях новый свет на историю древних ересей. Особенно исторический интерес представляют сообщаемые в девятой книге сведения о разделении в римской Церкви – первом папском расколе.

Произведение написано в последние годы жизни Ипполита, вероятно около 230 г., во всяком случае уже после смерти Каллиста.

К *хронографическим* трудам Ипполита относятся два произведения:

1899 «Указание времени празднования Пасхи» (Ἀπόξις χρόνων του Πάσχα καὶ τὰ ἐν τῷ πινάκι)⁹⁴⁶ в перечне на статуе должно быть тождественно с произведением Ипполита «О Пасхе» (Περ τοῦ Πάσχα), упоминаемым Евсевием [(Hist. eccl. VI, 22)]; по словам последнего, оно состояло из хронологических замечаний и шестнадцатилетнего пасхального круга, начатого с первого года царствования Александра Севера. Можно думать, что высеченная на статуе таблица с вычислением времени празднования Пасхи по 16-летнему кругу на 112 лет (222–333 гг.) представляет вторую часть этого произведения. По расчислению Ипполита днем весеннего равноденствия считается 18 марта, а в пасхальном круге через каждые 16 лет повторяются одни и те же числа месяца для пасхального

полнолуния. Через 112 лет эти числа совпадают вновь и с днями недели. Это расчисление Ипполита исправлено было в написанном в 243 г. произведении *De Pascha computus*, ложно приписанном св. Киприану.

1900 В перечне на статуе названо произведение Ипполита *Χρονικῶν* (βίβλος?)⁹⁴⁷; весьма вероятно, это произведение названо самим автором в «Философуменах» (X, 30⁵). Это был хронографический компендиум, который начинался сотворением мира и доведен был до 234 г. – последнего года царствования Александра Севера; может быть, им Ипполит и закончил свою литературную деятельность. В своем произведении Ипполит пользовался «Хронографией» Юлия Африкана и «Строматами» Климента Александрийского. В оригинальном греческом тексте произведение в полном виде не сохранилось: до последнего времени известны были только отрывки, встречающиеся в позднейших византийских хрониках, но в 1905 г. опубликован (Bauer'ом) греческий текст значительной части произведения, почти первой половины его. Сохранились также латинские переработки этого произведения Ипполита: 1) *Liber generationis (mundi)*, которая дошла в двух видах: а) отдельно в рукописях и б) в «Хронографе» 354 г., который основывается на «Хронике» 334 г.; 2) так называемый *Barbarus Scaligeri (Chronicon Alexandrinum)*. Эти переработки имеют в своей основе уже две рецензии оригинала «Хроники» Ипполита, из которых древнейшей была, вероятно, более пространная – *Chroïicon Alexandrinum*.

Из замечания Иеронима (*Epist.* 71[, *ad Lucinium*], cap. 6) можно заключать, что Ипполит писал *канонические произведения*, касающиеся церковных правил и церковных обрядов; и предание настойчиво усваивает Ипполиту канонические труды. Но в настоящее время не представляется возможным определить, что действительно написано им в этой области. Ипполиту приписываются следующие произведения этого рода: 1) «Каноны Ипполита» (*Canones Hippolyti*)⁹⁴⁸ – сохранились в арабском и эфиопском переводах и опубликованы были в 1870 г.; они приписаны здесь Ипполиту, «высшему епископу Рима». Всех «канонов» 38. В них речь идет

о Троице, особенно о вере в Иисуса Христа, Сына Бога живого (сар. 1), о посвящении епископов, пресвитеров, диаконов, о чтецах и иподиаконах, равно как и о качествах этих степеней клира (сар. 8–9), далее о нехристианах, принятии их в Церковь, о недозволенных занятиях (сар. 10–15), о женах, девах и оглашаемых, о крещении и порядке совершения литургии (сар. 17–19; 29), о постах и молитве (сар. 20; 22; 28; 32), об учении, о попечении, о больных и бедных, о временах молитвы и чтении Священного Писания (сар. 23–27), о твердости и нравственном поведении оглашаемых и христиан (сар. 30), о питании бедных и агапах (сар. 33–35), о приношениях и богослужебных одеждах клира (сар. 36–38).

Первый издатель «Канонов» (D. V. v. Haneberg) смотрел на них как на подлинное произведение Ипполита, однако уже и он признавал, что в них есть такие положения, которые противоречат дисциплине христианской древности и сведениям о воззрениях Ипполита. При дальнейшем обсуждении памятника высказаны были совершенно противоположные суждения. Различно решался вопрос об отношении «Канонов Ипполита» к другому древнему каноническому памятнику – так называемым «Египетским церковным правилам»⁹⁴⁹, представляющим собой вторую часть того канонического кодекса, во главе которого стоят «Апостольские церковные правила». Последние разделены на 30 канонов, а «Египетские церковные правила» обнимают 31–62 каноны. По содержанию «Каноны Ипполита» и «Египетские церковные правила» обнаруживают такое близкое родство, которое может быть объяснено только тем, что одно произведение является переработкой другого. В решении вопроса о взаимном отношении этих памятников существует два течения. По мнению одних (Achelis), «Каноны Ипполита» заключают в себе зерно подлинной работы этого антипапы, составленной между 218–221 гг., которой он регламентировал жизнь части римских христиан, признававших его, а не Каллиста, законным римским епископом. Дальнейшее отношение древних канонических памятников строится так: подлинные «Каноны Ипполита» (в арабском переводе признаются прибавки и искажения)

переработаны были в первой половине IV в. в «Египетских церковных правилах», а последние, в свою очередь, послужили основой для восьмой книги «Апостольских постановлений»⁹⁵⁰. По мнению других ([Fr]. X. [Fun]к⁹⁵¹), восьмая книга «Апостольских постановлений» послужила источником для «Египетских церковных правил», представляющих извлечение из «Апостольских постановлений», сделанное не раньше V в.; а из «Египетских церковных правил», не раньше конца V в., может быть даже гораздо позднее, сделано извлечение, известное под именем «Канонов Ипполита». Таким образом, о подлинности «Канонов Ипполита» (в какой бы то ни было степени) с этой точки зрения не может быть и речи. Второе мнение в настоящее время, по-видимому, является преобладающим. Во всяком случае, нынешний текст «Канонов Ипполита», независимо от позднейших прибавок, включает в себе такие положения (в учении о Троице, о Слове, в учении о возможности прощения тяжких грехов), которые противоречат известным из «Философумен» воззрениям Ипполита.

2) Под именем Ипполита дошли отрывки произведения *Constitutiones per Hippolytum* [Постановления через Ипполита]⁹⁵², которые, за исключением некоторых мест, буквально совпадают с восьмой книгой «Апостольских постановлений». Каждый из пяти отрывков имеет особое надписание:

Διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων [Учение святых апостолов о (духовных) дарованиях] (= Const, apost. VIII, 1–2);

Διατάξεις τῶν (αὐτῶν) ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιών δια Ἰππολύτου [Постановления (тех же) святых апостолов о хиротониях, (переданные) через Ипполита] (= Const, apost. VIII, 4–5; 16–18; 30–31);

Παύλου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου διατάξεις περὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν [Павла, святого апостола, постановления о церковных канонах] (= Const, apost. VIII, 32);

Πέτρου καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀποστόλων διατάξεις [Петра и Павла, святых апостолов, постановления] (= Const, apost. VIII, 33–34; 42–45);

Περὶ εὐταξίας διδασκαλία πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων
[Учение всех святых апостолов о должном порядке] (= Const, apost. VIII, 46).

Только в надписи второго отрывка стоит имя Ипполита, и, таким образом, только он притязает на происхождение от Ипполита. Но и здесь, как в отношении к «Канонам Ипполита», высказаны совершенно противоположные суждения. С одной стороны, утверждают (Fr. X. Funk, P. de Lagarde), что все пять отрывков представляют извлечение из «Апостольских постановлений» и, следовательно, к Ипполиту не имеют никакого отношения. С другой стороны, высказывается предположение (Achelis, Ad. Harnack), что извлечение сделано не из восьмой книги «Апостольских постановлений», а из другого более древнего произведения, которое родственно по содержанию с этой книгой и послужило источником для нее. Если таким произведением признаются «Каноны Ипполита», то этим устанавливается прямая связь, по крайней мере, второго отрывка с изучаемым римским епископом.

Что касается первого отрывка «Учения апостолов о духовных дарованиях», то в нем можно видеть переработку указанного на статуте сочинения Ипполита: «Апостольское предание о духовных дарованиях» (**Περὶ χαρισμάτων ἀποστολική παράδοσις**). В нем речь шла о сверхъестественных духовных дарованиях и доказывалось, что они вовсе не предполагают особой святости лиц, получивших их, и в широком смысле даются каждому верующему, потому что и вера в Бога Отца и Иисуса Христа, Бога воплотившегося, и чистота от ересей, и терпение, и воздержание – также дарования Божии. Это сочинение, вероятно, написано еще до раскола, т. е. до 217 г., но направлено уже против римского епископа Зефирина.⁹⁵³

Богословское учение св. Ипполита

О богословских воззрениях св. Ипполита нельзя составить вполне определенного суждения, потому что большая часть его догматических сочинений утрачена. Он, по-видимому, занимает среднее положение между св. Иринеем и Тертуллианом.

Свое учение об отношении Отца и Сына Ипполит раскрыл в полемике с модалистами, после опровержения их заблуждений, особенно в 10 и 11 главах трактата против Нозта. Исходным пунктом богословского учения Ипполита является, как и у Тертуллиана, представление о Боге Отце как всецелой Божественной сущности, как «едином» Боге в преимущественном значении этого слова. «Един Бог, в Которого должно веровать, – нерожденный, бесстрастный, бессмертный, совершающий все, что хочет, как хочет и когда хочет» (*Contra haeresin Noeti* 8 ³). «Бог единый, первый и единственный» (*Refut.* X, 32 ¹). «Будучи единственным и не имея ничего совечного Себе... Он был все и все было в Нем» (*Contra haeresin Noeti* 10[.I, 2]). Из этого понятия Ипполит выводит учение о Логосе. В начале Отец был один; однако, будучи совершенно единым, «Он был и многим (μόνος ὢν πολὺς ἦν), потому что Он не был неразумным, лишенным мудрости, бессильным, лишенным совета» [(*Contra haeresin Noeti* 10.2)]. Следовательно, Отцу от века были присущи разнообразные качества. Само слово – Логос – первоначально не было объективированной Ипостасью в собственном смысле: «(Отец) содержал Его в Себе» [(*Contra haeresin Noeti* 10.4)]. Когда же Отец восхотел сотворить мир, Он явил Свое Слово: Отец «делает Его видимым в самый момент произнесения первого звука. Рождая свет от света, Он произвел для твари Господа, Свой Разум, прежде видимый только для Него одного и невидимый для мира» [(*ibidem*)]. Это произведение есть рождение ([γεννών] ⁹⁵⁴); этого рождения Ипполит не может изъяснить, но он энергично утверждает его, – Слово не сотворено (*Contra haeresin Noeti* 16 ^{3, 4, 6}): «Ты не можешь разъяснить даже того, как ты сам родился... Как же ты

исследуешь происхождение Слова, Которое родил Бог Отец по Своему изволению, как восхотел?.. (Знание об этом рождении) Отец сохраняет при Себе, намереваясь открыть его только святым, которые достойны будут видеть Лицо Его». Таким образом Логос становится «иным» по отношению к Отцу, отличным от Него «Лицом» (πρόσωπον). Как имманентная сила Отца, Логос совечен Отцу, но рождение Его в качестве отдельной Ипостаси было собственно историческим актом: Отец «явил Свое Слово в определенное Им время, когда восхотел и как восхотел» (Contra haeresin Noeti 10 ³). Рожденное от Отца, Слово – единого существа с Отцом: «Говоря «иной», я не утверждаю, что суть два Бога, но (разумею Двоих), как свет от света, воду от источника, луч от солнца» (Contra haeresin Noeti 11 ¹). «Логос один только (рожден) от Бога, почему и Сам есть Бог, будучи по существу присущ Богу» (Refut. X, 33 ⁸).

Логос рожден Отцом «в качестве начальника, советника и исполнителя всего сотворенного» (Contra haeresin Noeti 10 ⁴) и был Посредником, Который открывался в Ветхом Завете.

Но в собственном смысле Сыном Божиим Он стал только со времени Своего воплощения: «Оставаясь бесплотным и Словом самим по себе, Логос не был совершенным Сыном, хотя и был при этом совершенным Словом едиnorodным. И плоть сама по себе [без Слова] ⁹⁵⁵ не могла составить ипостаси, так как только в Слове она имела свой состав. Так явился едиnorodный совершенный Сын Божий» (Contra haeresin Noeti 15 ⁷).

Как видно из изложенного, Ипполит воспроизводит тринитарные воззрения апологетов. У него отмечают также довольно ясный субординационизм – в связи с этим стоит обвинение его в двубожии ⁹⁵⁶. Вместе с тем указывают, что Ипполит не признает Св. Духа Лицом в собственном смысле слова: он считает в Боге «два Лица, а по домостроительству третью благодать Св. Духа» (Contra haeresin Noeti 14 ²). Действительно, Ипполит ясно не дает Св. Духу наименования Лица; но необходимо помнить, что в то время еретиками ставился только вопрос об отношении Отца и Сына, – Св. Дух оставался вне полемики, и потому не чувствовалось нужды в

точном определении учения о Нем. Но в Троице (Τριάς) Ипполит называет и Св. Духа: «Един есть Бог: повелевающий – Отец, повинующийся – Сын, сообщающий знание – Св. Дух; Отец – над всеми, Сын – через все, Св. Дух – во всем» (Contra haeresin Noeti 14 .5; cf. 14.8).

Слово, сначала бесплотное, ради нас соделалось истинным человеком, воплотилось и вочеловечилось, приняв душу разумную и наши немощи и наши страдания (Comment, in Daniel. II, 33.5; Contra haeresin Noeti 4; 17; 18; 12; 15; De Christo et antichristo 4). Это воплощение произошло не через превращение Слова в человека – двойство элементов Божественного и человеческого Ипполитом энергично утверждается; но единение их – самое тесное (συγκράσας, μίξας [срастворив, смешав]): Один и Тот же есть вместе Бог и человек (De Christo et antichristo 4; 26; Contra haeresin Noeti 6; 13; 14; 17; 18). Слово воплотилось, чтобы спасти нас всех, чтобы освободить Своим послушанием (De Christo et antichristo 3; 4; Contra haeresin Noeti 17). Примыкая к св. Иринею, Ипполит часто выражает мысль, что Слово соединилось с Адамом, что Иисус Христос – новый человек, и в Его Лице воссоздан древний Адам (De Christo et antichristo 26; Contra haeresin Noeti 17). Соответственно этому, сообщение бессмертия – собственная цель воплощения. Преобразование человека совершается Св. Духом в крещении, которое делает его богом и обеспечивает наследование Христу в вечности (In theophan. 8). Христос Своей смертью искупил грешников, понес на Себе закон, связал диавола, спас от него и от грехов, смертью победил смерть, Крестом даровал жизнь (De Christo et antichristo 26; Comment, in Daniel. IV, 33.4; II, 36.8). Ипполит в самых разнообразных выражениях говорит о значении страданий Христа, причем главная мысль заключается в том, что смертью Христа мы освобождаемся от смерти. В зависимости от Иринея он понимает спасение как проникновение человечества духовной жизненной силой, как обожение.

Ипполита особенно сильно занимали эсхатологические вопросы, которые разрабатывались им на основе ветхозаветных

пророчеств, особенно Даниила, и Апокалипсиса. Его рассуждения своей исходной точкой имеют пророчество Даниила о мировых царствах: вместе с идеей «домостроительства» и четырех Заветов они составляют у него фундамент христианской философии истории. Но это знание предназначено не для широкой массы верующих: оно – тайна знающих, и тот, кто знает, должен молчать о ней (De Christo et antichristo 1; Comment, in Daniel. IV, 5.6; 15.1). Четвертое мировое царство – римское, которое простирает власть на все народы (Comment, in Daniel. IV, 8.2, 7; De Christo et antichristo 25). Его благосостояние продолжится 500 лет от Р. Х., когда исполнится 6000 лет; потом беззаконие будет все более увеличиваться, и царство распадется на десять частей. Теперь возвышается антихрист и побеждает части римского царства, которое до того противостояло ему как κατέχων (Comment, in Daniel. IV, 24.7; 12.2[–5]; 21.3). Он безгранично неистовствует против христиан; в нем чуждый и злой дух, так как иудеи возбуждают его к преследованию (Comment, in Daniel. IV, 12.5; De Christo et antichristo 56; 58). Антихрист – иудей из колена Данова. Он восстановит храм в Иерусалиме и царство иудеев (De Christo et antichristo 6; 25).

Для каждого человека суд наступает непосредственно после смерти (Comment, in Daniel. IV, 18.7); пророки, апостолы и мученики уже царствуют со Христом (De Christo et antichristo 30; 31; 59). Грешники подвергнутся мучению огня, которое будет вечным (Comment, in Proverb, ad 11.30; De Christo et antichristo 5; Comment, in Daniel. IV, 10.3; IV, 12.1). В какой момент оно начнется, это не ясно; во всяком случае, конец мира не замедлит наступить, как только окончатся шесть тысяч лет и не начнется седьмая. Достойные и верующие, которые получили Св. Духа, войдут со Христом в вечное Царство (Comment, in Daniel. IV, 59.3 [sq.]). Ипполит не мог отказаться от мысли о тысячелетнем царстве вследствие связи ее с пророчеством о седмицах; но она является у него как реликвия – все чувственные черты этого царства тщательно устранены (Comment, in Daniel. IV, 23.4 [sq.]).

Четвертый период. Первые сторонники и противники Оригена

Общий обзор

После смерти двух последних представителей великого поколения доникейских богословов – Оригена и Киприана, которое характеризует первую половину III в. как высший пункт христианской духовной культуры в доникейский период, в дальнейшие десятилетия III в., до константиновского времени, наступает поразительное затишье. За первым поколением богословов не последовало второго; скорее наступило даже заметное движение назад. В Риме богословские традиции продолжают жить только в лице Дионисия. Африка обладает единственным Арнобием. Весь остальной Запад может выставить только трех писателей – Ретиция, Викторина и Лактанция, по рождению африканца, в качестве писателя, действовавшего сначала в Никомидии, потом в Галлии, – это лучший латинский стилист доникейского времени. На Востоке Греция совершенно не представлена; собственно литературную жизнь мы замечаем только в Египте, Сирии и Палестине. Эта бедность в писателях стоит в связи, главным образом и ближе всего, с тем острым поворотом, который приняла борьба римской государственной власти против христианства, специально направленная при Декии и Валериане (249–260 гг.) против церковной организации. Эти преследования, действие которых достаточно обнаружилось в большом числе падших (*lapsi*), нанесли чувствительный вред и литературной деятельности Церкви и в значительной степени разрушили надежды на будущее; иначе трудно объяснить, почему, вопреки наступившим годам мира (260–303 гг.), выступило так мало писателей.

Это литературное состояние, без сомнения, имело еще и другую, более непосредственную причину. Яснее всего действие этой причины выступает в Египте и Палестине, где сильное влияние Оригена господствовало над всей литературной жизнью во второй половине III в. и именно в двояком направлении. Что такой выдающийся богослов дал толчок к образованию богословской школы, это понятно само

собой; не менее определенно должно было ожидать, что такое своеобразное богословское умозрение, как оригеновское, вызовет противодействие. Случилось и то, и другое. В обоих местах деятельности Оригена – в Александрии и Кесарии (Палестинской) – образовались оригеновские школы. Александрийскую школу последователей Оригена составляют: Трифон, Дионисий, Пиерий и Феогност. Произведения их в значительной части потеряны.

С епископом Петром Александрийским (300–311 гг.) наступает поворот в отношении к богословской системе Оригена, – он предпринял первую критическую оценку ее. Около этого времени Ориген подвергся нападкам и в Малой Азии. Еще при жизни Оригена одним из воодушевленных последователей его сделался Григорий Чудотворец, епископ Кесарии Каппадокийской, но литературная деятельность этого достопочтенного мужа приняла более практическое направление, и им богословское направление Оригена не было насаждено в Малой Азии. Здесь даже принципиальная противоположность ей нашла своего решительного представителя в лице епископа Мефодия Олимпийского, который оригеновскому богословию мыслей противопоставил богословие фактов и Предания, и в своем оспаривании важнейших теорий Оригена пошел дальше Петра Александрийского. Против Мефодия и его сторонников Памфил и Евсевий, которые высоко держали знамя оригенизма в Кесарии Палестинской, написали «Апологию Оригена» в пяти книгах, из которых сохранилась только первая в переводе Руфина, впрочем, сомнительном в своей точности.*

Защита ведется большей частью посредством изречений из собственных произведений Оригена; но оба друга признали себя вынужденными во многих случаях ослаблять учение Оригена.

О конце этого первого оригеновского спора мы не знаем. Вероятно, он прекратился вследствие мученической кончины Памфила и его противников Петра и Мефодия во время гонений Диоклетиана. В живых остался один Евсевий, и он восполнил составленную Памфилом «Апологию Оригена», к пяти книгам

присоединив шестую, которую направил особенно против Мефодия. Примечательно, что Евсевий совершенно исключил Мефодия из своей «Церковной истории». Церковь в этом споре не принимала никакого участия.

Но влияние Оригена не ограничивалось доникейским периодом, который мы переходим вместе с Евсевием. Ориген был высоко почитаем великими богословами Церкви IV в., в особенности Каппадокийцами.

На повороте от III в. к IV обнаружилось противоположное оригенизму течение в Сирии, которое является новым элементом в богословском и литературном развитии последнего доникейского периода и которое для последующего времени имеет большее значение, чем первый оригенистический спор в Египте и Палестине. Разумею здесь основание антиохийской школы, которое означает не только новое направление в прежнем богословии, но и новое понимание самого научного богословия ⁹⁵⁷.

Первым известным представителем ее, если не самым основателем, был Лукиан Антиохийский. Как ни мало мы знаем о деятельности этого мужа и о начале антиохийской школы, однако бесспорно то, что исходный пункт ее составляло новое понимание Священного Писания. Признаком его считается историко-грамматический метод истолкования антиохийцев в противоположность аллегорическому методу александрийцев. Но если эту противоположность возводить к ее последним основаниям, то обнаружится, что эти основания те же, какие во время расцвета греческой философии вызвали противоположность между философией Аристотеля и Платона: рассудочный исторический реализм и воодушевленный мистический идеализм. Чтобы объяснить возникновение этой противоположности в христианском богословии, нет необходимости предполагать, что антиохийская школа сознательно примкнула к философии Аристотеля, о которой из времени возникновения антиохийской школы нам ничего неизвестно; если даже о такой связи заключать на основании последующей истории школы, то все-таки необходимо будет объяснить, почему антиохийцы примкнули к философии

Аристотеля. Но объяснение этого заключается в том факте, что противоположность между идеализмом и реализмом является господствующей во все периоды богословской и философской мысли, что имеет глубочайшее основание во всеобщих законах духовной жизни человечества; в них находит свое объяснение как то, что эта противоположность проявилась в период возникновения христианского богословия, так и то, что сначала вступает в свои права идеалистически-мистический образ мышления, и только позднее, как реакция против него, реалистически-исторический. Последний достигает развития только во вторую эпоху, и борьба между обоими составляет основную почву великих догматических споров IV–VI вв. Но ее возникновение существенно принадлежит к характеристике того литературного периода, о котором у нас идет речь. В это же время развивался и неоплатонизм, но тогда он не оказал положительного влияния на богословие и церковную литературу, – оно [(влияние)] развивается только в IV и V вв., но уже тогда, когда существенные пункты греческого богословия получили свое окончательное утверждение. Поэтому неоплатонизм теперь не составляет никакого элемента в богословском развитии и не должен быть привлекаем к характеристике четвертого периода первой эпохи.

Если, далее, присмотреться к современной западно-латинской литературе, то ясно будет, что из нее нельзя извлечь никаких существенных моментов для характеристики рассматриваемого периода. Незначительная литературная деятельность Дионисия Римского имеет своим предметом опровержение модалистического монархианства и, следовательно, вращается в тех же догматических вопросах, которые господствовали и в предшествующий период. Прочие латинские церковные писатели, за исключением Лактанция, делают даже шаг назад, в особенности Арнобий, семь книг которого *Adversus nationes* [Против язычников] не выдаются ни в литературном, ни в богословском отношении. Ретиций был хороший экзегет; Викторин, по-латыни пишущий грек, стоял в зависимости от Оригена. Лактанций, христианский Цицерон, без сомнения был хорошим писателем и в своем главном труде

Divinae institutiones [Божественные установления] сделал опыт систематического изложения христианского учения, в котором сильно обнаруживается западное свойство в господстве практически религиозной точки зрения. Но недостаток богословской школы помешал ему оказать надлежащее влияние на писателей последующего времени. Дальнейшее развитие западной литературы и богословия во вторую эпоху, поскольку оно не находится под влиянием современного греческого богословия, как у Илария, Амвросия и Иеронима, примыкает к двум великим, истинно западным богословам доникейского времени – Тертуллиану и Киприану, при совершенном почти игнорировании латинских богословств четвертого периода. Для оценки дальнейших успехов в развитии отдельных ветвей богословской литературы может быть принята во внимание только греческая литература. К сожалению, потери и здесь так велики, что нет возможности получить ясное представление о ней. Апологетическая литература увеличилась только одним произведением Мефодия Олимпийского **Κατά Πορφυρίου** [Против Порфирия], которое, по словам Иеронима, было обширное, но потеряно все, за исключением незначительных фрагментов. Библейская текстуальная критика представлена рецензиями LXX и, может быть, Нового Завета, которые дали Исихий в Египте и Лукиан Антиохийский. Экзегетикой занимались Трифон, Дионисий Александрийский, Пиерий, Иеракл ⁹⁵⁸, Аммоний, Григорий Чудотворец и Мефодий Олимпийский. Большинство из них писали также догматические и антиеретические произведения, в первую очередь Дионисий и Петр Александрийские и Мефодий Олимпийский. Особенно были любимы трактаты о душе (**Περὶ ψυχῆς**: Петр Александрийский, Александр Александрийский, Григорий Чудотворец) и о воскресении (**Περὶ ἀναστάσεως**: Петр Александрийский и Мефодий Олимпийский). Против гностицизма еще направлен анонимный *Dialogus de recta in Deum fide* [Диалог о правильной вере в Бога]. Дионисий Александрийский, большая часть произведений которого падает еще на время жизни Оригена, участвовал в борьбе с Савеллием, в спорах об отношении к падшим, в вопросах о

новатианском расколе, в споре о крещении еретиков и против Павла Самосатского. Вообще он – многосторонний писатель этого периода. У него мы находим древнейшее опровержение атомистики с христианской точки зрения. Он трудится над разрешением практически-религиозных вопросов и полагает начало пасхальным посланиям александрийских епископов. Практическими вопросами занимается также и Мефодий Олимпийский.

Из сказанного ясно, что церковная литература и этого периода, несмотря на то, что она уступает литературе предшествующего периода, в своем первоначальном объезде занимала довольно почтенное место, а в некоторых областях, особенно в области библейского и догматического богословия, обнаруживает последовательное дальнейшее развитие.

Еретическая литература теперь отступает назад еще больше, чем прежде. Последние гностические произведения, может быть, возникли во второй половине III в. Павел Самосатский, учение которого представляет дальнейшее развитие динамистического монархианства, был единственным формальным еретиком этого периода. Его произведения не сохранились. Кроме него можно назвать только египетского епископа Непота как крайнего противника аллегорического направления александрийской школы, находившегося под влиянием древнего хилиазма. Дионисий опровергал оставленную Непотом книгу «Ἐλεῦχος ἀλλήγορ ἰστών» [Обличение аллегористов], которая не сохранилась. Но и из произведений Дионисия сохранилось только несколько отрывков.

На основании изложенного четвертый период можно обозначить как период оригенистов и первых антиохийцев; он обнимает время от 260 до 325 г.

Св. Дионисий, епископ Александрийский ⁹⁵⁹

Сведения о жизни св. Дионисия

Из александрийских епископов до св. Афанасия никто не пользовался таким высоким уважением у древних, как св. Дионисий, руководитель александрийской школы после Оригена, и епископ Александр. Уже современники, ввиду заслуг его для Церкви, называли его «великим» (Euseb., Hist. eccl. VII, Praef.: ὁ μέγας); св. Афанасий (De sentent. Dionysii 6[.I]) прославляет его как «учителя кафолической Церкви» (καθολικῆς ἐκκλησίας διδάσκαλος), а св. Василий Великий (Epist. 188, ad Amphilocho., Περί κανόνων[, cap. 1]) усваивает ему канонический авторитет (κανονικός). Он принимал выдающееся и важное по своему значению участие во всех современных ему церковных движениях и спорах и явился первым великим святителем, личное влияние которого простиралось далеко за пределы александрийской Церкви, вследствие высоких умственных дарований, пастырской попечительности и мудрой осмотрительности во всех действиях. Уже Евсевий ссылается на его произведения и приводит из них извлечения чаще, чем из других писателей (Hist. eccl. VI; VII; Praeparatio Evangelica VII; XIV); их считают авторитетными свв. Афанасий, Василий Великий, Иоанн Дамаскин и другие. И действительно, хотя о личной жизни святого Дионисия, за исключением того, что сам он сообщает в своих письмах, известно очень мало достоверного и хотя от литературных его произведений сохранились большей частью только отрывки, однако даже и этих скудных данных достаточно для того, чтобы признать правильным суждение современников и древних о значении святого Дионисия. Если принять во внимание, что Дионисий, по всей вероятности, был уже пресвитером и имел не менее 30-ти лет, когда в 231 г. стал во главе катехизической школы, и что в 264 г. он не участвовал в Антиохийском соборе по преклонности возраста и немощи, то с уверенностью можно заключить, что он родился еще во II в. и, таким образом, был почти сверстником Киприана Карфагенского и только на 10 или 15 лет моложе своего учителя Оригена (cf. Euseb., Hist. eccl. VII, 27.2). Он

родился в языческой семье и получил хорошее литературно-философское и естественно-научное образование. В христианство он обратился уже в зрелом возрасте, когда занимал значительное место в светской службе, обещавшей блестящее движение и в будущем; весьма возможно, что он изучал и преподавал риторику. Есть известие (Chronicon Orientale) ⁹⁶⁰, что Дионисий обратился в христианство вследствие чтения посланий святого Павла; так ли это было в действительности или нет, но сам Дионисий в послании к Филимону говорит, что и до крещения и после него он тщательно изучал то, что написано было за и против христианства. «Один брат из пресвитеров, – пишет он, – боясь, чтобы эта мерзость (чтение еретических сочинений) не сообщилась и мне, старался удерживать меня и, по собственному моему сознанию, справедливо замечает, что я вредил своей душе; но посланное Богом видение явилось и укрепило меня; я слышал голос, который ясно повелевал мне, говоря: читай все, что попадется в руки, потому что ты можешь обсудить и исследовать каждую мысль – *это и в начале обратило тебя к вере*» [(Euseb., Hist. eccl. VII, 7.2–3)]. Обращение в христианство последовало, можно думать, после 220 г. В это время во главе александрийской школы стоял Ориген, и Дионисий был усерднейшим его учеником (Euseb., Hist. eccl. VI, 29.4). Когда Ориген был заключен в Тире, Дионисий писал ему послание «О мученичестве» (Euseb., Hist. eccl. VI, 46 ²), а по смерти его посылал особое похвальное послание к Феотекну, епископу Кесарийскому (Стефан Гобар у Фотия, Biblioth. 232). В 231 г. Ориген должен был оставить Александрию, и его место занял бывший его сотрудник Иракл; в том же, вероятно, году умер епископ Димитрий, и Иракл был избран во епископа. Во главе александрийской школы теперь поставлен был Дионисий. Можно предполагать, что трактат Περὶ φύσεως, в котором в первый раз с христианской стороны предпринято было систематическое опровержение атомистической теории Эпикура и его последователей, был составлен именно во время преподавания в школе. Комментарий на начало Экклезиаста относится также к этому

периоду. Спустя 16 лет – в 248 г., после смерти Иракла, Дионисий наследовал ему в епископском служении, но, по-видимому, сохранил за собою и руководство училищем.

Время епископского служения св. Дионисия, продолжавшегося семнадцать лет, протекло при самых неблагоприятных внешних условиях. Уже в последний год царствования Филиппа Аравитянина, как известно, благосклонно относившегося к христианам, обнаружились ясные признаки грядущих бедствий: язычники, возбужденные каким-то прорицателем, напали на христиан, и несколько лиц были жестоко замучены; положение александрийских христиан было весьма опасное: им нельзя было появляться на улицах города ни днем ни ночью, – однако отпадений в это время не было. Это царство террора, о котором сообщает сам Дионисий в послании к Фабию Антиохийскому [(Euseb., Hist. eccl. VI, 41.1 sqq.)], продолжалось значительное время (ἐπί πολύ [VI, 41.9]) и было прервано осенью 249 г. гражданской войной в Александрии, бывшей следствием низложения и смерти Филиппа. Императорский престол занял Декий, ознаменовавший свое кратковременное царствование (249–251 гг.) одним из самых жестоких гонений на христиан. В Александрии оно разразилось с полной силой. О пытках, каким подвергались христиане в Александрии, о мучениках, о многочисленных отпадениях от веры и о своей собственной судьбе в это время под живым впечатлением гонения сообщает сам Дионисий в посланиях к Фабию Антиохийскому, к Дометию и Дидиму и в послании против Германа. Префектом Египта тогда был Сабин, и он не терял времени в применении императорского эдикта по отношению к Дионисию и его пастве. Дионисий, убежденный в том, что своей жизнью он больше принесет пользы, чем смертью, спасся на этот раз бегством, воспользовавшись расположением самих язычников: чиновник (frumentarius), отправленный арестовать епископа, четыре дня искал его везде, кроме его собственного дома, и Дионисий решил уйти из Александрии, но как только он вышел за город, то сразу был схвачен воинами, которые (может быть, по приговору Сабина) повели его, вместе с четырьмя спутниками, в Тапозирис. На

пути Дионисий совершенно неожиданным образом был освобожден из рук воинов толпой поселян, видимо, язычников, праздновавших по соседству свадьбу; они разогнали стражу и насильно увели его в безопасное место в ливийской пустыне (Euseb., Hist. eccl. VI, 40), где он и оставался до прекращения Декиева гонения. Но и скрываясь в пустыне, Дионисий управлял своей Церковью через доверенных пресвитеров и диаконов и через письменные сношения.

Между тем в Александрии свирепствовало гонение. Многие мужественно выдержали все пытки и умерли за верность Христу: «Мужчины и женщины, – говорит св. Дионисий в письме к Дометию и Дидиму, – юноши и старцы, девицы и старицы, воины и поселяне, люди обоего пола⁹⁶¹ и всякого возраста, одержав победу в борьбе, получили венцы – одни посредством бичей и огня, другие посредством железа» (у Евсевия, Hist. eccl. VII, II²⁰). Мучеников было так много, что Дионисий не находил возможным перечислять их по именам. Но гонение сопровождалось и падением немалого числа христиан. По словам св. Дионисия в послании к Фабию Антиохийскому, многие из людей знатнейших от страха сами спешили исполнить повеление императора, других, занимавших общественные должности, вынуждали сделать это самые занятия их, иных приводили близкие к ним лица. Явившихся называли по именам, и они приступали к нечистым, скверным жертвам. Одни подходили к жертвенникам бледные от ужаса, как будто им предстояло не жертву принести, а самим сделаться жертвами, закалаемыми в честь идолов. Присутствовавшие при этом толпы язычников смеялись над ними, так как ясно было, что они боятся и вкусить смерть, и принести жертвоприношение. Другие смелее приближались к жертвенникам, самую смелостью стараясь показать, что они и ранее не были христианами. Пример знатных и богатых христиан увлекал и других верующих, и, таким образом, в Александрии, как и в Карфагене, возник вопрос о принятии в Церковь многочисленных падших, приносивших теперь покаяние. Дионисий более сожалел, чем осуждал падших; он «протянул им руку помощи и дал место покаянию». Признавая необходимость снисхождения к

кающимся отступникам, св. Дионисий писал в этом смысле несколько посланий, надписываемых большей частью «О покаянии» (Περί μετανοίας). Из отрывка послания к Конону ⁹⁶² видно, что Дионисий подтверждал в нем свое прежнее распоряжение об отпущении грехов больным, находящимся на смертном одре, и дополнил разъяснениями относительно тех случаев, когда падшие, получив разрешение от грехов во время болезни, снова выздоравливали. Дионисий полагал, что безрассудно было бы вновь подчинять их игу греха после того, как они освободились, примирились с Богом, сделались участниками Божественной благодати и не совершили никакого нового преступления. «Неужели, – пишет св. Дионисий, – своим приговором мы будем ставить Богу границы, которые Он должен соблюдать (в случае смерти больного), а сами не будем соблюдать их (в случае выздоровления). Неужели, обещая милосердие Господа, мы будем отказывать в своем» ⁹⁶³.

Снисходительный по отношению к падшим во время гонения, Дионисий со всей силой выступил против Новатиана, который произвел раскол в Риме. Вероятно, в 251 г. в ответ на извещение Новатиана о поставлении его во епископа Дионисий обратился к Новатиану с решительным увещанием не нарушать мира Церкви и доказать справедливость уверений, будто бы он только по принуждению принял посвящение во епископа, добровольным отречением от этого сана ради прекращения раскола. Для мира Церкви должно быть готовым и на мученичество, которое не менее славно в этом случае, чем и при отказе от жертвы идолам (Euseb., Hist. eccl. VI, 45). По этому поводу им написаны были три послания к римским исповедникам, сначала державшим сторону Новатиана, а потом оставившим его, к Фабию, епископу Антиохийскому, вероятно с целью отклонить его от поддержки Новатиана (в 253 г.), к римскому епископу Корнилию (в 253 г.) и два к римлянам.

Когда между римским епископом Стефаном и карфагенским епископом Киприаном возник спор о действительности еретического крещения и когда Стефан дал этому спору весьма резкую постановку, грозившую разделением в Церкви, Дионисий выступил поборником мира и письмами в Рим

стремился удержать тамошних епископов от излишних притязаний. Евсевий дает отрывки посланий его ⁹⁶⁴ по этому вопросу к епископам Стефану и Сиксту и пресвитерам Дионисию и Филимону (Euseb., Hist. eccl. VII, 5–9).

В своей Церкви Дионисий должен был бороться с хилиазмом и савеллианством. Хилиазм был распространен в арсинойском округе Египта настолько сильно, что движение вызвало расколы и отложение целых Церквей. Дионисий опровергал заблуждение словом и письменно. Он лично отправился в Арсиною и успешно вел там собеседование с хилиастами: после трехдневного диспута глава хилиастов пресвитер Коракион признал себя побежденным, и все его сторонники воссоединились с Церковью. А против сочинения епископа Непота «Обличение аллегористов», которое пользовалось у египетских христиан высоким уважением и поддерживало в них увлечение хилиастическими воззрениями, Дионисий написал две книги «Об обетованиях» [(Euseb., Hist. eccl. VII, 24)].

Распространение учения Савеллия в Пентаполе Ливийском и обращение к александрийскому епископу как последователей савеллианского лжеучения, так и противников их с просьбой высказать свое суждение побудило св. Дионисия к широкой письменной деятельности: он и извещал о лжеучении Савеллия, и предостерегал от увлечения им, обличал его несостоятельность и раскрывал и обосновывал против него православное учение; по этому поводу им написаны послания к Аммону, Телесфору, [к Евфранору,] к Аммону и Евпору [(Euseb., Hist. eccl. VII, 26.1)]. Но письма Дионисия, направленные против савеллианства, дали повод к обвинению самого Дионисия в неправомыслии.

«Правомудрствующие» братья александрийской Церкви, соблазнившись некоторыми выражениями, в которых с излишней резкостью оттенено было различие Сына Божия от Отца, обвинили александрийского епископа перед римским епископом Дионисием в неправославном учении о Св. Троице, и св. Дионисий вынужден был написать в свою защиту особое сочинение «Обличение и оправдание». Это было между 259 и 261 гг.

Александрийской Церкви в епископство Дионисия пришлось претерпеть еще новое гонение, наступившее после четырех лет сравнительного спокойствия. Летом 257 г. императорский эдикт неожиданно положил начало преследованию христиан, которое продолжалось более трех лет (42 месяца, как пишет св. Дионисий в письме к Гермаммону [Euseb., Hist. eccl. VII, 10.2]). Дионисий с некоторыми из своих клириков был приведен перед [лице] префекта Эмилиана и после испытания главным образом его лояльности по отношению к императору, которую делал сомнительной отказ Дионисия воздать ему божественные почести, он был изгнан сначала в Кефрон в Ливии, а затем в еще более дикий Коллуфион в мареотском округе, где он собирал вокруг себя местных и сосланных сюда христиан, ободряя их, обращал в христианство язычников и постоянными посланиями руководил александрийской паствой (Euseb., Hist. eccl. VII, 11).

В 260 г. Валериан был взят в плен персами, и императором сделался его сын и соправитель Галлиен, который издал эдикт, даровавший Церкви мир. Указ, данный на имя епископов Дионисия, Пинны и Димитрия, приведен у Евсевия, Hist. eccl. VII, 13. Однако волнения в Александрии позволили Дионисию возвратиться в Александрию, вероятно, только в марте 262 г. Но и последние годы жизни Дионисия были для него временем труда и испытаний. Продолжавшиеся беспорядки в городе и гражданская война ставили епископа в необходимость, за невозможностью собирать вместе христиан Александрии, сноситься с паствой письменно. Затем город постигли голод и моровая язва, во время которой христиане под руководством своего епископа одни несли все заботы и о лечении больных, и о погребении мертвых, так как язычники, боясь заразы, бросали и тех, и других на произвол судьбы. Эти бедствия, постигшие александрийских христиан, описывает сам Дионисий в своих посланиях, отрывки которых сохранил Евсевий (Hist. eccl. VII, 21–22). К этому же времени относится и переписка Дионисия по поводу обвинения его в неправомерности. Но несмотря на это, и в последние годы жизни св. Дионисий продолжал пользоваться высоким авторитетом в глазах христианского мира; об этом

свидетельствует факт, что когда предположен был собор (264–265 гг.) в Антиохии для рассуждения о смущении в Церкви, вызванном ересью Павла Самосатского, то Дионисий специально был приглашен на него; но вследствие старости и слабости телесной он не мог уже лично присутствовать на нем, а ограничился письменным изложением своего мнения (Euseb., Hist. eccl. VII, 27). Прежде чем собор закончил свои заседания, св. Дионисий скончался в 265 г. (Hist. eccl. VII, 28).

Литературная деятельность св. Дионисия

Св. Дионисий был мужем практической деятельности, и его литературные произведения стоят в тесной связи с этой деятельностью и служат верным отражением ее. О самой жизни св. Дионисия, его личном характере и современных ему церковных обстоятельствах, в которых он принимал широкое участие, мы узнаем преимущественно из его произведений. К сожалению, до наших дней сохранились только фрагменты, и важнейшими из них мы обязаны Евсевию, который с заслуживающей признательности полнотой внес их в VI и VII книги своей «Церковной истории». Произведения Дионисия разделяются на трактаты и письма. К первым принадлежат: 1) «О природе» (Περὶ φύσεως)⁹⁶⁵. Семь довольно значительных фрагментов этого произведения сохранились в сочинении Евсевия *Praeparatio Evangelica* [(XIV, 23–27)] рядом с извлечениями из Платона, Аристотеля и др. Трактат был, по-видимому, значительного объема и был посвящен «чаду Тимофею» (Τιμοθέω τῷ παιδί [Hist. eccl. VII, 26.2]), вероятно, одному из близких учеников св. Дионисия, а может быть, даже его сыну. Предметом этого произведения, или, по крайней мере, той части его, которая приведена у Евсевия, был разбор теории Эпикура с христианской точки зрения. Для этой цели Дионисий, по выражению Евсевия, был особенно пригоден по своему положению епископа Александрии, по своему философскому складу и чистоте христианских убеждений [(cf. *Praeparatio Evangelica* XIV, 22.17)]. Нет сомнения, что в Александрии, центре современной мысли и культуры, особенно неоплатонизма, месте соприкосновения греческой и латинской цивилизации, Дионисий часто сталкивался с мыслителями, усвоившими взгляды Эпикура, влияние которых на последователей христианской веры всегда было особенно опасно, во-первых, с научной стороны, – потому что эта школа давала удобоприемлемое и понятное объяснение происхождения мира и естественных явлений, во-вторых, с нравственной стороны, – вследствие основного

гедонистического характера учения, очищение и утончение которого только делало его более привлекательным и развращающим. Это учение во времена Дионисия имело многих последователей среди образованного греко-римского общества. Без сомнения, Дионисий назвал свой трактат Περὶ φύσεως потому, что сочинение Эпикура в 37 книгах имело такое же заглавие (от него ⁹⁶⁶ сохранилось только несколько фрагментов).

Извлеченные Евсевием отрывки трактата Дионисия рассматривают: а) атомистическую часть эпикурейской философии и б) в собственном смысле «богословскую» часть; указания на гедонистическую доктрину незначительны и даются только мимоходом. Дионисий начинает замечанием, что из различных гипотез о происхождении вселенной наименее удовлетворительной представляется теория Эпикура, по которой она есть случайное сочетание бесчисленного множества атомов, движущихся в пустом пространстве и образующих беспредельные миры. Целым рядом иллюстраций, взятых из ежедневного опыта, Дионисий показывает, что ни одно необходимое и полезное произведение не является без старания и случайно: кусок материи не является без ткача, основы не составляются сами собой и поперечная нитка не вплетается сама собой; а когда он изнашивается, то изорванные лохмотья расползаются во все стороны; дом и город создаются не так, что одни камни сами попадают в фундамент, а другие поднимаются в верхние части здания, но строитель располагает их в порядке – каждый камень на свое место; по разрушении же дома каждый из них низвергается вниз и падает как попало и т. д. Кто же может согласиться с тем, будто это великое здание, состоящее из неба и земли и называемое космосом вследствие величия и множества вложенной в него мудрости, приведено в порядок атомами, носящимися без всякого порядка, и беспорядок сделался порядком? Далее, как при одной и той же сущности все вещи, с одним только различием по величине и форме, одни из них оказываются Божественными и вечными, а другие недолговечными и кратковременными? Если основание различия вещей

заключается в различном расположении и различной твердости или прочности соединения атомов, то опять возникает вопрос, кто выбрал, расположил и связал атомы так, что одни образовали солнце, другие – луну, третьи – иные тела. Как ни представлять атомы – бездушными ли телами, соединяющимися случайно, или даже разумными существами, соединяющимися свободно, – во всех этих случаях необходим или разумный строитель, или мудрый пастырь, собравший и соединивший их, или распорядитель, указавший всем свое место и свое дело.

К тому же самому заключению Дионисий приходит и посредством изучения человека, одно тело которого представляет такое удивительное устройство, что некоторые, пораженные изумлением, признали божественность в природе. Кто же создал это обладающее такими свойствами существо, высокое, прямое, соразмерное, одаренное чувствами, подвижное, приспособленное к различным действиям и всякого рода занятиям? А душа, разум и слово откуда явились у философов? Неужели все это произошло от бездушных, неразумных и бессловесных атомов? И всю поэзию, и всю музыку, геометрию, астрономию и все искусства эллинов создали опытные во всем и мудрые атомы – музы?

Далее Дионисий раскрывает несостоятельность учения Эпикура о богах. По Эпикуру, боги не имеют участия ни в происхождении мира и человека, ни в управлении вселенной, но пребывают в невозмутимом спокойствии и блаженстве, без труда и заботы. Но такое существование настолько противоречит истинным представлениям и стремлениям людей, что должно быть признано абсолютно ложным по отношению к божественным существам: все, умеющие изготавливать полезные для жизни произведения, радуются, помогая своим соплеменникам, и добиваются похвалы и награды за свои труды на общую пользу, – одни за то, что доставляют пищу, другие за то, что управляют кораблями, иные за то, что занимаются лечением, иные за то, что служат государству; философы гордятся более других, занимаясь воспитанием людей, – между тем боги восхваляются за то, что никому не могут даровать

никаких благ и сами не причастны им; следовательно, когда все люди и даже философы находят удовольствие в благодеянии другим, боги, по теории Эпикура, не допускаются к участию в таких удовольствиях. Самая речь о богах у Эпикура не гармонирует с основными положениями его мировоззрения; и если Эпикур в своих книгах употребляет тысячи клятв и заклинаний, даже в рассуждениях о предметах, не имеющих никакого значения, и постоянно клянется словами: «да, клянусь Зевсом» или «нет, клянусь Зевсом», и заклинает богами своих читателей и собеседников, то это не значит, чтобы он сколько-нибудь боялся их или опасался совершить клятвопреступление, – после смерти Сократа он боялся афинян, чтобы не сочли его безбожником. Извлечение из трактата заканчивается новым указанием на дивное устройство неба и земли как решительное опровержение взглядов Эпикура.

Кроме фрагментов, сохранившихся у Евсевия, известны еще четыре отрывка из книг «О природе»: два в сочинении пресвитера Леонтия и Иоанна *Rerum sacrarum liber secundus* [Вторая книга «О священном»], один в *Sacra Parallela* Иоанна Дамаскина и один издан по рукописному кодексу (у Pitra). Эти отрывки не имеют важного значения. Первый сравнивает мир с мастерской и театром, училищем и гимназией, в котором мы влечемся к познанию истины. Второй, самый обширный из всех, обращает внимание на ту истину, что легче достигнуть сознания какой-либо обязанности утверждением, что это – обязанность других, чем более прямым путем. Третий выражен темно, но содержит ту несомненную истину, что недостаточно и несовершенно человеческое знание как о малых, так и о великих предметах. В четвертом отмечается факт, что строитель естественно прежде строения.

2) «Об обетованиях» (Περὶ ἐπαγγελιών) ⁹⁶⁷ – тщательно написанный трактат в двух книгах, направлен против хилиастических воззрений египетского епископа (в Арсиное) Непота, раскрытых им в сочинении «Обличение аллегористов» (Ἐλεῦχος ἀλληγοριστῶν). И это произведение не сохранилось в целом виде и известно только в [«Церковной истории» Евсевия] ⁹⁶⁸ [(VII, 24–25)] – три небольших фрагмента.

Подобно большей части произведений Дионисия, трактат «Об обетованиях» адресован был отдельному лицу, имя которого не названо (ὥς οἶδᾱς [как ты знаешь; Hist. eccl. VII, 24.6]). О сочинении Непота известно только то, что сообщает Евсевий, который извлечения из трактата Дионисия предваряет таким замечанием: Непот «слишком по-иудейски учил объяснять обетования, возвещенные святым в божественных Писаниях, и утверждал, что здесь, на земле, наступит когда-то тысячелетний период чувственных наслаждений; думая основать свою мысль на Откровении Иоанновом, он написал об этом книгу под заглавием «Обличение аллегористов» [(Hist. eccl. VII, 24.1–2)]. О самом Непоте св. Дионисий говорит в обычном у него мягком тоне: он одобряет его веру, трудолюбие, прилежное занятие Писаниями и [составленные им] многие песнопения, которыми наслаждаются многие братья. Дионисий говорит, что Непот уже скончался, прежде чем он предпринял исправление его заблуждений; но написанная им книга находила многих защитников и последователей: Дионисий говорит о неких учителях, которые уничтожают закон и пророков, Евангелие и апостольские послания, а учение книги Непота выдают за какую-то великую и сокровенную тайну и внушают простейшим из братьев грубые представления о будущем пришествии Господа. Он упоминает одного из них по имени, Коракиона, который, очевидно, был вождем. Находясь в арсинойском округе, где особенно усилилось хилиастическое учение и где им поражены были даже целые Церкви, Дионисий пригласил пресвитеров, учителей и мирян этой области для всенародного исследования заблуждения. Три дня, с утра до вечера, обсуждали написанное в книге, и после столь продолжительных прений, веденных совершенно свободно и в миролюбивом тоне, достигнуты были вполне благоприятные для православия результаты: Коракион публично отрекся от своих взглядов, и собеседование привело всех к общему согласию и примирению. Трактат Дионисия, как можно предполагать, представлял собой воспроизведение тех доводов, какие высказаны были Дионисием в арсинойском собеседовании, для назидания присутствовавших и не присутствовавших на нем. Из двух книг,

в которых Дионисий возражал на аргументацию книги Непота, первая содержала изложение собственных взглядов Дионисия об исполнении Божественных обетований, а во второй речь шла об Откровении Иоанна. Обширные фрагменты, сохраненные Евсевием, взяты из второй книги.

Говоря об Откровении Иоанна, Дионисий сначала рассматривает взгляд тех, которые совершенно отвергали происхождение этой священной книги от Иоанна. Здесь разумеются так называемые алоги (Eriphan., Haer. II, 3). Они говорили, что и надписание книги ложно, ибо она не принадлежит Иоанну; она даже не откровение, так как на ней лежит непроницаемая и глубокая завеса невежества. Писатель этого произведения – не апостол, не святой и даже не член Церкви, а еретик Киринф, который утверждал, что Царство Христово будет земное и будет заключаться в том, чего желал сам он, будучи человеком, преданным телу и всем плотским похотям. Сам Дионисий находит невозможным отвергнуть эту книгу: она превышает разумение, но каждое место ее заключает в себе какой-либо сокровенный и весьма дивный смысл, и те части, которые ускользают от разума, он принимает верой. Далее, по словам Евсевия, Дионисий пересмотрел внимательно всю книгу и доказал, что ее нельзя понимать в прямом, буквальном значении. Затем он пишет, что нельзя сомневаться в том, что книга написана святым и богодухновенным мужем по имени Иоанн, хотя Дионисий не находит возможным отождествлять его с писателем четвертого Евангелия и соборного послания. Он предполагает, что писателем Апокалипсиса был какой-либо другой Иоанн из Азии, тем более что в Эфесе были, говорят, две гробницы, и каждая называлась гробницей Иоанна. Дионисий приводит три аргумента в пользу своего заключения, заимствованные всецело из области внешних доказательств: а) из разности в характере (ἥθος) обоих писателей, как она обнаруживается в том факте, что Евангелист нигде не обозначает своего имени, нигде не выставляет самого себя – ни в Евангелии, ни в посланиях, тогда как писатель Апокалипсиса называет свое имя уже в самом начале; б) из разности в мыслях, выражениях и их сочетании и в) из различия

в языке, именно – из отсутствия неграмматических форм речи и синтаксиса, иностранных, неправильных и простонародных выражений в Евангелии и посланиях, и наличия в Апокалипсисе не чисто греческих речи и языка, смешанных с речениями иностранными и по местам неправильными.

Эти критические замечания относительно Апокалипсиса, если иметь в виду время и обстоятельства, представляются весьма характерными по своей сжатости и ясности и сохраняют значение в библейской критике и до настоящего времени.

3) «Обличение и оправдание» (Ἐλεῦχος καὶ ἀπολογία) ⁹⁶⁹. Это произведение написано св. Дионисием при следующих обстоятельствах. Савеллий был родом ливиец из Пентаполя, и его воззрения были широко распространены на его родине, как и в Риме, раньше, чем александрийский епископ выступил против них; сам Савеллий к этому времени, вероятно, уже умер. В 257 г. св. Дионисий обратил внимание римского епископа Сикста (Ксиста) II на эту ересь, которая ради сохранения единства Божества сливала три Лица в Троице. В своем послании к нему св. Дионисий пишет, что он отвечал братьям как на послания, так и на устные вопросы об учении, возникшем в Птолемаиде Пентапольской – «учении, которое исполнено нечестия и содержит в себе много хулы на Вседержителя, Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа, много неверия касательно и едиnorodного Сына Его, перворожденного всей твари, вочеловечившегося Слова, и совершенное безумие в отношении к Святому Духу». Списки этих посланий он отправил в Рим (Euseb., Hist. eccl. VII, 5–6 [цит.: 6]). Из этого сообщения видно, что савеллианство в позднейшей фазе включило в свою систему и учение о Св. Духе. В Ливии ересь достигла такого влияния, что даже некоторые епископы держались Савеллиева образа мыслей, и «немного доставало, чтобы и в церквах не проповедовали о Сыне Божиим» (Athanas., De sentent. Dionysii 5[.I]).

Дионисий, считая себя ответственным за Церкви, которые находились под его попечением, принял решительные меры к искоренению зла. Евсевий упоминает (Hist. eccl. VII, 26 ¹) о нескольких посланиях, написанных им по этому поводу: к

Аммону, епископу Церкви вереникской, к Телесфору, к Евфранору и еще к Аммону и Евпору. В одном из этих посланий («К Евфранору и Аммонию» ⁹⁷⁰, по Афанасию Александрийскому [De sentent. Dionysii 9.2 et al.]), которое было написано около 260 г., Дионисий употребил такие выражения: «Сын Божий есть произведение и сотворен, и Он не собственен Ему по естеству, но чужд Ему по сущности; Отец по отношению к Сыну – то же, что делатель к виноградной лозе и судостроитель к ладье; и, как произведение, Сын не был, пока не получил бытия» (Athanas., De sentent. Dionysii 4 ²). Эти изречения Дионисия показались соблазнительными некоторым из братьев александрийской Церкви, которые, правомудрствуя, по выражению св. Афанасия, но не спросив Дионисия, чтобы от него самого узнать, почему так написал он (De sentent. Dionysii 13), пошли в Рим и обвинили его перед соименным ему Дионисием, епископом Римским, преемником Сикста, в том, что он: 1) отделяет Сына от Отца, 2) отрицает вечность Сына, думая, что Бог не всегда был Отцом, что не всегда был Сын, а напротив того, Бог был без Слова, и самого Сына не было, пока не получил бытия, 3) называя Отца, не именует Сына, и называя опять Сына, не именует Отца, 4) отвергает термин *ομοούσιος* в отношении к Сыну, 5) Сына называет творением Отца (De sentent. Dionysii 4; 14; 16; 18). Получив такую жалобу, Дионисий Римский созвал собор, который «вознегодовал», по выражению Афанасия, на александрийского епископа, и римский епископ написал александрийской Церкви послание по поводу савеллианства и способов исправления его заблуждений. Оно было направлено вообще против разделяющих и рассекающих Единоначалие на какие-то три силы, на три Божества и отдельные ипостаси. Это послание Дионисия Римского сохранилось в извлечении у св. Афанасия Александрийского (De decretis 26). В сохранившейся части послания рассматриваются два вопроса. Во-первых, здесь александрийцы обвиняются в том, что, отвергая богохульство Савеллия, что Сын есть Отец и наоборот, они проповедуют в некотором смысле трех богов, разделяя Святую Единицу на три ипостаси, одна другой чуждые и во всем отдельные; но они

упускают из внимания, что: а) между Божественным Словом и Богом всяческих должно быть существенное единство, б) Святой Дух должен пребывать и вселяться в Боге и в) совершенно необходимо, чтобы Божественная Троица оглавлялась и сосредоточивалась в единой как бы некоей главе – Боге, всяческих, Вседержителе. В александрийском учении Дионисий Римский склонен видеть возобновление суемудрия Маркиона, рассекающего и разделяющего Единоначалие на три начала. Во-вторых, Дионисий Римский порицает тех, которые думают, что Сын есть произведение, и полагают, что Господь получил бытие как нечто из действительно сотворенного; между тем Священное Писание говорит о подобном и приличном Ему рождению, а не о творении и образовании. Весьма великая хула утверждать, что Господь некоторым образом рукотворен. Если Сын сотворен, то было, когда Он не был. Но Он всегда был, так как Он во Отце и так как Христос есть Слово, Премудрость и Сила; Слово же, Премудрость и Сила суть собственные Божии силы, – почему если Сын сотворен, то было, когда не было тех сил, было время, когда Бог был без них; но это всего нелепее. Во многих местах Божественных словес всякий найдет, что Сын называется рождением, а не сотворенным [(γεννησθαι, ἀλλ' οὐ γουνέναι: 26.6)], и этими местами ясно изобличаются составляющие ложные понятия о Господнем рождении и осмеливающиеся Божественное и неизреченное рождение Его называть творением. Посему не должно чудную Единицу разделять на три Божества и словом «сотворение» устранять достоинство и всепревосходящее величие Господа; напротив, надлежит веровать в Бога, Отца, Вседержителя, и во Христа Иисуса, Сына Его, и в Духа ἁγίου Святого; веровать, что Слово – в единении с Богом всяческих. Таким образом соблюдаются и Божественная Троица, и святая проповедь о Единоначалии.

В этом послании Дионисий Римский не упомянул имени своего александрийского собрата, но отдельно написал ему, сообщив, в чем его обвиняют и, вероятно, прося разъяснений. Дионисий считал необходимым оправдаться от возводимых на него обвинений и написал трактат «Обличение и оправдание». Это сочинение написано было в четырех книгах. Евсевий

сообщает: «Написал он и еще четыре книги о том же предмете (т. е. о ереси Савеллия) и посвятил их соименнику своему Дионисию Римскому» (Hist. eccl. VII, 26 ¹). Хотя ни Евсевий, ни Иероним (De vir. ill. 69) не сообщают заглавия этих книг, но нет никаких оснований сомневаться, что они говорят о том же произведении, которое у св. Афанасия Великого называется «Обличение и оправдание» [(De sentent. Dionysii 13.3; 14.2, 5)], а у св. Василия Великого – посланием «Об обличении и оправдании» (De Spiritu Sancto 29 ⁷²). Эти книги, как и большая часть творений св. Дионисия, написаны в форме посланий. В целом объеме это произведение не дошло до нас – сохранились только отрывки, преимущественно у св. Афанасия в сочинении «О мнениях св. Дионисия» (15 отрывков): восемь из первой книги, пять из второй и по одному из третьей и четвертой книг; три отрывка заключаются в сочинении св. Василия Великого «О Св. Духе» (сар. 29): два из середины произведения и один, представляющий, по-видимому, заключительные слова его. Наконец, из первой книги взят и отрывок, сохраненный Евсевием в Praeparatio Evangelica (VII, 19). Раньше этого послания Дионисий Александрийский писал к Дионисию Римскому другое послание, но оно не сохранилось.

Обычно на первом месте ставится отрывок, сохраненный в Praeparatio Evangelica Евсевия. В нем опровергается мнение тех, которые признают материю непроисшедшей ($\mu\eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\omicron\nu\ e\lambda\upsilon\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \acute{\upsilon}\lambda\eta\nu$). Хотя легко представить место такого рода рассуждений в системе доказательств о вечном рождении Сына, однако отрывок не направлен непосредственно против савеллиан или против римской критики Дионисия; но может быть, Дионисий имел в виду какие-нибудь новые теории еретиков, не названных по имени. Эти лица принимали $\acute{\alpha}\gamma\upsilon\nu\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ [непроисшедшесть, несотворенность] материи и Богу приписывали только упорядочение и управление материей. Но это, говорит Дионисий, невозможно, так как эта теория, с одной стороны, ставит материю наравне с Богом, тогда как, с другой стороны, подчиняет материю Богу.

Отдельные отрывки все относятся к раскрытию тех вопросов, которые служили предметом переписки между

римским и александрийским епископами. На основании этих отрывков можно определить, как Дионисий Александрийский защищался от предъявленных ему обвинений. 1) На обвинение в том, что он разделяет Отца, Сына и Св. Духа, Дионисий отвечает решительным отрицанием: «Из произнесенных мной имен каждое неотлучно и неотделимо от соединенного с ним. Сказал я: Отец, и прежде чем присовокупить Сына, означил и Его во Отце. Присовокупил Сына, и хотя не назвал бы наперед Отца, во всяком случае, Он разумелся бы в Сыне. Прибавил я: Дух Святой, но вместе присоединил, откуда и через Кого Он происходит». Самые употребленные имена указывают на общение. «Как же я, употребляя такие имена, могу думать, что Они разлучены и совершенно отделены друг от друга?» [(De sentent. Dionysii 17.1, 2)]. 2) Что касается вечности Сына, то Дионисий выражается ясно и определенно. «Всегда есть Христос, как Слово, Премудрость и Сила; нельзя сказать, будто Бог, сначала не рождавший, родил их впоследствии». «Как сияние вечного Света и Сам Он (Сын) вечен». «Бог есть вечный Свет, не начинался и никогда не прекратится; следовательно, перед Ним и с Ним находится и вечное Сияние, безначальное, всегда рождающееся и проявляющее Его». «Итак, если вечен Отец, вечен и Сын, как Свет от Света. Если есть родитель, то есть и чадо; если бы не было чада, 'то каким образом и для кого может существовать родитель? Но Они существуют оба и существуют всегда» [(De sentent. Dionysii 15.1, 2, 3,4)]. 3) Свое отрицательное отношение к термину **ομοούσιος** или неупотребление его Дионисий объясняет таким образом: он признает, что не употреблял о Сыне термина **ομοούσιος**, так как не находил и не читал этого наименования нигде в Священном Писании; однако его рассуждения ни в чем не разногласят с такой мыслью – он употреблял такие образы, которыми в действительности выражается такое же отношение: он представлял в пример и человеческое рождение, очевидно, *однородное*, хотя и сказал, что родители отличны от детей, потому что не они сами – дети, иначе не было бы ни родителей, ни детей; говорил, что и растение, поднявшееся из семени или корня, отлично от того, из чего оно выросло, хотя, без сомнения,

остается однородно с ним; и река, текущая из источника, получает иной вид и иное имя, потому что ни источник не называется рекой, ни река источником, существует же и тот, и другая – источник есть как бы отец, а река есть вода из источника. «Они притворяются, – говорит св. Дионисий по адресу своих обвинителей, – будто совсем не видят этих и подобных, написанных мной слов и представляются как бы слепыми. Двумя отрывочными изречениями (т. е., можно думать, сравнениями отношения Отца и Сына с отношениями виноградаря к виноградной лозе и судостроителя к ладье), как камнями, издали намереваются они низвергнуть меня, не зная того, что при рассуждении о предметах малоизвестных, которые нужно еще сделать доступными познанию, часто не только сходные, но и противоположные примеры служат к изображению искомого» (De sentent. Dionysii 18 ⁴). 4) Самым серьезным обвинением против Дионисия Александрийского было то, что он называл Сына творением (**ποίημα**) и иллюстрировал свою мысль указанием на отношения между виноградарем и виноградной лозой и судостроителем и ладьей. Дионисий соглашается, что он употреблял указанные выражения, но он только мимоходом употреблял примеры этих происшедших и сотворенных вещей как менее пригодных, чтобы остановиться на вещах более приличных и сродных (родители и дети, источник и река). Дионисий говорит, что он назвал Сына творением не в буквальном смысле, а в значении генетической зависимости Сына от Отца и что имя «Творец» он употребляет только в связи с «Отцом», а в этом последнем наименовании заключается и Сын, так что **ποίημα** [творить] равносильно **γεννᾶν** [рождать]. «Употребил я имя Творца по причине плоти, которую приняло Слово и которая действительно сотворена. А если кто будет подозревать, что это сказано и относительно Слова, то и это надлежало им выслушать без привязчивости. Как Слово не считаю творением, так и Бога называю не Творцом, а Отцом [Его] ⁹⁷¹. А если где, рассуждая о Сыне, я и скажу невзначай, что Бог – Творец, то и в сем случае можно оправдаться: мудрецы греческие называют себя творцами собственных книг, хотя они суть отцы своих книг, а божественное

Писание именует нас и творцами сердечных движений, называя творцами закона, и суда, и правды» (De sentent. Dionysii 21 ²⁻³). Наиболее подходящим Дионисию представляется образ ума (νοῦς) и слова (λόγος): «Ни ум не бывает без слова, ни слово без ума, но ум творит слово, проявляясь в нем, а слово обнаруживает ум, в нем получив бытие... При посредстве слова ум сообщается душам слушателей, входя в них вместе со словом. Ум, будучи сам от себя, есть как бы отец слова, а слово – как бы сын ума. Прежде ума оно невозможно, но и не откуда-либо совне произошло оно, а существует вместе с умом и возникло из него самого. Так и Отец, величайший и всеобщий ум, имеет первым Сына – Слово, Своего истолкователя и вестника» (De sentent. Dionysii 23 ³⁻⁴).

На замечание Дионисия Римского, что александрийцы проповедуют некоторым образом трех богов, святую Единицу разделяя на три ипостаси, Дионисий Александрийский решительно заявляет: «Если утверждают, что Ипостаси, как скоро их три, разделены, то Их действительно три, хотя бы еретикам сего не хотелось; иначе пусть совершенно истребят понятие Божественной Троице». «Ибо по сему самому после Единицы и Троица пребожественная» (Basil. Caesar., De Spiritu Sancto 29 ⁷²).

4) К трактатам Дионисия необходимо отнести комментарий на начало Экклезиаста ⁹⁷². Об этом произведении Евсевий пишет так: «В послании к епископу пентапольских Церквей Василиду Дионисий говорит, что он писал толкование на начало Экклезиаста» (Hist. eccl. VII, 26 ³); Евсевий, следовательно, сам не видел этого толкования. Иероним (De vir. ill. 69), очевидно, говорит только на основании Евсевия. Но позднейшие писатели имели в руках этот комментарий и приводят из него выдержки. Так, софист Прокопий Газский в V в. в свои катены к Экклезиасту внес довольно многочисленные схолии Дионисия на Экклезиаст (ad 1.1 – 3.11). Кроме того, известны два кратких отрывка, надписанные именем Дионисия и взятые из комментария на Экклезиаст, приписанного Григорию Нисскому ⁹⁷³. Что касается отрывков у Прокопия Газского, то в основе их несомненно лежат остатки комментария св.

Дионисия, хотя отдельные части возбуждают сомнения и подозрения. Два других отрывка едва ли могут быть подлинными. Просопий Газский говорит (Comment, in Genes. III, 76 ⁹⁷⁴), что Дионисий в своем комментарии опровергал аллегорическое толкование кожаных одежд и других предметов в раю. Но сохранившиеся отрывки показывают, что автор комментария гораздо более склонен к аллегорическому толкованию, чем к буквальному. Весьма вероятно, что комментарий написан Дионисием до вступления на епископскую кафедру.

Что касается других экзегетических произведений Дионисия ⁹⁷⁵, то о них не упоминает ни Евсевий, ни другой какой-либо достоверный свидетель. Рукописи, в особенности катены, дают экзегетические фрагменты, которые имеют надпись Διονυσίου и потому усваиваются св. Дионисию Александрийскому. Но большая часть их бесспорно принадлежит гораздо более поздним авторам – епископы в Александрии с именем Дионисия были и в последующее время. С другой стороны, экзегетические фрагменты, действительно принадлежащие Дионисию Александрийскому, могут быть взятыми не из библейских комментариев, а из других трактатов или писем. В частности, известны с именем Дионисия пять фрагментов комментария на книгу Иова ⁹⁷⁶, сохранившихся в катенах на книгу Иова, которые обычно приписываются Никите, митрополиту Ираклийскому, XI в. Но один фрагмент заимствован из Псевдо-Дионисия Ареопагита и Василия Великого; остальные четыре сомнительны в своей подлинности, – во всяком случае, вопрос о принадлежности их Дионисию Александрийскому остается открытым. То же затруднение возникает и при решении вопроса о принадлежности св. Дионисию фрагментов, занимающих комментарий на Лк. 22: 42 слл. ⁹⁷⁷, на Деян. 5: 4 ⁹⁷⁸, Рим. 11: 26 ⁹⁷⁹, на Послание Иакова ⁹⁸⁰, Откр. 22: 3 ⁹⁸¹.

5) Евсевий упоминает (Hist. eccl. VII, 26 ²) трактат св. Дионисия «Об искушениях» (Περὶ πειρασμῶν), направленный к Евфранору. Других сведений об этом произведении не сохранилось, и потому нельзя даже сказать, о каких искушениях

– внутренних ли возбуждениях ко греху, или внешних страданиях – писал в них александрийский святитель.⁹⁸²

б) Значительный отдел произведений св. Дионисия составляют **письма**⁹⁸³, которые все относятся ко времени его епископского служения. Они свидетельствуют о живом интересе, какой он проявил к церковным вопросам, о его административном такте и таланте, об авторитете, каким он пользовался далеко за пределами Александрии и Египта. Но и этот отдел литературных произведений св. Дионисия постигла печальная участь: только два письма сохранились в полном виде, от других дошли до нас отрывки, а большая часть известна только по названиям.

Целая группа посланий написана св. Дионисием по вопросу об отношении к падшим во время гонения Декия; большей частью они надписываются: «О покаянии» (Περί μετανοίας), составлены приблизительно в одно время (251–252 гг.) и имеют почти одинаковое содержание. Сюда относятся послания: а) к египетским братьям, б) к Конону, епископу Гермопольскому⁹⁸⁴, в) к александрийской пастве, г) к лаодикийским братьям, д) к братьям в Армении и е) к римским братьям. Из всех этих посланий только от послания к Конону сохранился отрывок, в котором св. Дионисий рекомендует человеколюбивое отношение к находящимся в смертной опасности⁹⁸⁵.

В тесной связи с посланиями о падших стоит ряд посланий, написанных по поводу раскола Новатиана: а) к Новатиану⁹⁸⁶ в Риме, весьма вероятно, как ответ на его сообщение о вступлении на римскую епископскую кафедру (в 251 г.) с просьбой не доводить до раскола в Церкви и увещанием убедить и заставить братьев возвратиться к единению или, по крайней мере, спасти собственную душу. По-видимому, целое письмо сохранено Евсевием (Hist. eccl. VI, 45); б) к римским исповедникам, которые «продолжали благоприятствовать мнению Новата⁹⁸⁷» (Euseb., Hist. eccl. VI, 46⁵) – не сохранилось; в) к Фабию, епископу Антиохийскому⁹⁸⁸, написано, вероятно, в 252 г. с целью отклонить его от сочувствия Новатиану. Довольно значительные фрагменты из этого послания приведены у Евсевия (Hist. eccl. VI, 41; 42; 44); в

них Дионисий сообщает о гонении на христиан в Александрии, страданиях мучеников и отпадении от веры; г) к Корнилию ⁹⁸⁹, епископу Римскому, в ответ на его письмо Новатиане. Написано после смерти Фабиана, следовательно, в 253 г. Кроме одной фразы о смерти Александра, епископа Иерусалимского (Euseb., Hist. eccl. VI, 46 ⁴), от этого послания ничего не сохранилось; д) к римлянам «О мире» (Περὶ εἰρήνης); е) к римлянам «о должности диакона (?) ⁹⁹⁰ через Ипполита» (Ἐπιστολὴ διακονικὴ διὰ Ἰππολύτου); ж) к римским исповедникам, «когда они возвратились в Церковь», два письма. О последних четырех посланиях находим у Евсевия только упоминание.

По вопросу о действительности еретического крещения Дионисием написаны послания: а) к Стефану, епископу Римскому ⁹⁹¹, в ответ на послание к нему Стефана с сообщением о намерении прервать общение с малоазийскими Церквями, – отрывок у Евсевия (Hist. eccl. VII, 5[.1–2]), б) к Сиксту, епископу Римскому ⁹⁹², – три отрывка у Евсевия (VII, 5 ⁴ – 6), в) к римскому пресвитеру Филимону ⁹⁹³, – три отрывка у Евсевия (VII, 7[. 1–5]), г) к Дионисию, пресвитеру римскому ⁹⁹⁴ [(отрывок: VII, 8)], д) к Сиксту, епископу Римскому ⁹⁹⁵, – отрывок у Евсевия (VII, 9 ^{1–5}), е) к Сиксту и римской Церкви ⁹⁹⁶, ж) два кратких послания к римским пресвитерам Филимону и Дионисию. Во всех этих посланиях, насколько можно судить по сообщениям о них Евсевия, Дионисий выступает в пользу церковного мира, не касаясь принципиальной стороны вопроса и не высказывая своего собственного взгляда на предмет спора; по-видимому, он склонялся к тому, что ради мира Церкви каждая Церковь должна оставаться при установившемся в ней обычае.

Особую группу писем св. Дионисия составляют так называемые «Пасхальные послания» (ἐπιστολαὶ ἐορταστικαί) ⁹⁹⁷. Неизвестно, с какого времени установился обычай, что епископы александрийской Церкви ежегодно после праздника Богоявления писали послания подведомственным им епископам и Церквям египетской провинции, в которых указывали день праздника Пасхи и начало поста, а также, пользуясь этим обстоятельством, обращались с

соответствующими увещаниями или делали другие необходимые сообщения. Древнейшими такими посланиями, о которых сохранились известия, являются послания св. Дионисия. По свидетельству Евсевия (Hist. eccl. VII, 20), Дионисий написал несколько этих посланий, из них упоминаются следующие: а) к Дометию и Дидиму⁹⁹⁸, вероятно, епископам провинции; написано, можно думать, перед Пасхой 251 г., из уединения в Ливии (Евсевий неправильно отнес к царствованию Валериана). Отрывки у Евсевия (Hist. eccl. VII, 11 .20–25)) заключают сообщение о мучениках в Александрии, о заключении под стражу, освобождении и бегстве самого Дионисия. Кроме того, в этом же послании изложен был пасхальный канон на восемь лет и определено, что празднование Пасхи должно совершать не иначе, как после весеннего равноденствия (VII, 20); б) послания к Флавию, к пресвитерам Александрии и к другим неназванным лицам известны только по названиям (VII, 20); в) в посланиях к александрийцам⁹⁹⁹, к египетскому епископу Иераксу¹⁰⁰⁰, отрывки которых приведены у Евсевия (VII, 21), содержатся сообщения о междоусобной войне в Александрии, и написаны [они], следовательно, перед Пасхой 262 г.; г) дальнейшее послание к александрийцам¹⁰⁰¹ изображает бедствия в Александрии во время моровой язвы (Euseb., Hist. eccl. VII, 22), следовательно, перед Пасхой 263 г.; д) кроме того, с водворением спокойствия в городе Дионисий отправил еще послание к египетским братьям, а затем написал несколько других разных посланий; е) в послании к Гермаммону и египетским братьям¹⁰⁰², написанном в девятый год царствования Галлиена, т. е., вероятно, перед Пасхой 262 г., Дионисий лично рассуждал о злонравии Декия и его преемников и упоминает о мире при Галлиене, – отрывки у Евсевия (VII, 1; 10; 23). Пасхальные послания Дионисия были соединены в сборник и расположены в известном порядке – на это указывает цитата в Sacra Parallela¹⁰⁰³.

По поводу ереси Савеллия Дионисием написаны следующие послания: а) к Аммону, епископу вереникской Церкви, б) к Телесфору и Евфранору¹⁰⁰⁴, в) к Аммону и Евпору

– это послание ¹⁰⁰⁵ дало повод к обвинениям Дионисия перед римским епископом, к переписке между Дионисием Александрийским и Дионисием Римским и составлению произведения «Обличение и оправдание». Ни одно из этих посланий не сохранилось до нашего времени, за исключением небольшого отрывка из послания «К Аммоню и Евфранору» ¹⁰⁰⁶, – но и в этом отрывке слова св. Дионисия приводятся в передаче ариан [(Athanas., De sentent. Dionysii 4.2)], которые находили в этом послании подтверждение главных положений своего лжеучения; впрочем, св. Афанасий подтверждает, что в послании св. Дионисия действительно находились приписываемые ему слова [(De sentent. Dionysii 4.3–4)].

Из других посланий св. Дионисия известны: а) Послание к епископу Герману ¹⁰⁰⁷, обвинявшему св. Дионисия в трусости и измене пастырскому долгу по поводу того, что во время гонения Декия он спасся бегством, а при наступлении гонения Валериана не делал обычных в таких случаях собраний верующих для утешения и заботился больше о своем благополучии, чем пастве. Две группы фрагментов послания св. Дионисия по поводу этих обвинений сохранены Евсевием в «Церковной истории» (VI, 40; VII, I); в них он дает сведения о своем положении в различное время своего епископства. Первая группа фрагментов относится к тому, что произошло при самом начале гонения Декия. Здесь Дионисий старается показать, что им не обнаружено было предосудительной поспешности в бегстве и что только Божественное промысление спасло его от заключения и возможных страданий. Вторая группа фрагментов относится ко времени возникновения гонения Валериана (в 257 г.). Эти отрывки очень важны в том отношении, что Дионисий приводит выдержки из официальных актов о допросе. Изгнание св. Дионисия последовало так скоро, что он не имел времени делать или не делать собрания; однако и в обоих местах изгнания составлялись собрания и совершалось богослужение, и таким образом он продолжал исполнение своего епископского долга, б) К Василиду, епископу пентапольских Церквей (Киренаика), Дионисий писал несколько посланий (Euseb., Hist. eccl. VII, 26 ³

; Hieron., De vir. ill. 69). Одно из этих посланий ¹⁰⁰⁸ сохранилось в полном виде благодаря тому, что по своему содержанию оно является каноническим и, принятое Трулльским собором, включено в канонические сборники правил св. апостолов, Вселенских и Поместных соборов и свв. отцов. Дата этого послания неизвестна – вероятнее всего, оно написано по возвращении Дионисия в Александрию в 262 г. Особенно интересным в этом послании представляется та часть его, которая составила первое [правило]. Василид спрашивал Дионисия, в какой час прекращать предпасхальный пост. Некоторые из братьев, согласно с римской практикой, ожидали пения петуха, другие прекращали пост раньше. Дионисий отвечает, что невозможно на основании евангельских повествований установить точно час воскресения Господа: анализ их приводит Дионисия только к тому заключению, что воскресение произошло в очень ранний час. Ввиду этого св. Дионисий может дать только такой совет: кто слишком спешит и оставляет пост хотя незадолго до полуночи, того он не одобряет, как невнимательного и невозддержанного; а тех, которые хотят быть последними в прекращении поста, выдерживают более всех и терпят до четвертой стражи, он одобряет, как мужественных и трудолюбивых; что же касается тех, которые оставляют пост в середине между ними сообразно со своим расположением или силами, то он не желает чрезмерно отягощать их. в) Св. Дионисий не мог принять личного участия в Антиохийском соборе против Павла Самосатского (264–265 гг.) и послал к антиохийской Церкви письмо, в котором изложил свой взгляд на учение еретика (Euseb., Hist. eccl. VII, 27 ²). Список этого послания отцы второго Антиохийского собора приложили к своему окружному посланию (Euseb., Hist. eccl. VII, 30J.3]). Но это послание не сохранилось ¹⁰⁰⁹. Известное с именем Дионисия послание к Павлу Самосатскому с десятью вопросами Павла и столькими же ответами Дионисия ¹⁰¹⁰ признается памятником позднейшего происхождения из аполлинарианских или монофизитских кругов, г) По имени только или в самых незначительных отрывках известны послания: к Оригену «О

мученичестве» (Euseb., Hist. eccl. VI, 46 ²), к Феотекну, епископу Кесарийскому, написанное после смерти Оригена – признательное посвящение его памяти (Стефан Гобар у Фотия, Biblioth. 232), к Афродисию ¹⁰¹¹ и «О браке» ¹⁰¹² (в Sacra Parallela), «О субботе», «Об упражнении» **(Пер!** γυμνασίου; Euseb., Hist. eccl. VII, 22[.II]) ¹⁰¹³.

Замечания о богословии св. Дионисия

После того как подробно изложена переписка св. Дионисия Александрийского с Дионисием Римским, в которой выражено существенное содержание его тринитарных воззрений, остается сделать только несколько замечаний об общем характере богословия этого наиболее знаменитого преемника Оригена в александрийской школе.

Дионисий Александрийский, бесспорно, по своим богословским убеждениям стоял всецело на почве воззрений своего великого учителя и в своем послании к Евфранору и Аммонию с резкой последовательностью развил так называемый левый порядок оригеновских взглядов, подчеркивая против Савеллия момент ипостасной отдельности Божественных Лиц при помощи ярко выраженного субординационизма. Правда, Дионисий Римский понял выражение Дионисия Александрийского слишком грубо, так как в сознании последнего, как и у Оригена, эти выражения не исключали мысли о существенном сродстве Сына с Отцом, и даже наименование Сына тварью у Дионисия Александрийского не означало того, что вложено было в этот термин западными богословами, понявшими его в слишком буквальном – не философском – смысле, как «весьма великая хула». Но общий тон богословия Дионисия Александрийского, действительно затемняющего единосущие Божественных Лиц, правомудрствующими александрийцами и западными епископами понят был правильно.

Однако и в своем оправдании Дионисий Александрийский, собственно, нисколько не изменил своих воззрений: он как был, так и остался действительным оригенистом; но в терминологии оригеновского богословия он нашел необходимые данные для того, чтобы рассеять предъявленные к нему обвинения и, не отказываясь в сущности ни от одной своей мысли, он в своей апологии лишь разъясняет инкриминируемые ему изречения.

Обвинение и защита св. Дионисия Александрийского имеют важное догматико-историческое значение в том отношении, что

показывают обнаружение в самой Александрии во второй половине III в. два течения – церковно-традиционное, с его исключительным интересом к моменту единства Отца и Сына и с характерным термином $\mu\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, и научно-философское, с его интересом к субординационистическому различию Ипостасей. Эти два течения параллельно развивались и в последующие десятилетия. Спор о выражениях, допущенных св. Дионисием в послании к Евфранору и Аммонию, не закончился при его жизни: он возникал и в IV в. ввиду того, что ариане и аномии ссылались на них в подтверждение своего учения. По этому поводу пришлось высказаться двум великим отцам IV в. – св. Афанасию Александрийскому и св. Василию Великому. Первый написал целое сочинение: «О Дионисии, епископе Александрийском, а именно, что он, как и Никейский собор, думает противно арианской ереси, и напрасно клеветают на него ариане, будто бы он единомыслен с ними», в котором решительно защищает его православие. Иначе судил о нем св. Василий. В письме к Максиму Философу (Epist. 9, cap. 2) он пишет: «Что касается до сочинений Дионисия... мое мнение о них таково. Не все хвалю у Дионисия, иное же [и] вовсе отмечаю, потому что, сколько мне известно, он почти первый снабдил людей семенами этого нечестия, которое столько наделало [ныне] шума, – говорю об учении аномиев. И причиной сему полагаю не лукавое его намерение, а сильное желание оспорить Савеллия. Обыкновенно уподобляю я его садовнику, который начинает выпрямлять кривизну молодого растения, а потом, не зная умеренности в разгибе, не останавливается на середине и перегибает стебель в противоположную сторону. Подобное нечто, нахожу я, было и с Дионисием. В сильной борьбе с нечестием Ливиянина, чрезмерным своим ревнованием, сам того не примечая, вовлечен он в противоположное зло. Достаточно было бы доказать ему только, что Отец и Сын не одно и то же в подлежащем ¹⁰¹⁴, и удовольствоваться такой победой над хульником. Но он, чтобы во всей очевидности и с избытком одержать верх, утверждает не только одинаковость ипостаси, но и разность сущности, постепенность могущества, различие славы. А от сего

произошло, что одно зло обменил он на другое и сам уклоняется от правого учения. Таким образом, даже разногласит с собой в своих сочинениях: то отвергает единосущие, потому что противник худо воспользовался сим понятием, когда отрицал Ипостаси, то принимает оное, когда защищается против своего одноименника».

В этом же письме св. Василий говорит, что и о Св. Духе Дионисий употребил речения, всего менее приличные Духу, исключает Его из поклоняемости Божества и сопричисляет к какому-то дольному, тварному и служебному естеству. Может быть, св. Василий имел в виду какие-нибудь не сохранившиеся до нас выражения св. Дионисия, однако правомудрствующие александрийцы не обвиняли его в заблуждениях относительно Св. Духа, и сам св. Василий в книге «О Св. Духе» (сар. 29 ⁷²) приводит выражение св. Дионисия в доказательство Божественного достоинства Св. Духа.

Св. Мефодий, епископ Олимпийский 1015

Сведения о жизни св. Мефодия

О личности и судьбе св. Мефодия сохранились самые скудные сведения: древние известия разногласят даже относительно места его епископства. В настоящее время признается обоснованным, что св. Мефодий был епископом Олимпа в Ликии ¹⁰¹⁶ : епископом Олимпа его называют рукописи его творений и Сократ (Hist. eccl. VI, 13); горы Олимпа упоминает и сам Мефодий ¹⁰¹⁷ (De resurr. II, 23.[I]) ¹⁰¹⁸ . Известие, что он после Олимпа был епископом Тира в Финикии и умер в Халкиде в Греции, сообщается только Иеронимом (De vir. ill. 83) и представляется ошибочным. Упоминание у позднейших писателей о Патарах как месте епископства св. Мефодия (сперва у Леонтия Византийского, De sectis III, I ¹⁰¹⁹ ; cf. Joann. Damasc., De imaginibus III[, 90/138]) также объясняется недоразумением. Евсевий в своей «Церковной истории» не упоминает о Мефодии, потому что тот был противником Оригена (хотя он знал его: cf. Hieron., Apol. adv. Rufin. I, II): Мефодий первый стал оспаривать с церковной точки [зрения] крайности воззрений Оригена. Этим отношением его к Оригену определилось и отношение к нему самому позднейших писателей: одни жестоко порицали его, другие превозносили похвалами – каждый согласно с собственным взглядом на Оригена. Св. Мефодий пострадал в гонение Максимиана, вероятно, в 311 г.

Литературная деятельность св. Мефодия

Св. Мефодий был видным церковным писателем своего времени. Но архаистическая форма его произведений была причиной того, что после Никейского собора они были забыты и утрачены, хотя имя самого автора их было славно и часто упоминается. В греческом оригинале сохранилось единственное произведение Мефодия – «Пир десяти дев»; от других сочинений дошли лишь отрывки, и только древнеславянский перевод сборника, по-видимому, всех произведений его, может быть в сокращенном виде, дополняет то, что сохранилось в оригинальном тексте, и дает возможность составить ясное представление о литературной деятельности этого отца Церкви. Почти все сочинения его, по подражанию Платону, имеют форму диалогов и, несмотря на растянутость и многословие, обнаруживают остроумие автора, живость фантазии, диалектическую тонкость и красноречие.

Из произведений св. Мефодия известны следующие: 1) Единственное сохранившееся на греческом языке (во многих рукописях) в полном виде произведение: «Пир десяти дев, или О девстве» (Συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων ἢ περὶ ἀγνότητας)¹⁰²⁰. Уже заглавие показывает, что произведение написано по образцу «Пира» Платона, и зависимость Мефодия от Платона в этом произведении весьма значительна; но прославлению у Платона земной любви здесь противопоставляется прославление девства. Дева Григора рассказывает Еввулу (т. е. Мефодию: Epirhan., Naer. LXIV, 63) о пире в саду дочери Философии – Ареты, на котором десять дев прославляли девственную жизнь. Произведение представляет разговор дев, из которых каждая, одна за другой, произносят речь в похвалу девства. Каждая отдельная речь может быть названа ораторским произведением, но в соединении их недостает подвижности и жизненной свежести: они следуют одна за другой почти без всяких промежутков, и так как предмет их в существенном остается одним и тем же, то повторения почти неизбежны. Речи открываются (дева Маркелла) похвалой

девству, которое называется чрезвычайно великим, дивным и славным, питомником нетления, цветом и началом его, единственным превосходнейшим подвигом; земля не в состоянии производить этот нектар – одно небо может источать его, ибо девство, хотя ходит по земле, но, нужно думать, касается небес. В древности человек не был совершенным и потому еще не был в состоянии вместить совершенное – девство. Преподать учение о нем предоставлено было только Господу, так как Он один, пришедши, научил человека шествовать к Богу. Господь принял плоть, сохранив ее нерастленной в девстве, поэтому и мы, если хотим быть подобными Богу и Христу, должны стараться соблюдать девство. Но появлением девства не отвергается установленный Богом брак; однако должно хвалить и предпочитать девство: тогда как брак дозволен апостолом как мера для укрощения плоти, девство – состояние первого человека; оно – возвышение всего организма человека на степень духовной жизни, торжество над материальной жизнью и лучший дар Господу. Средствами к сохранению девства служат: чтение Священного Писания, воздержание, смирение, трудолюбие, уединение.

Арета признала всех победительницами, но наиболее отличившейся – Феклу, которая спела гимн Жениху – Христу и Его Невесте – Церкви, а прочие девы после каждой строфы (всех строф 24) повторяли припев: «Для Тебя, Жених, я девствую, и с горящим светильником Тебя встречаю».

2) «О свободе воли» (Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου) ¹⁰²¹ в значительной части сохранилось в греческом тексте: 1–7.5 – в рукописях самостоятельно, 5–12 – у Евсевия (Praeparatio Evangelica VII, 22) под именем Максима ¹⁰²² – отсюда взято в «Филокалию» ¹⁰²³; значительные извлечения у Фотия (Biblioth. 236) и многочисленные фрагменты в Sacra Parallela. В древнеславянском переводе дошел полный текст под заглавием: «О Бозе и о вещи и о самовласт[ьст]ве», которое яснее указывает содержание произведения. В разговоре неназванный по имени православный опровергает гностический дуализм и детерминизм валентиниан, доказывая, что наряду с

Богом нет и не может быть вечной материи как самобытного начала зла: двух несозданных не может быть, и предположение вечной материи не делает Бога свободным от причастности злу в качестве его первовиновника; далее, взаимно противоречащие элементы не могут развиваться из единой простой материи. Зло – не сущность, а качество, и его должно возводить к злоупотреблению свободной волей. Дьявол, возмущившийся против заповеди Божией, пришел к познанию зла. Он – создание Божие, хотя Бог и предвидел его падение; но Он не истребил его, чтобы добро было свободным делом человека. Из всех живых существ свобода воли дарована одному только человеку в целях высшего его назначения.

3) Небольшое сочинение «О житии и деянии разумне» ¹⁰²⁴, сохранившееся только в славянском переводе, – по содержанию стоит в тесной связи с предыдущим произведением и стремится указать правильное, достойное человека поведение в изменчивых обстоятельствах настоящей жизни. Каждому необходимо быть довольным своей участью; недовольным своей земной судьбой Мефодий указывает на высшую цель существования человека, на невозможность совершенного равенства и необходимость разнообразия для совершенства.

4) Большой диалог «О воскресении» ¹⁰²⁵, первоначально, вероятно, озаглавленный Ἀγλαοφών ή περί αναστάσεως, на греческом языке сохранился только в отрывках (у Епифания, Наег. LXIV, 12 sqq.) и полностью в трех книгах в славянском переводе, причем вторая и третья книги заметно сокращены; впрочем, есть основания предполагать, что Мефодий не довел этого сочинения до конца по предположенному плану (см. у Мефодия, De cibis 1.1). Содержанием произведения служит воспроизведение разговора о воскресении, который вели Еввул, Мемиан ¹⁰²⁶ и Авксентий с врачом Аглаофоном и Проклом из Милета, в Патарах, в доме Феофила, который избран ими судьей. Аглаофон и Прокл, примыкая к Оригену, отрицали материальное тождество воскресшего тела с прежним телом и защищали взгляд на тело как темницу и место очищения душ, впавших в грех еще прежде своего явления на землю. Еввул,

Мемиан и Авксентий выступили защитниками церковного учения. Так как их противники развивали взгляд Оригена, то сочинение приняло характер специальной полемики против александрийского учителя, из произведения которого («О воскресении») сохранены здесь большие отрывки. Имея в виду характер аргументации у Оригена, Мефодий приводит логические и естественнонаучные доказательства. Человек – существо духовнотелесное и таким создан изначально руками Самого Творца; поэтому тело – не причина греха и не наказание за него, но как собственное Божие творение предназначено для бессмертия. Смерть, разделение души и тела, есть только следствие греха, и тело сделалось смертным для того, чтобы грех, который в нем преимущественно обитает и который во время земной жизни проявляется и в лучшем христианине, смертью был совершенно изглажен. Искупление приносит с собой воссоединение расторгнутого насильственно, обновление и преображение всего. Воскресшие будут не бестелесными, но «как ангелы». Только мертвое может воскреснуть, а душа бессмертна. Воскресение всюду подтверждается Священным Писанием. Опровержению доказательств Оригена из Священного Писания посвящена почти вся третья книга. В этом диалоге Мефодий несомненно пользуется произведениями Афинагора и, вероятно, утраченным сочинением св. Иустина «О воскресении».

5) Против Оригена же был направлен и упомянутый Сократом (Hist. eccl. VI, 13) диалог «Ксенон», который отождествляют с сохраненным в извлечениях у Фотия (Biblioth. 235) произведением «О происшедшем» ¹⁰²⁷ (Περὶ τῶν γυνητῶν) ¹⁰²⁸. Мефодий опровергает здесь учение Оригена о вечном миротворении: Бог в Своей абсолютности не нуждается в мире, чтобы быть Творцом, и начало миротворения не противоречит Его неизменяемости, как и фактическое прекращение его. Опровергаемый здесь оригенист носил, может быть, аллегорическое имя Кентавра.

6) «О различии пищи, и о телице, упоминаемой в книге Левит (Чисел), пеплом которой окроплялись грешники» ¹⁰²⁹ – сохранилось только в славянском переводе и представляет

аллегорическое объяснение ветхозаветных законов о пище и закона о рыжей телице. Первые главы (1–5) говорят о страданиях праведников – речь вызвана воспоминанием об испытанных самим автором несчастьях. В дальнейших главах (6–15) в объяснении Чис. 19:14 слл. раскрывается учение об истинной чистоте и о духовном понимании христианства: окропления, дарованные воплощением Христа, очищают не только тела, но и души, и несравненно более действенны, чем кровь телицы и Остальные законные очищения; истинная телица есть плоть Христа, а законы о пище были лишь тенью грядущих благ.

7) «О проказе» (Περὶ λέπρας) ¹⁰³⁰ – в сокращении сохранилось в славянском переводе; в греческом оригинале только в отрывках. Произведение представляет беседу между Еввулом и Систелием. Мефодий доказывает, что установления закона Моисеева о проказе служат руководством для христианской покаянной практики; затем даются разъяснения о правильном толковании Священного Писания, в частности Лев. 13: 47 слл.

8) «О пиявке, упоминаемой в Притчах, и о «Небеса поведает славу Божию"» ¹⁰³¹ – сохранилось только в славянском переводе. В этом произведении Мефодий изъясняет Притч. 30: 15 сл. в смысле указания на духовного змия, который возбуждает в душе похоти, и затем дает духовное толкование Пс. 18: 2–5, не устанавливая внутренней связи между этими текстами. Произведение написано для Евстохия.

9) Иероним часто упоминает (De vir. ill. 83; Epist. 48, cap. 13; Epist. 70, cap. 3; Comment, in Daniel. Prol.; ad 12.13) «Против Порфирия» (Κατὰ Πορφυρίου) ¹⁰³² – обширное опровержение пятнадцати книг этого неоплатоника. Филосторгий (Hist. eccl. VIII, 14) ставил его ниже соответствующего сочинения Аполлинария Лаодикийского. Сохранились только отрывки, имеющие значение для определения учения Мефодия о спасении.

10) Фрагменты объяснения Мефодия на гл. 9; 25; 27–29; 38; 40 ¹⁰³³ книги Иова ¹⁰³⁴ дают ценное указание на его учение

о благодати.

11) Феодорит Кирский ¹⁰³⁵ и *Sacra Parallela* сохранили незначительные отрывки из сочинения «О мучениках» (Περὶ τῶν μαρτύρων λόγος) ¹⁰³⁶.

Только по названиям известны сочинения:

12) «О теле», о котором Мефодий говорит другу своему Евстохию в сочинении «О пиявке» (10.4);

13) «О чревовещательнице» против Оригена (Hieron., *De vir. ill.* 83) и 14–15) толкования на книгу Бытия ¹⁰³⁷ и Песнь Песней [(ibidem)].

Неподлинны приписываемые св. Мефодию беседы на греческом языке: а) «О Симеоне и Анне в день Сретения» ¹⁰³⁸, б) «О Святой Богородице», в) «[Слово] В неделю ваий» ¹⁰³⁹ и сохранившаяся только в армянском переводе (в отрывках) беседа на Вознесение Господа Иисуса Христа ¹⁰⁴⁰. «Откровения св. Мефодия» ¹⁰⁴¹ о последних временах признаются произведением, возникшим лишь в конце VII в. ¹⁰⁴²

Богословие св. Мефодия

Довольно многочисленные произведения св. Мефодия или фрагменты их позволяют в достаточной степени выяснить направление и содержание его богословских воззрений. Св. Мефодий не был особенно глубоким мыслителем и богословом, но он был образованным писателем, любителем философии и естественных наук, добросовестным исследователем и искренним полемистом. Он представляет интересный пример богослова, который находится под сильным влиянием Оригена и в то же время стоит в резкой противоположности к характерным особенностям богословской системы александрийского учителя, часто направляя против последнего то, что получил от него. Он называет Оригена кентавром и осуждает его аллегорический метод толкований Священного Писания, и, однако, сам применяет его. Но св. Мефодий не ограничивается отрицанием Оригена, а воспроизводит идеи и теории малоазийской школы (Ириней, Мелитон), стараясь, однако, внутренне сблизить богословие Иринейя с богословием Оригена.

В основных чертах богословские воззрения св. Мефодия представляются в следующих положениях. В своем тринитарном учении Мефодий признает полное божество Слова, Сына Божия, не Сына по усыновлению, но вечного Сына, Который никогда не начинал быть и никогда не перестанет быть Сыном Божиим (Sympos. VIII, 9). Однако в некоторых местах можно видеть черты субординационизма (De creatis 9; 11; Sympos. III, 4; 6; VII, 1). Что касается Св. Духа, то св. Мефодий видит в нем ἐκπορευτὴ ὑπόστασις [исходящую Ипостась], Которая исходит от Отца, как Ева вышла из Адама (фрагм. IV у Bonwetsch'a, 355¹⁰⁴³).

Всемогущий Бог по любви, ради людей, создал из ничего этот мир. Мир не вечен, но так как Бог не был никогда недейтельным, то потенциально (δυνάμει) он от вечности был в Боге (De autexusia 22. [9]¹⁰⁴⁴). Он создал его своим Словом – Логосом во времени.

Существенным признаком созданного Богом во времени человека являются свобода и бессмертие: он самовластен, самодержавен, имеет самовладыченную волю и самопроизвольный выбор доброго, так как Бог создал человека для бессмертия и сделал его образом Своей вечности (De resurr. I, 36.2 ¹⁰⁴⁵ ; 34.3 ¹⁰⁴⁶ ; 57.6 ¹⁰⁴⁷ ; Sympos. VI, 1–2; [VIII, 15–17; III, 7] ¹⁰⁴⁸). Св. Мефодий опровергает учение о предсуществовании душ и грехопадении их, предшествующем соединению их с телом (De resurr. I, 55.4 ¹⁰⁴⁹). Грехопадение произошло по зависти диавола (De autexusio 17.5 ¹⁰⁵⁰ ; 18.4 sq. ¹⁰⁵¹), т. е. человек направил свою свободу на непослушание заповеди Божией. Но зло в человеке не есть сущность, а дело свободы (De autexusio 13.5 ¹⁰⁵²). И хотя вина за грех падает не на плоть, а на душу, однако похоти господствуют над человеком посредством плоти (De resurr. I, 4.3 ¹⁰⁵³). Но зло в человеке не бессмертно – Бог, по благодати, установил смерть (De resurr. I, 39.5 ¹⁰⁵⁴ ; 38.1 ¹⁰⁵⁵ ; 45.6 ¹⁰⁵⁶ ; II, 6.3 ¹⁰⁵⁷). Смерть – наказание за грех, но, как всякое наказание, оно должно служить к исправлению и обновлению (De resurr. I, 31.4 ¹⁰⁵⁸ ; II, 18.4 ¹⁰⁵⁹). Как художник испорченную завистью статую разбивает, чтобы обратить в массу, так поступает и Бог, когда допускает человеку умереть (De resurr. I, [43.2] sq. ¹⁰⁶⁰). Таким образом, телесная смерть в домостроительстве спасения является средством к восстановлению человека в состояние совершенного богообщения.

Чтобы грех и смерть не сделались вечными и чтобы диавол был побежден тем же, кого он обольстил, Слово вочеловечилось (Sympos. I, 5; VIII, 7). Соединение Слова и человечества – самое тесное (συνενώσας καὶ συκεράσας [соединив и смешав]: Sympos. III, 5), причем, однако, Иисус Христос остается Богом и человеком, и тело Иисуса Христа подобно нашему, потому что оно должно спасти тело (De resurr. II, 8.7 ¹⁰⁶¹). И после воскресения оно остается реальным, как и во время Преображения (De resurr. III, 7.1 ¹⁰⁶² ; 12.3 sq. ¹⁰⁶³). Здесь Мефодий воспринимает и раскрывает основную идею малоазийского богословия – идею возглавления: Иисус Христос – второй Адам, в Котором обновлено наше человечество и

соединено со Словом. Сделавшись главой человечества, его представителем, Иисус Христос пострадал за нас и очистил нас Своей кровью (De cibus 15; 11.4). Он – наш помощник, ходатай и врач (De resurr. III, 23.11 ¹⁰⁶⁴), принес нам прощение грехов, истину и бессмертие, воскресение плоти (De resurr. II, 18.8 ¹⁰⁶⁵; 24.4 ¹⁰⁶⁶; III, 23.4–6 ¹⁰⁶⁷).

Дело Иисуса Христа осуществляется в Церкви и Церковью. Церковь есть собрание верующих – это в видимом явлении, но в мистической своей сущности она – Невеста Христова. Как из ребра спящего Адама создана была Ева, так от лежавшего в смертном сне Иисуса Христа исшел Св. Дух, из Которого и образовалась Церковь. И о Церкви можно сказать, что она – кость от костей и плоть от плоти Христа. Ради Церкви Логос оставил небесного Отца и сошел, чтобы соединиться со Своей женой. Он уснул экстазом страданий, добровольно умерев за нее, чтобы представить ее Себе славной и непорочной. Она получает блаженное и духовное семя, которое Логос всевает в глубину духа; Церковь принимает это семя и развивает его, как женщина, умножая и воспитывая добродетель (Sympos. III, 4; 8). Церковь ежедневно возрастает в величии, красоте и численности благодаря содействию и общению Логоса. Он сходит и в каждого отдельного человека и обнаруживается в нравственной жизни. Христос как бы в каждом снова умирает и соединяет его со всей Церковью, чтобы он получал в ней благодатные силы. Таким образом все возрастают. Но каждый отдельный человек может духовно возрасть, только приобщаясь Церкви: «Несовершенные и только начинающие спасительное учение возрастают и образуются, как бы в материнском чреве, от более совершенных, пока они, достигнув зрелости возрождения, [приобретут величие и красоту добродетели,] ¹⁰⁶⁸ и потом по преуспевании сами, сделавшись Церковью, будут содействовать рождению и воспитанию других детей, во вместилище души, как бы во утробе, непреклонно осуществляя волю Слова» (Sympos. III, 8). Церковь обладает особыми силами, возрождающими людей, а потому она в собственном смысле мать всех верующих (Sympos. [VIII, 4–11]). «Просвещаемые получают черты, изображение и мужественный

вид Христа; в них отпечатлевается образ Слова и рождается в них через истинное ведение и веру, так что в каждом духовно рождается Христос. Для того Церковь и носит во чреве и испытывает муки рождения, пока не изобразится в нас родившийся Христос, так чтобы каждый из святых через причастие Христу родился помазанником... Крещеные во Христа с причастием Духа делаются помазанными, а Церковь здесь содействует изображению в них Слова и преображению их» (Sympos. VIII, 8).

В эсхатологии св. Мефодий – сознательный и резкий противник Оригена, против которого он выставляет библейские и философские обоснования. Эсхатологический интерес его направляется преимущественно на воскресение тела и состояние прославления. Он отвергает духовное воскресение Оригена и учит, что воскреснет то же тело, какое мы имеем в этой жизни: человек не должен быть преобразован в ангела, но быть бессмертным в том, что он есть. Мефодий принимает и хилиастическое учение; он думает, что мир будет существовать шесть тысяч лет, а потом праведные, воскреснув, будут царствовать тысячу лет с Иисусом Христом, прежде чем взойдут на небо (Sympos. IX, 1; 5). Как человек будет продолжать существовать в своей телесности, так и этот мир: огнем он будет очищен для вечного существования.

Второй отдел. Греческая церковная литература IV века. Общая характеристика развития богословской литературы на греческом Востоке в IV веке

В начале IV в. произошла радикальная перемена во внешнем положении христианства в греко-римской империи, которая имела самые благоприятные последствия для внутренней жизни Церкви, предоставив ее членам полную возможность все силы духа сосредоточить на разрешении внутреннецерковных задач. Не отвлекаемая внешней борьбой за самое существование, Церковь начала жить полной жизнью. Но это видимое спокойное течение церковной жизни не сопровождалось внутренним миром Церкви: наступил период великих догматических споров. Они были естественным продолжением предшествовавшей работы богословской мысли, а широкое и даже острое развитие их – внутренней необходимостью, когда свободно выступили, раскрылись и столкнулись между собой существенные и формальные разногласия, постепенно сложившиеся в предыдущий период в различных областях христианского мира. Борьба вызвала напряженное, в высшей степени стремительное, оживленное и могущественное движение богословской жизни, обнаружившей многообразную творческую деятельность, выдающуюся по своей продуктивности и оригинальности. Христианский гений с необыкновенной силой проявился в различных отраслях богословского знания, сосредоточиваясь преимущественно на том, что составляет самую сущность христианства. Наступило, таким образом, время расцвета древнецерковного богословия: прочность внешнего положения Церкви дала ему возможность свободного и всестороннего развития, а борьба с ересями – обильный материал для его работы. Явились новые поколения церковных учителей, обогащенных опытом научной деятельности предшественников. Богословские труды этого времени остаются путеводными для всех поколений

православного христианства. Великие творцы их, истинно питающие верующих своим учением, получили преимущественное наименование «отцов Церкви». На результатах их богословской работы основывалась богословская мысль ближайшего периода: ими она живет и до настоящего времени, как бы исходя из того убеждения, что тогда были поставлены и разрешены все существенные вопросы, какие человечество может предъявить христианству.

Могучий дух Оригена продолжал оказывать сильное влияние на ход богословской мысли: можно сказать, что почти все богословы IV и V вв. работали более или менее с духовным наследием Оригена, частью непосредственно примыкая к нему, частью становясь в оппозицию к его системе и созданному им направлению богословской науки, но в то же время вдохновляясь его научными идеалами. Поэтому даже и разнообразные богословские направления IV и V вв. обычно определяются по такому или иному отношению их к Оригену. Но уже в кругу ближайших учеников и последователей Оригена нельзя говорить о цельном влиянии его системы, – тем менее это возможно теперь ввиду характера наступившей борьбы.

Руководящее значение в догматических движениях до половины V в. принадлежало александрийскому богословию. Но в этой школе не было строгого единства в направлении; в ней необходимо отметить несколько течений или, по крайней мере, оттенков, наблюдаемых даже в самой Александрии; они обуславливаются индивидуальными особенностями богословских деятелей и характером их жизненных отношений. Здесь, на родине и главном месте развития оригеновского умозрения и экзегетики, уже в конце предшествующего периода наступил поворот в сторону библейского реализма и церковного Предания. «Правомудрствующие» церковные христиане времени Дионисия Великого и епископ Петр Александрийский показывают следы постепенного укрепления того направления, которое получило название ново-александрийского. Выразителем этого направления ко времени Никейского собора является александрийский епископ Александр, первый энергичный обличитель арианского заблуждения, сразу же верно

и ясно определивший его сущность и вытекающие из него следствия: он – несомненный оригенист правого крыла, сочетавший лучшие стороны возвышенно-философской системы александрийского богослова с церковно-традиционным учением.

Св. Александр, епископ Александрийский 1069

Сведения о жизни св. Александра

Личность александрийского епископа Александра имеет важное значение в истории церковной богословской мысли, с одной стороны, потому, что он является первым борцом против арианской ереси, так сильно волновавшей Церковь в течение большей части IV в., и одним из видных деятелей на Первом Вселенском соборе, и, с другой стороны, потому, что под его влиянием вырос и развился знаменитый его преемник по александрийской кафедре, неустанный поборник православия против арианства – св. Афанасий Великий. В свою очередь, св. Александр был любимым учеником св. Петра Александрийского и наследником тех богословских традиций в Александрии, представителем которых был последний.

Св. Петр пострадал в ноябре 311 г., и александрийская Церковь вдовствовала в течение года. Преемник его Ахилла был епископом в течение только пяти месяцев, и после его смерти на александрийскую кафедру был избран (в 313 г.) Александр. О жизни его до этого времени не сохранилось никаких известий. Историки характеризуют его как мужа, украшенного добродетелями в исключительной степени, мудрого, исполненного Св. Духа, мужественного защитника апостольских догматов. Собственно, мы ничего не знаем и о епископской деятельности Александра до возникновения арианского движения. Последнее заставило Александра выйти из тесного круга епархиальной деятельности и принять участие в общецерковной жизни. Поводом к этому послужило выступление видного александрийского пресвитера Ария, по некоторым сведениям бывшего одним из кандидатов в епископа, образованного, искусного диалектика, в научно-богословском отношении ученика и последователя знаменитого анти-, охийского пресвитера Лукиана. До слуха епископа Александра начали доходить сведения, что пресвитер Арий, к которому и сам он относился с почтением и доверием, развивает перед своими слушателями еретические воззрения; так, объясняя известное место из книги Притчей (8: 22):

«Господь созда Мя начало путей Своих», он высказал учение о тварной природе Сына Божия, составляющее основное положение арианской доктрины. Начавшиеся споры стали волновать не только членов александрийского клира, но и народ. Арий не замедлил высказать свое учение и в присутствии самого епископа Александра. На одном из собраний клира Александр, «философски рассуждая» о Св. Троице, употребил выражение: «Св. Троица есть в Троице Единица» [(Socrat., Hist. eccl. I, 5)]. Присутствовавший Арий стал обвинять своего епископа в савеллианстве и открыто высказал свое учение о тварности Сына Божия. В возникшем споре Александр стал на сторону противников Ария и запретил последнему распространять свои взгляды. Арий не подчинился и увлек на свою сторону значительную часть клира. В то же время он обратился за поддержкой к епископам – «солукианистам», в сочувствии которых его взглядам он не сомневался, причем представил и письменное изложение веры. Среди этих епископов больше всех приняли к сердцу дело Ария Евсевий Никомидийский, Афанасий Аназарвский и Георгий Лаодикийский, которые утешали Ария и обличали Александра в неправильном понимании церковного учения. Когда для Александра окончательно выяснилась определенная позиция, занятая Арием и его сторонниками, он созвал в Александрии собор из подвластных ему египетских епископов (в 320 или 321 г.), на котором осудил учение Ария, его самого и сторонников отлучил от Церкви, после чего они должны были удалиться из Александрии. Противодействуя стремлению Ария представить дело в собственном освещении, Александр разослал окружное послание, в котором кратко излагалось и опровергалось учение Ария, и сообщал о его осуждении. Таким образом, делу Ария придано было общецерковное значение, и волнение стало охватывать все больший круг восточных епархий: большинство приняло сторону Александра, но многие епископы высокого образования и видного положения оказались на стороне Ария. В противовес Александрийскому собору в вифинской области составилась собор единомышленников Ария, постановивший принять в общение Ария и его последователей. Собор в свою

очередь разослал послания к епископам, в которых излагал учение Ария, требовал, чтобы ариан принимали в общение и ходатайствовали о том же перед Александром.

Придворные связи Евсевия Никомидийского создавали прочную поддержку Арию. В самой Александрии возникли беспорядки. Арианствующие завели отдельные храмы и собирались там, чтобы распространять свое учение. Положение Александра становилось невыносимым: против него поднимали возмущения; его подвергали оскорблениям. Собор из палестинских епископов во главе с Евсевием Кесарийским признал за всеми отлученными и изгнанными из Александрии последователями Ария пресвитерские и диаконские права и предоставил осужденным возвратиться в Александрию и составлять богослужебные собрания на прежних основаниях, с тем, однако, чтобы они подчинялись Александру и не противились иметь с ним мир и общение. Арий и осужденные с ним пресвитеры и диаконы составили почтительное письмо к Александру, в котором изложили свое учение, не отступая от осужденных положений, но только смягчая и объясняя свои прежние резкие выражения. Евсевий Никомидийский и Евсевий Кесарийский стали прилагать все усилия к тому, чтобы заставить Александра исполнить постановления Палестинского собора. Павлин Тирский составил теоретическое оправдание арианства и отправил его к Александру. Волнения из-за арианского учения обратили на себя внимание императора Константина, прибывшего недавно на Восток. Но сведения об этом движении он, видимо, получил из таких кругов, которые представили все дело не имеющим серьезного значения. Константин взглянул на споры как на пустое словопрение по маловажному предмету, лишенному жизненного значения. Но так как эти словопрения вызывали беспорядки в Египте, служившем житницей столицы, то император счел необходимым принять меры к успокоению их. Он отправил к Александру и Арию обширное письмо, в котором выражал одинаковое неудовольствие обоим как виновникам разногласий в Церкви и нарушения мира в империи. Кроме того, в Александрию послан был нарочитый уполномоченный от императора Осий, епископ

Кордовский. Последний, на основании беспристрастного исследования, пришел к заключению, что арианское движение угрожает потрясением основ христианской веры. В этом он убедил и императора; он же, вероятно, подал мысль и о созвании Вселенского собора. Александр продолжал борьбу с арианством и в Никее, где явился одним из видных защитников православия. Он был свидетелем победы православия над арианством на Вселенском соборе и умер до нового взрыва еретического движения 17 апреля 328 г. Тяготу новой борьбы понес на себе его ученик и преемник Афанасий.

Литературная деятельность св. Александра

Борьба с Арием и его единомышленниками заставила Александра возможно шире осведомить епископов тогдашней Церкви о действительном положении дела в Александрии и раскрыть сущность учения еретика, а также и свои собственные взгляды на затронутые вопросы. С этой целью он написал целый ряд посланий. Епифаний Кипрский (Haer. LXEX, 4) упоминает 70 окружных посланий (ἐπιστολαί ἐγκύκλιοι), направленных Александром к епископам Палестины, Финикии и Келесирии; но многие из этих посланий могли быть списками одного и того же послания с приложенными к нему подписями и мнениями епископов, получивших эти послания. Ввиду этого не представляется возможным определить точное количество написанных Александром посланий. До настоящего времени сохранились следующие:

1) Блж. Феодорит в своей «Церковной истории» (I, 3 [3]) сообщает текст послания Александра к Александру, епископу Византийскому (правильнее, к Фессалоникскому) ¹⁰⁷⁰; вероятно, это послание представляет собой список окружного послания Александра к епископам Церквей вне пределов Египта. В послании Александр сообщает, что Арий и Ахилла отлучены от церковного общения за свое безбожное учение, которое стоит в непримиримом противоречии с апостольскими догматами Церкви, излагает и опровергает это учение, изображает беспорядки, произведенные Арием и его последователями в Александрии; извещает о том, что еретики обратились к защите других епископов и нашли ее у некоторых, в то время как другие – многочисленные епископы, частью даже отдаленные, но особенно из малоазийских провинций, письменно уведомили его о своем полном согласии с ним. Копии посланий таких епископов приложены к окружному посланию, и епископ, к которому направлено последнее, приглашается, в свою очередь, к подобному же изъявлению согласия.

Это послание имеет чрезвычайно важное значение для начальной истории арианства и для характеристики

богословских воззрений православной стороны
александрийской Церкви.

2) Сохранившиеся только на сирийском языке извлечения «из окружного свитка», который написал архиепископ Александр «о правой вере к боголюбезным епископам, сущим во вселенной» ¹⁰⁷¹. До нас дошел этот список «окружного свитка», который отправлен был к Мелитию, епископу Севастопольскому (в Понте) и «прочим епископам кафолической Церкви». Отрывок содержит кроме заголовка только начало изложения веры и заканчивается указанием на то, что к свитку приложены были полученные уже подписи о согласии, расположенные по провинциям. Как по текстам Священного Писания, так и по существенным мыслям это послание совпадает с посланием к Александру Византийскому. Но из этого, конечно, нельзя сделать бесспорного вывода, что оно тождественно с последним. Александр, несомненно, писал много посланий, касающихся одного и того же вопроса и потому близких между собой по содержанию; кроме того, в этой начальной стадии борьбы с арианством, когда и ересь не была еще раскрыта в подробностях, и изложение и опровержение ее у престарелого уже епископа Александра могло принять довольно однообразную форму.

3) Сократ в «Церковной истории» (1,6) сохранил еще одно окружное послание Александра ¹⁰⁷², в котором тот сообщает, что руководство арианским движением взял на себя Евсевий Никомидийский, что в Александрии состоялся собор из почти ста египетских и ливийских епископов, который произнес осуждение на Ария с шестью другими пресвитерами, шестью диаконами и двумя епископами. Александр просит не принимать в церковное общение отлученных и не внимать Евсевию Никомидийскому.

Хронологическая последовательность этих посланий св. Александра не может быть точно установлена. Одни ¹⁰⁷³ полагают, что третье послание является древнейшим документом, относящимся к арианскому движению: в нем Александр кратко излагает учение Ария и столь же кратко опровергает его; он пишет в полной уверенности в правоте

своего дела и, извещая об осуждении Ария и его сторонников, нимало не сомневается в том, что решение Александрийского собора будет принято всей Церковью. Между тем в послании к Александру Византийскому он уже жалуется на печальное положение дел, подробно излагает учение Ария не только в тринитарной, но и в христологической части и еще подробнее и последовательнее опровергает его. Он выступает здесь не как обвинитель, что можно наблюдать в первом его послании, а как обвиняемый, тщательно старающийся отстранить от себя все возможные нарекания. Но, при всей уверенности в правоте своего дела, он не ждет для себя ничего хорошего в будущем. «Так мы учим, так проповедуем, – заканчивает он свое послание, – таковы апостольские догматы [Церкви] ¹⁰⁷⁴, за которые мы готовы и умереть, нисколько не обращая внимания на тех, которые *вынуждают* нас отказываться от них, хотя бы *принуждение и сопровождалось пыткой*» [(Theodoret., Hist. eccl. I, 3/4)]. С другой стороны ¹⁰⁷⁵, находят, что прогресс в положении так неопровержимо заявляет о себе, что второе окружное послание необходимо обозначить как позднейшее, а первое – как раннейшее. Вопрос представляет значительные затруднения для своего разрешения; но нужно согласиться, что преимущество убедительности на стороне первого мнения.

4) Так называемое «Низложение Ария и сущих с ним» ¹⁰⁷⁶. В своей главной части это произведение дает второе окружное послание. В начале помещено обращение Александра к собравшимся клирикам Александрии и Мареота, в котором он говорит, что как прежде они подписали его увещание к Арию и его единомышленникам, так и теперь они приглашаются своей подписью одобрить окружное послание его к епископам Церквей вне Египта и согласиться на отлучение еще шести клириков. Далее за текстом второго окружного послания следуют подписи александрийских и мареотских клириков.

5) Кроме того, св. Максим Исповедник приводит ¹⁰⁷⁷ два кратких отрывка из послания Александра к Еггону Кинопольскому (в Среднем Египте) против ариан ¹⁰⁷⁸; по названиям известны послания Александра к Филогонию,

епископу Антиохийскому, Евстафию, епископу Верийскому, императору Константину, Сильвестру, епископу Римскому, и к Арию. Наконец, Александр, по примеру других александрийских епископов, писал Пасхальные послания к Церквам Египта; но от них ничего не сохранилось.

6) Кроме посланий, сирийские и коптские источники включают в себе данные о проповедях св. Александра. На сирийском языке сохранилась беседа св. Александра «О душе и теле, и о страдании Господа» ¹⁰⁷⁹. Первая часть проповеди содержит, в качестве введения, рассуждение об отношении души и тела, а вторая разъясняет необходимость страданий Господа и следствия Его смерти для человечества. Отрывки текста этой проповеди, с некоторыми видоизменениями, известны под именем Мелитона, епископа Сардийского, а также и других писателей. Считают вероятным, что св. Александр в этой проповеди пользовался сочинением Мелитона под тем же названием. Кроме того, вся эта беседа в более пространной форме сохранилась на коптском языке под именем св. Афанасия Александрийского. Принадлежность беседы св. Александру считается вероятной.

Известно еще несколько отрывков (в несколько строк), надписываемых именем св. Александра и взятых из разных его проповедей. Эти отрывки показывают, что было целое собрание проповедей св. Александра.

7) Наконец, на коптском языке сохранился еще панегирик епископу Александрийскому Петру ¹⁰⁸⁰, скончавшемуся мученически, который, как сказано в надписании, произнесен был в день памяти святого в храме в Александрии, посвященном его имени. Действительно, относительно св. Александра засвидетельствовано, что он установил день памяти св. мученика Петра в Александрии (Rufin., Hist. eccl. I, 14). Принадлежность панегирика св. Александру не бесспорна ввиду наличия в нем легендарного элемента.

Характеристика богословских воззрений св. Александра

Послания, написанные св. Александром по поводу ереси Ария, обнаруживают в нем богослова, у которого верность чисто-церковному учению соединялась с глубоким философским проникновением в тринитарную догму на почве усвоения лучших сторон возвышенно-философской системы Оригена – правого порядка его идей. Св. Александр не только точно определил на самых первых порах сущность арианского учения, но верно указал и источник его в системе Павла Самосатского и Лукиана Антиохийского.

Заблуждению Ария св. Александр противопоставляет «апостольские догматы Церкви» и в послании к Александру так формулирует свое исповедание. Отец – всегда Отец. Но Он – от вечности Отец только потому, что существует Сын, ради Которого и называется Он Отцом. Вследствие того именно, что Сын всегда для Него существует, Он Сам – Отец всегда в полном смысле слова, и Его совершенство не имеет никакого недостатка, потому что Своего едиnorodного Сына Он произвел не во времени или в известный период и не из ничего. Кто говорит, что не существует сияние славы, тот отрицает и первоначальный свет, от которого происходит сияние; и если не всегда был образ Бога, то, очевидно, не всегда существует и первообраз; даже если не существует отпечаток существа Божия, то этим уничтожается и самое существо, которое в нем отпечатлено совершеннейшим образом. Отец всегда совершенен и обладает всеми высочайшими свойствами без недостатка, так как всегда соприсущ Ему Сын. Не во времени, не спустя некоторый мысленный период и не из не сущих родил Он едиnorodного Сына. Ужели после этого не беззаконие утверждать, что некогда не было Премудрости, Которая Сама говорит: «Аз бех, о Нейже радовашеся» (Притч. 8: 30), некогда не было Силы Его, недоставало Слова Его и всего другого, из чего Сын познается и Отец характеризуется, т. е. из чего слагается догматическое понятие о Сыне и чем как сущность

определяется существо Отца. Но ведь говорить, что не было сияния славы, значит отрицать вместе с этим и бытие первоначального света, которому это сияние принадлежит. Отсюда св. Александр сущность своего исповедания выражает в таких словах: «Мы веруем в [единого] ¹⁰⁸¹ нерожденного Отца, Который ни в ком ином не имеет виновника Своего Бытия, Который непреходящ и неизменяем и всегда равен Себе во всех отношениях, неспособен ни совершенствоваться, ни уменьшаться... И в единого Господа Иисуса Христа, едиnorodного Сына Божия, рожденного не из не сущего, но из сущего – Отца, не телесным образом – через выделение, разделение или истечение, как думали Савеллий и Валентин, но неизреченно и непостижимо... Образ Его бытия ¹⁰⁸² для всего сотворенного неисследим, как неисследим и Сам Отец... (Далее,) мы научены, что этот Сын – непреходящ и неизменяем, как и Отец, самодовлеющ и совершенен, что Он равен Отцу и только в отношении нерожденности уступает Отцу, потому что Он – самый точный, ни в чем не отличный образ Отца, отображающий все, через что представляет величайший Первообраз» [(apud Theodoret., Hist. eccl. I, 3/4)]. Его рождение, которое св. Александр называет безначальным, совершенно не то, что создание, и богосыновство этого Сына по естеству (φύσα) не имеет ничего общего с богосыновством человека по усыновлению (θέσα). Этот Сын есть действительное Слово и Премудрость Божия, и если бы Он не был всегда у Бога, то Бог некогда был бы ἄλογος и ἀσοφος.

Таким образом, должно приписывать Отцу Ему только свойственное достоинство, признавая, что Он ни в ком не имеет виновника Своего бытия, но должно воздавать подобающую честь и Сыну, приписывая Ему безначальное рождение от Отца – не отрицать Его божества, но признавать в Нем точное соответствие Образу Отца во всем; а признак нерожденности усваивать только Отцу, почему и Сам Спаситель говорит: «Отец Мой более Меня» (Ин. 14: 28).

Отсюда видно, что, во-первых, св. Александр в изложении православного учения против извращения его Арием пользуется терминологией оригеновской школы, и, во-вторых, что даже в

полемике с противником за теснейшее единение Отца и Сына он высказывается в смысле субординационизма, правда, в его чистейшем выражении – ипостасного ¹⁰⁸³ : Отец имеет преимущество перед Сыном в нерожденности. Отношение между Отцом и Сыном св. Александр представляет так: «Когда Господь говорит: «Я и Отец – одно» (Ин. 10: 30), Он не называет Себя Отцом и не объявляет за одну две ипостасные природы; Он говорит это лишь в том смысле, что Он имеет точное сходство с Отцом, от природы представляет вылитое Его подобие во всем, как непреложный образ Отца» [(apud Theodoret., Hist. eccl. I, 3/4)]. В общем основной чертой тринитарного учения св. Александра является понятие о теснейшем нумерическом единстве Божественной сущности, по которому Сын не только ни качественно, ни количественно не отличен от Отца, но и составляет необходимый момент Его сущности.

Беседа «О душе и плоти, и о страдании Господа» ¹⁰⁸⁴ свидетельствует, что на богословских воззрениях св. Александра сильно отразилось влияние и малоазийского богословия или, правильнее сказать, того традиционно-церковного учения, которое еще во второй половине III в. заявило протест против увлечения оригеновскими умозрениями. В этой беседе учение о возглавлении представлено в той же форме, как оно дано у св. Иринея. Оно же отражается и в наименовании Девы Марии Θεοτόκος, и во взгляде на страдания и смерть исторического Христа. Если св. Александр воспользовался для этой беседы сочинением Мелитона Сардийского, то этим решительно устанавливается связь св. Александра с малоазийской богословской школой.

Анализ богословских воззрений св. Александра имеет важное значение для понимания терминологии Никейского символа, составленного не без его участия, и для определения тех влияний, под которыми сложились богословские взгляды св. Афанасия Александрийского.

Св. Афанасий Александрийский 1085

Окончательный отпечаток на новоалександрийское направление наложил св. Афанасий, великий отец Церкви, неустанный защитник православного исповедания веры, признанный «отцом православия». Свою жизнь со времени ясного выступления на историческое поприще и до кончины он отдал на борьбу с арианством, в которой он выступил как проницательный, непреклонный, воодушевленный вождь православных. Он был одной из тех сильных натур, которые не ищут борьбы, но никогда и не уклоняются от нее. Он ясно проникал в тенденции своих противников и понимал, за что он страдал, и этим побеждал. Подробно изложить жизнь св. Афанасия – значит изложить историю борьбы православия с арианством на протяжении целых 50 лет IV в. Поэтому мы вынуждены ограничиться указанием только главных фактов ее, чтобы таким образом установить рамки его литературной деятельности.

Очерк жизни св. Афанасия Александрийского

Главным источником сведений о жизни св. Афанасия служат главным образом его собственные творения, и прежде всего те, в которых он сам публично дает отчет в своей деятельности, именно: «Апология против ариан», «Апология к Констанцию», «Апология о своем собственном бегстве» и «История ариан к монахам». Похвальное слово св. Афанасию Григория Богослова (Orat. XXI) представляет собой панегирик почти без биографического содержания. «Жития» св. Афанасия, предпосланные бенедиктинскому изданию его творений, все сравнительно позднего происхождения и не имеют ценности первоисточников. Напротив, весьма важное значение имеют два хронологических документа: хроника Пасхальных посланий св. Афанасия и так называемая *Historia ascephala*. Собрание Пасхальных посланий дошло до нас в неполном виде в одном сирийском манускрипте. В заглавии каждого послания сделаны точные отметки, кроме пасхальной даты и других хронологических указаний; все эти хронологические предисловия воспроизведены в другой редакции и соединены в целое предисловие ко всему собранию посланий; в этой другой редакции, дошедшей до нас полностью, к каждому из 45 лет епископства св. Афанасия указывается время празднования Пасхи и регистрируются все важные события его жизни. Сохранившаяся на латинском языке *Historia Athanasii*, обычно называемая *Historia ascephala*, потому что ей недостает начала, представляет памятник, поставивший своей задачей, по-видимому, апологию св. Афанасия; он отличается большой заботливостью в хронологических вычислениях, с точным датированием по консульствам и годам службы префектов, и своими, до дня точными, указаниями о судьбе св. Афанасия. Понятно поэтому, что с того времени, как сделались известными Пасхальные послания с их предисловием и хронологические указания последнего, в связи с датами *Historia ascephala*, были применены к церковно-исторической науке, прежняя хронология жизни св. Афанасия и арианских споров, основывавшаяся на

Сократе (и Созомене), была вытеснена, тем более что полученные даты из предисловия и *Historia ascephala* превосходно согласовались с добытыми из других надежных источников хронологическими указаниями (время изгнаний св. Афанасия, Римский собор 341 г., собор в Сердике в 343, а не в 347 г. и т. д.). Древним памятником является также коптское похвальное слово Афанасию, принадлежащее современнику Феофила Александрийского (ум. 412), однако оно содержит очень мало биографического материала.

Св. Афанасий родился в Египте, по всей вероятности, в Александрии. Дата его рождения в настоящее время может быть установлена с большей точностью, чем прежде, благодаря древнему коптскому слову. По этому документу Афанасий во время своего избрания на епископство имел 33 года. Теперь вопрос в том, когда он занял епископскую кафедру. В этом отношении мнения исследователей колеблются между 326 и 328 гг. Если принять первую дату, то св. Афанасий родился в 293 г.; при второй дате он родился в 295 г., – обычно признается последняя дата. Источники не дают сведений о родителях св. Афанасия – неизвестно даже, были ли они христианами; весьма скупы они и на сообщения о детстве будущего учителя Церкви. Позднейшая слава св. Афанасия бросила свои лучи и на раннейшие годы жизни его; отсюда и известное сказание, что св. Афанасий, будучи еще мальчиком, во время игр совершил правильное крещение над некоторыми из своих товарищей; что епископ Александр, наблюдавший это издали, призвал его к себе и объявил крещение имеющим силу, а его родственникам советовал подготовить мальчика к церковному служению (Rufin., *Hist. eccl.* I, 14). Конечно, это повествование едва ли может быть серьезно обсуждаемо, так как, помимо удивительного решения епископа, оно наталкивается на хронологическое затруднение: епископ Александр занял александрийскую кафедру после Ахиллы, в 313 г., когда Афанасий, даже при предположении позднейшей даты его рождения, уже не мог заниматься детскими играми.

Св. Афанасий в своем детстве и ранней юности находился под впечатлением последнего великого, общего гонения,

которому подвергалось христианство, – так называемого диоклетиановского; волны его докатились и до родной страны и города св. Афанасия: еп. Петр в числе других пал жертвой мучителей. Обстановка юности св. Афанасия много способствовала развитию его в весьма сведущего борца за православие. Он родился и вырос в городе, в котором, как в фокусе, по преимуществу отражалась интеллектуальная, моральная и политическая жизнь греко-римского мира. В Александрии язычество, несмотря на приближающееся падение, еще не закончило своей роли и выступало перед ним воплощенным в величественном храме Сераписа; здесь из года в год оплакивали Озириса, поклонялись Изиде, Апису и Нилу. Александрия же была духовным центром культуры, науки и учености. Она была примечательнейшим местом торговли и отличалась оживленной промышленностью.

Со св. Григорием Богословом должно признать как естественное и само собой понятное, что св. Афанасий получил хорошее современное образование, хотя и не столь широкое и глубокое, каким обладали впоследствии великие каппадокийские отцы (cf. Gregor. Nazianz., Orat. XXI[, 6]). Его творения, особенно раннейшие, представляют несомненное доказательство такого образования, какое давалось большей частью детям и юношам лучших классов. Но св. Афанасий был одной из тех редких личностей, которые несравненно больше получают от своих собственных природных дарований, чем от случайностей происхождения или обстановки. Вместе с тем несомненно, что еще в ранней юности он был наставлен в истинах православной веры по традициям александрийской школы и изучил Священное Писание: по выражению Григория Богослова, он знал все его книги так, как другой не знает и одной из них [(ibidem)]; неутомимым чтением творений отцов и учителей Церкви предшествующего времени он развил в себе тонкое и верное понимание глубочайших истин христианства. Рано св. Афанасий вступил в близкие личные отношения со св. Антонием и другими подвижниками Египта и Ливии, что удостоверяется начальными словами жизнеописания св. Антония.

Когда св. Афанасий сделался юношей, положение дел в мировой империи быстро изменилось. Из политических волнений, которые последовали за удалением Диоклетиана от дел правления, восстало единовластительство Константина Великого, и христианство, из гонимого и подавляемого, сделалось сначала признанной религией, наряду с язычеством, чтобы к концу жизни св. Афанасия стать в положение государственной религии. Но Церковь должна была вступить в борьбу иного рода, которая возбуждала умы и надолго разделяла не одних только богословов и которая заставила императоров постоянно уделять ей свое внимание; это была борьба не о богословских тонкостях, но о жизненных интересах христианского человечества: вопрос шел о том, какое место в икономии веры должно быть дано Христу. По состоянию богословско-философских воззрений, как они сложились к концу III и началу IV в., этот вопрос распадался на несколько частных, из которых с течением времени вырастали все новые вопросы: если Слово Божие, Логос, действительно существует, то в каком отношении Он стоит к Богу? к единому Богу? является ли Он составной частью Божественной сущности? или Он только творение, подобное людям, – правда, бесконечно высшее, но однако творение, созданное свободной волей Божией? если Он совершенно одинаковой сущности с Богом, то остается ли место для различия и не нарушается ли достоинство Бога и Вседержителя, если рядом с Ним стоит такое существо? и далее, если Слово есть творение и Ему, однако, должно поклоняться, то не будет ли это обоготворением твари? не проникает ли вместе с тем в Церковь старое языческое многобожие, которого так боялись?

Эти вопросы смущали многие сердца и у многих были на устах. Но острую постановку они получили именно в Александрии, в возникшей здесь арианской ереси. Св. Афанасий вследствие этого с самого начала поставлен был лицом к лицу с арианством и остался вождем борцов против него до конца своих дней. Он сразу же выступил с вполне определенным взглядом на сущность ереси и на содержание противоположных ей истин церковной веры. В своих первых

произведениях он выразил основные мысли всей своей жизни, за которые он боролся и которым он доставил победу.

Очень рано св. Афанасий вступил в клир александрийской Церкви: по свидетельству коптского похвального слова, он был шесть лет в звании чтеца. К началу арианских споров, между 318–320 гг., св. Афанасий уже был диаконом; его имя находится среди тех диаконов, которые подписали окружное послание еп. Александра. Он был близок к престарелому еп. Александру: «Афанасий весьма часто бывал при епископе Александре и им был уважаем» (Apol. contra Arianos 6 ²), может быть, в качестве его личного секретаря и советника; эти отношения и были причиной того, что Афанасий был взят епископом Александром на Вселенский собор в Никею. Но они же создали ему и непримиримых врагов еще до собора, а в особенности, когда «увидели опыт его благочестивой во Христа веры на соборе, сошедшемся в Никее, где с дерзновением восставал он против нечестия ариан» (ibidem).

Св. Александр умер в скором времени после Никейского собора: по мнению одних – 17 апреля 328 г. (дата обычно принимается и основывается на сирийском предисловии к Пасхальным посланиям), по мнению других – 17 апреля 326 г. Преемником ему был поставлен св. Афанасий. Как произошло его избрание, трудно ясно представить ввиду разногласия в сообщениях древних авторов. Противники св. Афанасия утверждали, что он был избран меньшинством: будто по кончине епископа Александра только некоторые, и то немногие, напомнили об Афанасии и он был рукоположен шестью или семью епископами тайно, в сокровенном месте. Но по свидетельству 339 египетских епископов ¹⁰⁸⁶, собравшихся на соборе, выраженному ими в окружном послании (приведено в «Апологии против ариан»), при избрании св. Афанасия было проявлено полное единодушие как епископов, так и всей церковной провинции: «Ничего не было сказано против Афанасия... говорили же о нем все прекрасное, называя его рачительным, благоговейным, христианином, одним из подвижников и поистине епископом» (сар. 6 ⁵). Очевидно, указание на неправильность при избрании св. Афанасия было

одним из приемов борьбы с ним его противников – ариан. Избрание его было совершено правильно. Но само собой понятно, что Афанасий не получил голосов сторонников ариан, мелитиан и других схизматиков. С этого времени судьба православия почти отождествляется с судьбой св. Афанасия, явившегося несокрушимым оплотом православия в самый критический для него период арианских смут, когда арианство грозило подавить православие силой и выставляло себя представителем всего Востока.

Первые годы управления св. Афанасия заняты были обычными делами: соборы, пастырские послания, проповедь, ежегодные посещения церковью округа, ежедневные церковные обязанности поглощали его время. Но с первых же шагов служения св. Афанасия на александрийской кафедре ему пришлось столкнуться с противниками, которые сыграли печальную роль в последующей судьбе его.

Египетскую Церковь раздирал мелитианский раскол, и хотя Никейский собор облегчил путь к прекращению схизмы, однако не исключены были поводы для многочисленных споров о правомочности мелитианских клириков. Едва только св. Афанасий сделался епископом, как начались мелитианские волнения, с которыми не замедлили соединиться враждебные действия против него, вызванные его решительным антиарианским настроением. В скором времени после собора арианство усилилось. Лицемерным раскаянием в своих заблуждениях и двусмысленными изложениями своего учения вожди арианства убедили императора Константина в своей согласии с учением вселенской Церкви и были возвращены из ссылки, и Евсевий Никомидийский потребовал от св. Афанасия принятия Ария в церковное общение. Афанасий ответил отказом, и евсеевляне направили все свои силы к устранению ненавистного противника. Прелюдией к борьбе явились нападки на правильность его избрания, а после отказа его принять в церковное общение Ария и его сторонников началась и самая борьба. Мелитиане, вместе с Евсеем Никомидийским, выдвинули против св. Афанасия целый ряд обвинений. Так как обвинять на почве богословских разногласий было опасно,

чтобы не прийти к конфликту с утвержденным на Никейском соборе символом, который при Константине Великом имел официальное значение, то пришлось сосредоточиться на нападках против личности нового александрийского святителя. Они говорили, что Афанасий: а) обременял египтян особым льняным налогом в пользу александрийской Церкви, б) доставлял золото мятежнику Филомену, в) во время посещения Мареота посылал своего пресвитера Макария к пресвитеру Исхире, некогда посвященному Коллуфом, и он, с ведома Афанасия, напав на Исхиру, произвел бесчинство, разбил чашу, опрокинул престол и сжег книги; кроме того, представляли св. Афанасия безнравственным в частной жизни и нарушителем общецерковного мира. Св. Афанасий отправился в Никомидию в конце 330 г. и настолько совершенно оправдался перед императором, что последний снабдил его письмом, в котором называл его человеком Божиим (Apol. contra Arianos 61–62). Но мелитиане не успокоились: они снова подняли дело Исхиры и возбудили другое, более тяжкое обвинение: будто Афанасий убил епископа Ипселского Арсения; отрезанная рука его, которую они всюду показывали, была главным доказательством. Император поручил цензору Далмацию, своему родственнику, произвести расследование. Оно не дало желательных для врагов св. Афанасия результатов, так как мнимоумерший Арсений, скрытый обвинителями в одном отдаленном монастыре, был найден живым в Тире и уличен тирским епископом. Император написал Афанасию благоволительное письмо, и это торжество заставило главу мелитиан Иоанна Архафа, а также и самого Арсения временно и внешне смириться (Apol. contra Arianos 65–70).

После бесплодной попытки заставить св. Афанасия явиться на собор в Кесарии 334 г. евсевиане успели добиться у императора созыва нового собора в Тире. Епископ александрийский получил формальное приказание явиться туда и выехал из Александрии 1 июля 335 г. Пятьдесят подчиненных Афанасию епископов отправились с ним защищать его доброе имя. На соборе евсевиане заняли положение судей, мелитиане – обвинителей. Вся обстановка собора наперед указывала, что

обвиняемому нельзя ожидать справедливости и беспристрастия. Против св. Афанасия были выставлены все старые обвинения, в частности убийство Арсения, опровержение которого ему доставило новый триумф. Крик собрания о низложении св. Афанасий прервал спокойным вопросом: «Знает ли кто-нибудь из вас Арсения?» После утвердительного ответа он привел человека, в котором все узнали Арсения. Св. Афанасий поднял высоко одну за другой обе руки его и иронически сказал: «Я думаю, однако, никто между вами не держится того взгляда, что Бог дал человеку более двух рук» [(Theodoret., Hist. eccl. I, 29/30; cf. Socrat., Hist. eccl. I, 29)]. Но еще прежде решения своего дела на соборе св. Афанасий уехал в Константинополь с некоторыми верными друзьями, чтобы апеллировать к чувству справедливости самого императора. Собор осудил Афанасия, низложил с кафедры и воспретил пребывание в Египте, после чего члены собора отправились в Иерусалим на освящение храма Гроба Господня, которое и совершено было с большой торжественностью.

Сначала Афанасий имел успех при дворе, но прибывшие в Константинополь главы евсевиян воспользовались тем, что могущественное положение александрийского епископа давало достаточный повод для подозрений со стороны императора: будто он угрожал столице голодом, приостановив подвоз хлеба из Александрии в Константинополь. Император не внял оправданиям обвиненного и изгнал св. Афанасия в Галлию, в Трир. Это было в конце 335 г. Трудно понять поведение Константина в этом деле: с одной стороны, он осуждает св. Афанасия на изгнание, как будто доверяя политическим обвинениям против него, но, с другой стороны, он не допускал назначения преемника св. Афанасию на александрийскую кафедру, чего не могло быть, если бы он серьезно смотрел на осуждение его евсевиянами в Тире. В Александрии происходили волнения. Народ не переставал требовать обратно епископа, устраивал манифестации даже в церквях. Знаменитый пустынный Антоний несколько раз писал императору, но все было напрасно.

В Трире (Тревах), куда св. Афанасий прибыл 6 ноября 336 г., он был встречен с большим благоволением старшим сыном императора Константином и епископом Максиминем. Несмотря на громадное расстояние, св. Афанасий посредством переписки находился в постоянном общении со своими друзьями и верующими Александрии; его десятое Пасхальное послание, написанное в 337 г., до возвращения в Александрию, показывает, с каким чувством веры, нежности и христианского героизма изгнанный пастырь поддерживал свою паству. И паства оставалась верной своему законному пастырю: все усилия евсевиян ввести Ария в церковное общение в Александрии разбились об угрожающую враждебность православных в Александрии. Арий умер в Константинополе при крайне драматических обстоятельствах в 336 г. Смерть самого императора последовала 22 мая 337 г. Скоро и св. Афанасий был возвращен Константином Младшим из ссылки. Он выехал из Трира с письмом сочувствовавшего ему Константина Младшего к александрийцам, датированным 17 июня 337 г. Свое путешествие он совершил через Паннонию, в Мизии имел аудиенцию у императора Констанция, прошел через Сирию и возвратился в Александрию, при народных кликах, 23 ноября 337 г. Его отсутствие продолжалось 2 года и 4 месяца.

Правитель восточной половины Констанций с самого начала своего управления подпал под влияние представителей враждебного св. Афанасию богословского направления; кроме того, такая личность, как Афанасий, на столь высоком посту, каким была епископская кафедра в Александрии, для него была сучком в глазу. На этом и утверждались враги св. Афанасия в своих дальнейших замыслах против него. Мелитиане и ариане, возбужденные энергичным образом действий св. Афанасия и ободряемые возвышением Евсевия Никомидийского на епископскую кафедру Константинополя, снова начали враждебные действия против св. Афанасия. Не довольствуясь старыми обвинениями, они выставили новые: Афанасий своим возвращением в Александрию вызвал волнения и пролитие крови, он взошел на кафедру только распоряжением императора, без постановления собора. Ариане даже посвятили

нового епископа в Александрию – арианина Писта, потом они отправили посольство к римскому епископу Юлию, с целью представить ему свои обвинения против Афанасия и просить официального признания их кандидата. Но Юлий вступил в общение с обвиненным. Св. Афанасий созвал в Александрии собор, состоявший из почти ста епископов и написавший окружное послание, в котором раскрывается полная несостоятельность обвинений и невиновность св. Афанасия (Apol. contra Arianos 3–19).

Между тем евсеевиане на соборе в Антиохии, в конце января или начале февраля 340 г., поставили епископом Александрии Григория Каппадокийца. 23 марта он вошел в Александрию под прикрытием гражданской и военной силы; его вступление на кафедру сопровождалось невероятной жестокостью и насилиями. Св. Афанасий ушел из Александрии 19 марта, за четыре дня до прибытия туда Григория, и некоторое время скрывался в окрестностях Александрии. Потом, после праздника Пасхи (15 апреля), он морским путем отправился в Рим. Перед собором Римским, бывшим осенью 341 г., св. Афанасий изложил и защищал свое дело и был утешен провозглашением своей невиновности после тщательного и обстоятельного расследования. Со своей стороны евсеевиане, собравшись в Антиохии летом следующего года, на соборе *in episcopatu*¹⁰⁸⁷ подтвердили низложение Афанасия.

Изгнанный провел в Риме три года, где пользовался общими симпатиями и, в частности, расположением тетки восточного императора Евтропии. Его пребывание в Риме было благотворно и в том отношении, что западные христиане более и более втягивались в великое дело, которое они видели в некотором роде олицетворенным в св. Афанасии. Кроме того, западный клир через св. Афанасия и сопровождавших его был ознакомлен с идеей отшельнической жизни, как она осуществлена была в египетской пустыне. В Риме же св. Афанасий получил письма из Александрии, которые опечалили и обрадовали его, – опечалили сообщением о новых преследованиях [со стороны] ариан и утешили верностью и преданностью православных.

В апреле или мае 342 г. Афанасий был вызван в Медиолан императором Константом; здесь он узнал проект западного императора добиться от Констанция созыва великого собора епископов двух половин христианского мира. Теперь началось время чрезвычайной деятельности святителя. В начале 343 г. св. Афанасий сначала побывал в Галлии, чтобы посоветоваться с Осием, а оттуда вместе отправился на собор в Сердику. Там, после пересмотра всего того, что было сказано за и против св. Афанасия, он признан был большинством православных епископов невиновным. Для опубликования этого решения были составлены два послания – одно к клиру и верным Александрии, другое к епископам Египта и Ливии. Со своей стороны евсеевиане, удалившись в Филиппополь, провозгласили анафему на Афанасия и поддерживающих его епископов. Евсеевиане добились у императора Констанция исключительно строгих мер против св. Афанасия и наиболее преданных ему пресвитеров. Дано было распоряжение, что если Афанасий попытается явиться в Александрию, схватить его и предать смерти. При таких обстоятельствах изгнанный епископ не мог думать о том, чтобы войти в общение со своей паствой. Из Сердики он отправился в Наисс в Мизии, где праздновал Пасху 344 г., потом в Аквилею, следуя дружественному приглашению Константа.

Отцы Сердикского собора послали к Констанцию двух легатов с поручением просить его о разрешении Афанасию возвратиться в свой округ. Угрожающее письмо Константа, которое они несли с собой, и затруднения на персидской границе заставили Констанция проявить большую сдержанность. Между тем неожиданно произошло событие, которое сделало возвращение Афанасия на александрийскую кафедру менее затруднительным, чем это казалось несколько месяцев назад: 26 июля 345 г. умер, вероятно насильственной смертью, Григорий Каппадокиянин. Констанций уступил и стал настойчиво звать Афанасия в Александрию, называя его мужем всем известным по правоте и честности. Но только после третьего послания св. Афанасий победил в себе естественное колебание, оставил Аквилею, сначала отправился в Трир к

своему покровителю Константу, потом пошел в Рим, где епископ Юлий, радуясь его восстановлению и желая выразить свое высокое уважение, вручил ему поздравительное послание александрийской Церкви. Св. Афанасий пошел северной дорогой, в середине лета 346 г. прошел через Адрианополь и достиг Антиохии, где виделся с Константием. Аудиенция была милостивая. Констанций обещал более не внимать обвинениям врагов и вручил св. Афанасию послания для египетских епископов и александрийской Церкви, для префекта Нестория и других должностных лиц, которыми уничтожились прежние распоряжения о мерах против Афанасия. Во время пребывания в Антиохии св. Афанасий не хотел входить в общение с местным арианским епископом Леонтием; он принимал участие в богослужебных собраниях евстафиан. Император просил уступить одну церковь в Александрии арианам. Афанасий имел достаточно такта, чтобы не обидеть императора и обойти его просьбу, поставив условием исполнения ее предоставление одной церкви в Антиохии евстафианам; ариане не приняли такого условия. Максим Иерусалимский председательствовал на соборе шестнадцати епископов, когда св. Афанасий переходил через этот город; он принял его с честью и дал приветственное письмо александрийцам. Наконец, 21 октября 346 г. после более чем семилетнего отсутствия, Афанасий вступил в Александрию. Народ и гражданские власти вышли далеко навстречу ему и обратили весь дальнейший путь возлюбленного «папы» в триумфальное шествие.

Возвращение св. Афанасия в Александрию сопровождалось не только радостью населения, но и примечательным подъемом религиозно-нравственной жизни (*Historia Arianorum* 25). Сам св. Афанасий чувство благодарности Богу выразил в Пасхальном послании 347 г., которое начинается восклицанием: «Благословен Бог Отец Господа нашего Иисуса Христа». После изгнаний и преследований наступил относительно спокойный период, который продолжался десять лет и которым св. Афанасий умел воспользоваться для блага Церкви. Он прежде всего созвал собор, на котором утверждены были постановления Сердикского собора, потом решительно повел

политику твердой осмотрительности и благоразумного снисхождения, которая имела губительное действие на партию ариан. Два или три года спустя он уже был в общении более чем с четырьмястами епископами; даже отменные противники его, как Урсакий и Валент, хотели войти в расположение к нему.

Смерть императора Константа в январе 350 г. от убийц, подосланных Магненцием, лишила александрийского епископа могущественного покровителя и оживила стремления евсевиан. Энергичные меры против ариан и мелитиан, некоторые посвящения, произведенные св. Афанасием в своем диоцезе, легко послужили предлогом для новых обвинений. Но в планы Констанция, боявшегося узурпатора Магненция, не входило пока снова поднимать дело Афанасия; он даже написал св. Афанасию успокоительное послание, в котором писал: «Желаем, по изволению нашему, во все время быть тебе епископом на месте своем». В этом же послании другой рукой было приписано: «Божество да сохранит тебя на многие лета, возлюбленный отец» (Apol. ad Constantium imperatorem 23).

Между тем выяснилось, что все меры Констанция посредством бесцветных формул исповедания веры привести спорящие партии к единению потерпели неудачу. Констанций обратился к насилиям и подверг изгнанию наиболее упорных противников своих замыслов. Поражение Магненция окончательно развязало ему руки. Тогда против того, кто почти один на Востоке смело держал знамя Никейского исповедания, образовалась новая коалиция: главными вождями были Леонтий Антиохийский, Акакий Кесарийский, Урсакий и Валент.

Св. Афанасий напрасно пытался предотвратить беду, послав ко двору Серапиона Тмуйского в сопровождении египетских епископов и пресвитеров. Констанций был сильно предубежден против обвиняемого, и смерть Магненция в августе 353 г. дала ему возможность удовлетворить свое раздражение. Опять выставлены были разнообразные обвинения, преимущественно с политической окраской. Припомнили, что св. Афанасий был в дружественных отношениях с императором Константом, и объявили, что он возбуждал его против Констанция. Посланный приходил от

Магненция, который хотел вовлечь в свое дело великого епископа, – и последнего объявили соучастником узурпатора, несмотря на его лояльное поведение в этом деле. Позднее, в 354 г., ради сильной нужды Афанасий разрешил совершение богослужения в церкви, построенной на императорской земле, но еще не освященной, – истолковали это как новый захват и профанацию. Шли даже дальше обвинений: пытались устроить ему вероломную ловушку, когда послали императору подложное письмо, в котором александрийский епископ просил позволения явиться ко двору. Соизволение было дано немедленно, и отказ Афанасия совершить путешествие, которого он не желал и в котором он видел коварный замысел врагов, вызвал новую обиду. В Риме 12 апреля 352 г. умер епископ Юлий, верный защитник и друг св. Афанасия; 22 мая на кафедру взошел Либерий. Письмо последнего, в котором он приглашал Афанасия явиться к нему и угрожал разрывом с ним вследствие отказа Афанасия, считается вымышленным; но зато несомненно, что евсеевиане посылали к Либерию изложение своих обвинений против Афанасия. Дальнейшие события, в которых принял участие Констанций, проявивший насильственные действия, имели отношение, собственно, к западным епископам на соборе в Арелате, в конце 353 г., и на соборе в Медиолане, весной 355 г., потом к Осию Кордовскому и епископу Либерию, чтобы побудить осудить Афанасия и войти в общение с арианскими епископами Востока.

Между тем подготавливались решительные действия и против самого Афанасия. Мало-помалу приняты были стеснительные меры лично против него или против его друзей и пасомых. Летом 355 г. в Александрию прибыл императорский нотариус Диоген, а 5 января следующего года – другой нотариус, Иларий, в Сопровождении областеначальника Сириана с целью заставить епископа удалиться; но св. Афанасий, опираясь на слово Констанция, данное по смерти Константа, требовал письменного распоряжения императора. Развязка произведена была Сирианом в ночь с 8 на 9 февраля нападением на церковь св. Феоны, где св. Афанасий совершал богослужение при многочисленном собрании верующих. Каким-то чудом св.

Афанасий, остававшийся на своем посту, спасен был горстью священников и монахов от пяти тысяч солдат, ворвавшихся в храм и окруживших его. Тщетно православные Александрии протестовали против насилий, которые сопровождали это нападение или следовали за ним. Констанций издал эдикт, чтобы разыскали св. Афанасия, и принуждал всех епископов прервать с ним общение. Епископская кафедра в Александрии дана была арианину Георгию Каппадокийцу, который прибыл в Александрию 24 февраля 357 г.

Св. Афанасий несколько дней скрывался в Александрии или в окрестностях, а потом ушел в пустыню. Здесь он написал «Апологию к императору Константин». Он не мог поверить, чтобы император имел действительное участие во всем том, что произошло; он сначала лелеял мысль явиться ко двору и даже отправился было в путь, но, узнав подлинное настроение и кровавые намерения Констанция, возвратился в пустыню. Преследуемый императорскими сыщиками, он подвергался большой опасности и должен был часто менять место убежища. Монахи и пустынники Верхнего Египта, все преданные тому, кого св. Пахомий столько раз прославлял и которому св. Антоний, умирая, послал свой хитон, были главным орудием Провидения в спасении великого изгнанника: большинство из них скорее готовы были подвергнуться мучениям, чем выдать его. Этот период в жизни был самым тягостным для св. Афанасия – арианство видимо везде и вполне торжествовало: большинство епископов и порознь, и на соборах подчинялись давлению объединенной силы светской власти и еретичества, осуждали Афанасия и подписывали арианские и полуарианские символы. Разрозненные защитники никейского учения лишены были возможности действовать, а иные из них и не выдерживали до конца тягостной ссылки и своим падением смущали совесть остальных верных. Все главные кафедры заняты были ставленниками ариан, и в Александрии верные христиане подвергались преследованию со стороны нового епископа – арианина. Но все время преследуемый и все время убегающий, великий поборник никейской веры не переставал быть душой движения против торжествующей ереси. Достаточно

бросить взгляд на список произведений и их даты, чтобы видеть, какая часть их написана во время вынужденного пребывания в пустыне. Он опровергал учение ариан, раскрывал незаконность их действий, ободрял православных и утверждал в них истинное разумение веры. Для ободрения своей паствы он даже лично являлся несколько раз в Александрию, испытывая все неудобства тайного пребывания в ней и подвергая опасности свою жизнь.

Между тем внешняя победа арианства открыла возможность выясниться внутренней его слабости. Устранив св. Афанасия, строгие ариане стали более открыто высказывать свое учение, и тогда обнаружилось, что восточные епископы только по недоразумению стояли под руководством врагов-ариан. Большинство восточных епископов, с Василием Анкирским во главе, восстало против арианства на защиту учения об истинном божестве Сына Божия, утверждая, что Он «по всему» и «по существу» подобен Отцу (**ὁμοιος κατὰ πάντα, κατ' οὐσίαν, ὁμοιοῦσιος**). Среди самого арианства произошло разделение на умеренных – омиев, пользовавшихся влиянием при дворе, и строгих – аномиев. Предпринятая попытка общего соглашения на почве омиинства на соборах Ариминском и Селевкийском (359 г.) окончилась неудачей: на Западе явно обнаружилось настроение в пользу Никейского символа, а на Востоке – в пользу омиусианства, и вынужденная на обоих соборах подписать омиийской формулы и низложение затем главнейших омиусиан и аномиев не прекратили раздоров. Св. Афанасий верно оценил действительное значение этих разногласий и в сочинении «О соборах, бывших в Аримине Италийском и Селевкии Исаврийской» определенно высказал, что омиусиане защищают собственно Никейское исповедание, не согласны с ним только в термине **ομοούσιος**, но недалеко и от принятия последнего. Эта точка зрения оказалась в высшей степени важной в борьбе с арианством, как показало ближайшее будущее.

Император Констанций умер 3 ноября 361 г., Юлиан издал эдикт, которым епископам «галилеян», подвергшимся изгнанию в прежнее царствование, позволялось возвратиться в свои

города и провинции, в надежде, что раздор среди христиан усилится от личных встреч противников. Александрийская кафедра была свободна, так как Георгий Каппадокиец был схвачен народом и потом варварски убит 24 декабря 361 г. Св. Афанасий возвратился в Александрию 21 февраля следующего года. Не *теряя* времени, он занялся устройством порядка в своей Церкви, восстановлением общецерковных дел, нарушенных арианской политикой Констанция, и очищением богословской атмосферы. Несколько месяцев спустя был созван им знаменитый Александрийский собор, имеющий чрезвычайное значение по своей догматической важности и своему историческому влиянию на конечные результаты арианских споров. Условием церковного общения с православными было поставлено только признание Никейского символа и осуждение учения, что Св. Дух принадлежит к числу тварей; хотя старые защитники Никейского исповедания отождествляли οὐσία и ὑπόστασις, однако на соборе была признана правильность терминологии μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις [одна сущность, три ипостаси], употребляемая Мелетием Антиохийским; против возникающего аполлинарианства было провозглашено, что Сын Божий принял в воплощении не тело только, но и душу разумную.

Юлиан не мог долго переносить огромного значения, какое имел Афанасий, «враг богов», и 24 октября 362 г. Афанасий в четвертый раз оставил Александрию, утешая друзей, что это мимолетное облако скоро пройдет. Св. Афанасий поплыл по Нилу и, ускользнув от посланных за ним сыщиков, возвратился на некоторое время в окрестности Александрии, потом удалился в Мемфис, а оттуда в Фиваиду, где был весьма торжественно встречен и сердечно принят пустынниками. Он посетил остров Тавенну, изучил правила монашеской жизни, интересуясь малейшими подробностями ее. Об этом посещении он сохранил самые лучшие воспоминания, и когда авва Феодор, встретивший его, умер в 368 г., он послал авве Орсисию и монахам письмо с утешением и одобрением.

Юлиан умер 26 июня 363 г. и унес с собой в могилу все, что предпринимал и замышлял. Со вступлением на престол

Иовиана окончилось изгнание св. Афанасия. Он был официально восстановлен в своих правах на александрийскую кафедру. В Антиохии он виделся с новым императором и, по просьбе его, написал изложение веры («Послание к императору Иовиану»). Жалобы против него, обращенные к императору александрийскими арианами и их главой Лукием, оставлены были без внимания. Но Иовиан неожиданно умер в ночь с 16 на 17 февраля 364 г.

Император Валент, усвоивший арианскую политику, издал эдикт 5 мая 365 г. об изгнании всех епископов, низложенных Константином и возвращенных Юлианом. При этом известии народ александрийский заволновался и требовал у начальника провинции оставить епископа. Тот обещал написать Валенту, и движение успокоилось. Но Афанасий, вероятно, предупрежденный о том, что тайно затевалось, 5 октября незаметно оставил город, а в следующую ночь префект с военным начальником ворвался в церковь св. Дионисия, где епископ обыкновенно совершал богослужения, и тщательно обыскал ее. Св. Афанасий скрылся в деревне «у новой реки», в гробнице своего отца. Но сожаления и вопли народа угрожали возмущением, почему Валент уступил александрийцам и дал распоряжение больше не беспокоить Афанасия. Он возвратился в Александрию 1 февраля 366 г. Теперь начался последний краткий период сравнительного покоя, которым закончилась его жизнь, исполненная неустанной борьбы, тревог и страданий.

Великий александрийский учитель оставался до конца жизни защитником Никейского исповедания и почитаемым вождем православных Востока. Он восстал против стремления заменить Никейский символ исповеданием, составленным в Римини [(Аримине)], созвал собор в 368 или 369 г. и написал «Послание к африканским епископам». По его настоянию римский епископ Дамас, после изложения Валента и Урсакия, выступил против медиоланского епископа Авксентия. К нему с доверием и почтением обращался св. Василий Великий, когда решил войти в общение с Западом в целях утверждения православия на Востоке. Афанасий со своей стороны относился к св. Василию с почтением и любовью и писал в защиту его

послание монахам, которые соблазнялись его благоразумной осторожностью.

Св. Афанасий, против которого поднималось столько сил, который провел столько лет в изгнаниях, часто среди величайших опасностей, умер спокойно в Александрии 2 мая, может быть в ночь со 2-го на 3-е, 373 г. Он управлял александрийской Церковью [около] 46 лет.

Литературные труды св. Афанасия Александрийского

Св. Афанасий Александрийский совершал великое служение на пользу Церкви не только неустанной борьбой за истину православия в течение всего продолжительного епископства, которое доставило ему почитание и благоговейное изумление как современников, так и последующих поколений всего христианского мира, но и своими многочисленными литературными трудами. Само собой понятно, что столь бурная жизнь, с ее постоянными тревогами, кознями врагов, преследованиями, неоднократным бегством, ссылками в отдаленные страны, не благоприятствовала планомерной и сосредоточенной богословско-литературной деятельности; она вынуждала его жить практически-церковными интересами времени и пользоваться научным богословским и философским элементом только в той мере, в какой он полезен был для его ближайших задач. Поэтому почти все значительные творения св. Афанасия стоят в связи с обстоятельствами современной жизни Церкви и личной судьбы святителя.

Творения св. Афанасия испытали общую судьбу литературных памятников древности. Ни сам св. Афанасий не оставил списка своих произведений, ни из последующих историков никто не ставил целью перечислить все творения великого отца Церкви. Поэтому в настоящее время мы лишены возможности точно сказать, сколько произведений и какие именно написаны св. Афанасием. Главным источником сведений о творениях св. Афанасия служат надписания в рукописных собраниях их; но, с одной стороны, не все, написанное св. Афанасием, могло попасть в сборники или удержать имя своего автора, а с другой стороны, что в данном случае, кажется, имеет преимущественное значение, именем св. Афанасия по неведению, а иногда даже и умышленно (аполлинаристы) могли быть надписаны не принадлежащие ему произведения. Наконец, сильно пострадала чистота и верность предания текста: люцифериане ¹⁰⁸⁸, несториане искажали текст

подлинных произведений св. Афанасия. Поэтому когда начались печатные издания творений св. Афанасия, то вместе с этим сразу же выяснилась необходимость и критического исследования их, и прежде всего в отношении к вопросу о подлинности, которое продолжается и до настоящего времени, но и теперь еще не может считаться законченным.

Лучшее греческое издание творений св. Афанасия принадлежит бенедиктинцам из конгрегации св. Мавра (мавриниане): оно может быть названо выдающимся памятником издательской деятельности и ученых заслуг бенедиктинского ордена. Оно подготовлено было Мараном, издателем творений св. Василия Великого, но выполнено и закончено Монфоконом (1655–1741 гг.)¹⁰⁸⁹, одним из замечательнейших представителей мавринианской конгрегации. Монфокок приложил все усилия к тому, чтобы придать тексту творений св. Афанасия образцовый вид: он воспользовался всеми прежними изданиями, изучил все рукописи, заключающие творения св. Афанасия, какие могли доставить ему книгохранилища Европы. Вышедшее под руководством его собрание творений св. Афанасия содержит все, что сохранилось с именем этого отца на греческом и на латинском языках: *Omnia opera, quae extant vel quae ejus nomine circumferuntur*, следовательно, все сочинения, какие существуют или находятся в обращении под его именем, не одни только подлинные, но и подложные. Все сочинения, дошедшие под именем св. Афанасия, даны в тщательно обработанной и строго упорядоченной форме; они разделены на три группы – на подлинные (*genuina*), сомнительные (*dubia*) и подложные (*spuria*), причем в обоснование этого деления приводятся исторические, филологические и палеографические данные. Творения, признанные подлинными, расположены, по возможности, в порядке хронологическом; текст установлен критический на основании сравнения рукописей, и указаны важнейшие разночтения. Кроме обстоятельной биографии св. Афанасия, издание снабжено рядом указателей и множеством историко-критических примечаний. Монфокок продолжал свои работы над исследованием творений св. Афанасия и по выходе

в свет этого издания. Он открыл еще несколько фрагментов из утраченных произведений св. Афанасия, которые и напечатал в своих изданиях *Collectio nova Patrum* и *Bibliotheca Coisliniana*. Эти вновь открытые произведения внесены во второе издание творений св. Афанасия в 1777 г. в Падуе (3 тома в 4-х книгах). Последнее издание, называемое *Editio Veneta*, с некоторыми дополнениями и в измененном отчасти порядке, перепечатано в «Патрологии» Миня (*Migne. Patrologiae cursus completus*), где оно занимает 25–28 тома греческой серии (выпущены в 1857 г.). Все, что под именем св. Афанасия опубликовано после этого ¹⁰⁹⁰, – или было известно раньше этого и пропущено Минем ¹⁰⁹¹, или не имеет значения ¹⁰⁹². Но работы литературно-критического характера, продолжающиеся до настоящего времени, дополняют и исправляют работы и выводы бенедиктинцев ¹⁰⁹³.

На русский язык собрание сочинений св. Афанасия переведено Московской Духовной академией (первое издание в 1851–1854 гг. и второе издание с дополнениями в 1902–1903 гг.). В основу перевода положен текст Монфоконовского издания с позднейшими дополнениями к нему. Переведены только те творения, подлинность которых удостоверяется более или менее надежно ¹⁰⁹⁴. Первоначальный перевод произведен был под редакцией профессора [прот.] П. С. Делицына, известного своей опытностью в переводах. Русский перевод отличается точностью и ясностью, ради которых иногда жертвовали чистотой языка и плавностью речи. 1) Между произведениями св. Афанасия, по обычному мнению, раньше других написаны апологетические трактаты: «Слово на язычников [(или: против эллинов)]» ¹⁰⁹⁵ и «Слово о воплощении Бога Слова» ¹⁰⁹⁶. Оба произведения представляют, собственно, две части одной апологии христианства. На это прямо указывает начало «Слова о воплощении Бога Слова»: «В предыдущем слове, из многого взяв немного, но в достаточной мере, мы рассуждали о заблуждении язычников касательно идолов, суеверии их» и т. д. (сар. 1 ¹); здесь же автор неоднократно ссылается на «Слово против эллинов» как на стоящее со вторым «Словом» в неразрывной связи: «как сказано об этом в первом слове» (сар.

4 ⁴), «о чем говорено было прежде» (сар. И ⁵). «Слово против эллинов» начинается обещанием предложить немного о вере Христовой; но об этом речь идет только в «Слове о воплощении», следовательно, и по первоначальному замыслу оба произведения в своем содержании должны были представлять нечто единое.

В первом произведении автор ставит своей задачей прежде всего обличить невежество неверующих, показав им, что вера Христа Спасителя вовсе не заслуживает презрения и не может считаться лишенной разумного основания, чтобы, по обличении лжи, сама собой воссияла истина и чтобы для адресата, которого он называет «блаженнейшим», было несомненно, что он уверовал в истину и, познав Христа, не впал в обман (сар. 1). В первой части (сар. 2–29) автор опровергает идолопоклонство, источник которого видит в грехе человека, отворотившем его от Бога истинного к чувственному миру, и подробно и всесторонне доказывает противоречие идолослужения здравому разуму. Вторая часть (сар. 30–47) выясняет, что один есть Бог, Которого почитает христианская религия. К истине Его бытия приводит прежде всего изучение человеческой души, которая есть образ Бога, одарена разумом и бессмертна (сар. 30–34), а также наблюдение видимого мира, созерцание удивительного порядка и согласия во вселенной (сар. 35–39). Далее, установив, что должен быть единым Тот, Кем мир создан, сохраняется и управляется, он доказывает, что этот Творец и Управитель вселенной есть Сам Божественный Логос, и изображает природу Логоса, Его деятельность в сохранении и управлении миром, всемогущество, благость и мудрость, присовокупляя, что тот, кто знает Божественного Логоса, знает и Бога Отца (сар. 40–45); все это подтверждается доказательствами из Священного Писания (сар. 45–47). В заключение автор говорит, что вера в Божественного Логоса и благочестие будут иметь плодом бессмертие и Небесное Царство, а идущим противоположной стезей воздаянием будет великий стыд и неотразимая опасность в день суда.

В «Слове о воплощении Бога Слова» автор показывает в воплощении исправление и восстановление первоначального

дела, разрушенного грехом; чтобы возвратить человеку жизненное начало и знание единого Бога, Слово воплотилось, умерло и воскресло. Он утверждает, что воплощение было необходимо, возможно и достойно Бога. В первой части (сар. 1–32) дается разъяснение причины, почему Тот, Кто по природе Своей бестелесен и есть Божественное Слово, по милосердию и благодати Отца ради нашего спасения явился в человеческой плоти. Во второй части (сар. 33–57) автор переходит к опровержению возражений иудеев и язычников. Неверие иудеев он обличает ветхозаветными пророчествами, особенно тщательно изъясняя пророчество Даниила о семидесяти седмицах (сар. 33–40). Против язычников он доказывает, что различные возражения их, в которых они осмеивают тайну воплощения Божественного Логоса, неосновательны, причем разъясняет, что и не невозможно, и не бессмысленно, что Слово Божие явилось в человеческой плоти (сар. 41–45). Затем на основании чудесного распространения и действия христианства, в которых обнаруживается не человеческая, а поистине Божественная сила, доказывает Божественное достоинство Спасителя и Божественное происхождение христианской религии (сар. 46–55). В заключение увещает читателя самому читать Писание, чтобы узнать более полные и ясные подробности того, что сказано автором, но предупреждает, что для правильного понимания их необходимо вести жизнь, подобную жизни тех, которые написали священные книги, и богодухновенных учителей, читавших Писание и сделавшихся свидетелями божества Христова.

Все известные рукописи произведений св. Афанасия и, следуя им, все издания их без всякого колебания усваивают «Слово против эллинов» и «Слово о воплощении Бога Слова» св. Афанасию, архиепископу Александрийскому. Затем принадлежность их св. Афанасию удостоверяют ряд церковных писателей от IV до IX вв.: Иероним, Феодорит, Леонтий, Адриан, Седьмой Вселенский собор, патриарх Фотий.

Положительное восполнение исторических свидетельств представляют те черты произведений, которые придают им местную египетскую окраску. Автор произведений постоянно

прежде всего указывает на египетские отношения. Для примера можно указать на *Contra gentes* 23, где для доказательства, что не только всякая страна, но и каждый город, каждое селение имеют своих собственных богов, он указывает на Египет: «О гнусных же египетских обычаях нужды нет и говорить, они у всех перед глазами». Он обнаруживает поразительное знакомство с такой областью, которая в то время причислялась к неизвестным – с египетской религией и мифологией (cf. *Contra gentes* 9; 22; 24; 25; *De incarnatione Verbi* 45; 47; 51). Поэтому можно сказать, что оба произведения написаны в Египте и прежде всего для египтян.

В основу датирования обоих произведений обычно полагают наблюдение, что они не содержат никаких следов арианской борьбы и Никейского вероопределения. Что касается первого наблюдения, то оно не всеми признано правильным: находят в этих произведениях легкую полемику против арианства. Но второе наблюдение может быть признано справедливым и заставляет полагать происхождение их раньше 325 г. Нельзя относить написание этих произведений ко времени после 330 г., потому что автор их часто с видимой гордостью противопоставляет множеству языческих культов единодушие, с каким христиане всюду служат Одному и Тому же Господу (*De incarnatione Verbi* 46; 49). Такое указание немыслимо было в те времена, когда возгорелась ожесточенная борьба между православными и арианами и каждая партия учила о другом Христе. Это началось с 330 г. С другой стороны, проникающие оба произведения свежие воспоминания об образцах христианского мученичества и той христианской радости, с какой подвижники встречали смерть, указывает на близость их по времени к гонению Диоклетиана и его преемников (см. особенно *De incarnatione Verbi* 28). Эти соображения приводят к заключению, что «Слово против эллинов» и «Слово о воплощении Бога Слова» написаны около 320 г., может быть, незадолго перед Никейским собором. Если принять, что св. Афанасий родился в 295 г., то во время написания этих произведений он имел около 25 лет ¹⁰⁹⁷.

Происхождением обоих произведений в это время, т. е. когда св. Афанасий был еще сравнительно молодым, не был еще епископом александрийской Церкви и не был вовлечен в борьбу за чистоту и целостность православного учения, которой потом он отдал все свои силы и время, объясняются и те особенности их по сравнению с другими произведениями того же автора позднейшей даты, на которые указывают в качестве доводов против принадлежности их св. Афанасию. Недавно закончив свое образование, св. Афанасий естественно в первых своих произведениях, предназначенных для язычников, в изобилии применяет свои познания в философии Платона, а также и других философских системах, в наблюдениях над законами природы, в произведениях Гомера и облекает свои мысли в школьно-риторическую форму, чего не наблюдается в позднейших произведениях его. Позднее он отдался всецело практической деятельности и не имел уже времени для изучения природы и для риторического построения своих произведений, для научных занятий Гомером, Платоном и Гераклитом. Кроме того, борьба с Арием и арианами велась совершенно не на философской почве. Ввиду этих соображений подлинность обоих произведений должно признать совершенно непоколебленной.

1931 «На слова «вся Мне предана суть Отцем Моим...» (Мф. И: 27)» ¹⁰⁹⁸ – представляет небольшой трактат, может быть незаконченный, или отрывок большого произведения, в котором оспариваются ложные толкования, которые ариане давали этим словам Господа, основывая на них свое учение о том, что Сын Божий не вечен и обладает Божественным могуществом и другими Божественными свойствами не по самой природе Своей, но лишь по воле Отца. Автор понимает их в отношении к Сыну человеческому, Его делу и прославлению. Он доказывает единство Отца и Сына по существу текстом из Евангелия Иоанна 16: 15: «Все, что имеет Отец, есть Мое».

Насколько известно, нет других свидетельств принадлежности этого произведения св. Афанасию, кроме свидетельства рукописей. Но в своем содержании и форме оно носит все признаки происхождения от св. Афанасия.

Начало трактата, с его указанием на держащихся Ариевой ереси, Евсевия и сообщников его, заставляет предполагать происхождение его при жизни Евсевия Никомидийского, т. е. до 342 г.

1932 «Окружное послание» ¹⁰⁹⁹ – в этом произведении св. Афанасий повествует о насилиях, произведенных при водворении арианского епископа Григория Каппадокиянина на александрийскую кафедру, и описывает вызванное этим возмущение. Св. Афанасий составил его перед своим отъездом в Рим в то время, когда еще скрывался в окрестностях Александрии, следовательно, немного спустя после Пасхи 340 г. (Григорий вошел в город 23 марта этого года). Подлинность его признается бесспорной.

1933 «Апология (Защитительное слово) против ариан» ¹¹⁰⁰ является произведением важного исторического значения. Оно содержит изложение истории обсуждения различными соборами дела св. Афанасия и повествование об отношениях св. отца к мелитианам, Арсению и др. В подтверждение св. Афанасий приводит много документальных данных – послания соборов, епископов, императора: в первой части (сар. 3–58) – из сороковых годов IV в., во второй (сар. 59–88) – из предшествующего времени. Св. Афанасий оспаривает и доказывает полную несостоятельность всех обвинений, выставленных арианами лично против него в Тире и Филиппополе. Апология написана около 350 г. после возвращения из второго изгнания (сар. 40; 41) и после раскаяния Урсакия и Валента (сар. 88), но прежде вторичного выступления их в 351 г. Последние две главы (89; 90), о падении Либерия и Осия, присоединены позднее – отсюда споры об их происхождении от св. Афанасия. А все произведение не вызывает сомнения в подлинности.

1934 «Послание об определениях Никейского собора» ¹¹⁰¹ . Подробное заглавие так определяет предмет послания: «Послание о том, что собор Никейский, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение [свое] против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно». Послание содержит оправдание и в то же время историю

терминов $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\iota}\alpha\varsigma$ и $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\ \iota\omicron\varsigma$, принятых никейскими отцами в символ, разъясняя смысл определения и путь, которым отцы были приведены к избранию особенно последнего знаменитого термина. Послание имеет важное значение для истории Никейского собора. Подлинность этого произведения бесспорна, и разногласия вызывает только датирование его. В нем, очевидно, предполагается смерть Евсевия Кесарийского (сар. 3) и Евсевия Никомидийского (сар. 9). В общем исследователи склоняются к тому, что оно написано после возвращения из второго изгнания и в период относительного спокойствия; но св. Афанасий предвидит скорую возможность насильственных действий со стороны врагов (сар. 2). На основании этого написание его можно полагать между 346–355 гг., точнее около 350 или 351 г.

1935 «О Дионисии[, епископе] ¹¹⁰² Александрийском, а именно, что он, как и Никейский собор, думает противно арианской ереси, и напрасно клеветают на него ариане, будто бы он единомыслен с ними» ¹¹⁰³. Нет основания предполагать, будто произведение вызвано было тем, что ариане возразили против утверждения св. Афанасия, причислившего Дионисия в сочинении «Об определениях Никейского собора» к свидетелям в пользу $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ [(De decretis 25.3–5)]; на это нет никаких указаний в содержании произведения. Естественнее допустить, что поводом к его составлению было злоупотребление со стороны ариан посланием, адресованным св. Дионисием Александрийским епископам Евфранору и Аммонию. Св. Афанасий утверждает, что его знаменитый предшественник, употребляя приводимые арианами выражения, говорит не о Слове, но о Христе, рассматриваемом в Его человеческой природе. Так как св. Дионисий писал в защиту себя именно против такого понимания его слов некоторыми христианами, какое усваивали ему ариане, то св. Афанасий в своем послании приводит значительные выписки из этих сочинений, опровергая ссылки ариан и показывая, что Дионисий мыслил о Сыне Божиим вполне православно и был совершенно чужд арианских мнений. Так как св. Афанасий имел под руками все произведения св. Дионисия, теперь в большинстве утраченные,

знал действительное тогда значение его слов и выражений и излагал усвоенное александрийской Церковью воззрение на св. Дионисия, то это послание имеет важное значение для правильной оценки богословских взглядов св. Дионисия. Трактат этот составлен в то же время, как и предыдущий, по одним – немного раньше, по другим – позднее.

1936 «Послание к Драконтю» ¹¹⁰⁴. Драконт, настоятель монастыря, был избран во епископа Гермопольского, но убежал и скрылся; св. Афанасий написал ему послание, которым предостерегает против некоторых, думающих видеть в епископстве причину греха или воображающих, что не найдут предмета для христианского отречения вне монашеской жизни. Ободренный таким образом, избранный епископ принял бремя управления и скоро имел случай сделаться исповедником веры. Послание написано перед Пасхой 354 или 355 г.

1937 «Послание к епископам Египта и Ливии» ¹¹⁰⁵ написано св. Афанасием после того, как он избежал руки правителя Сириана в ночь с 8 на 9 февраля 356 года, с целью предупредить епископов Египта и Ливии против замыслов ариан и, в частности, против каких бы то ни было символов, которые те предполагали пустить в обращение и навязать под угрозами изгнания, разъясняя, что в новосоставляемых символах веры под благовидной внешностью, нередко под приводимыми из Священного Писания местами, скрывается арианское нечестие; он указывает на неустойчивость их, на особые уловки при составлении и введении их, излагает и опровергает действительное учение Ария и указывает на его смерть как на проявление Божественного суда над еретиком. В заключение св. Афанасий призывает пастырей к мужественному перенесению всяких насилий, к готовности скорее потерпеть все, чем отказаться от Никейского символа и от защиты истины. Это послание составлено после 9 февраля 356 г. и до 24 февраля 356 г., когда Георгий Каппадокиянин вошел в Александрию, но когда уже говорили о намерении послать его в Египет (ср. 7).

1938 «Апология к императору Константию» («Защитительное слово перед царем Константином») ¹¹⁰⁶

написана, вероятно, летом 357 г., когда Георгий Каппадокиянин был в Александрии, и имеет целью опровергнуть те обвинения, какие выставлены были врагами св. Афанасия перед императором Константием, когда после смерти узурпатора Магненция он сделался единовластителем, и которые привели к третьему изгнанию св. Афанасия, а именно, что он: а) во время частых посещений и беседе с Константом возбуждал его против Констанция и старался посеять между братьями вражду, б) посылал узурпатору Магнению письма, чтобы снискать его расположение, в) в великой александрийской церкви, построенной на средства Констанция, когда постройка еще не была окончена и не была освящена, он допустил совершение торжественного богослужения и г) получив приказание от Констанция отправиться в Италию, куда он сам намерен был прибыть, он не повиновался.

С этой частью апологии св. Афанасий направился было к Константию, чтобы лично защищать свое дело – он не был убежден в том, что император так предан арианству, и думал, что ариане позволяют себе многое без его ведома. Но на пути он получил такие дурные сведения о намерениях и деяниях императора Констанция, что вполне убедился в немыслимости личной защиты своего дела. Он вновь укрылся в пустыню и дополнил свою апологию изложением фактов, которые первоначально представлялись ему невероятными (ссылка Либерия, Осия, Павлина Трирского, Дионисия Миланского, Евсевия Верчельского, Люцифера Каларисского и др. за отказ подписать осуждение Афанасия и насильственные меры Констанция, которыми остальные западные епископы принуждены были к этой подписи).

Апология отличается спокойным тоном, полным достоинства, и силой аргументации. По стилю – это одно из лучших произведений св. Афанасия. В конце апологии к Константию Афанасий защищается по поводу насмешливого выражения императора (сар. 30), что он бежал из Александрии по трусости. Скоро этому вопросу он посвятил целое сочинение: 10) «Апология о своем бегстве» («Защитительное слово, в котором св. Афанасий оправдывает свое бегство во время

гонения, произведенного дуком Сирианом») ¹¹⁰⁷ . Афанасий бежал перед наемниками; его враги не преминули воспользоваться случаем обесславить его, доказывая, что он из трусости бросил свою паству, когда она подверглась особым бедствиям. Ответом на эти обвинения была апология, пользовавшаяся большим уважением у древних писателей и по языку и стилю не уступающая почти предшествующей. Св. Афанасий с достоинством разоблачает истинные чувства своих обвинителей, доказывает, что в известных обстоятельствах человеку не только дозволительно, но прямо и обязательно бегством обеспечить себе жизнь и безопасность, и противопоставляет им учение Христа, Его пример и примеры пророков и апостолов; потом, переходя в наступление, он с силой изображает дику ю ярость своих преследователей и их печальные подвиги, и описывает обстоятельства своего бегства, совершившегося при помощи Божией. Эта апология составлена до смерти Леонтия Антиохийского, по крайней мере до того времени, когда весть об этой смерти дошла до св. Афанасия (сар. 1), вероятно в конце 357 г.

11) «Послание к Серапиону» ¹¹⁰⁸ (о смерти Ария). Серапион, епископ Тмуйский и друг св. Афанасия, просил сообщить о собственных испытаниях святителя[, о ереси ариан] ¹¹⁰⁹ и о смерти Ария. По двум первым пунктам св. Афанасий писал Серапиону свое произведение, составленное для монахов: «Из этого, – говорит св. Афанасий, – ты можешь узнать и касающееся до меня и до ереси» ^(1.2) . Этим произведением может быть только «История ариан к монахам». Составил ли св. Афанасий для опровержения арианства другое произведение более догматического характера и находится ли оно между дошедшими до нас произведениями его – эти вопросы не могут быть разъяснены удовлетворительно. В послании св. Афанасий отвечает на третью просьбу Серапиона; он рассказывает о смерти Ария то, что он узнал от пресвитера Макария, бывшего в Константинополе во время этого события, и делает вывод о несомненности проявления в несчастной судьбе Ария суда Божия над еретическим учением, что должно побуждать ариан к возвращению в истинную Церковь.

12) «Послание [к инокам]» ¹¹¹⁰ и «История ариан к монахам» ¹¹¹¹. Два произведения, внутренне связанные между собой как книга и предисловие или сопроводительное послание. В известных древних каталогах они обычно обозначаются просто «Послание к монахам или к отшельникам». Название «История ариан» не первоначально; оно хорошо обозначает предмет книги, составленной для удовлетворения желаний монахов Фиваиды и не предназначавшейся, по мысли ее автора, для опубликования. Она представляет собою сжатое описание преследований арианами православных с 335 до 357 гг. В ней автор часто дает выражение чувству негодования, вызванному теми неправдами ариан, свидетелем которых он был, и тяжелым положением церковных дел, расстраиваемых ересью. Обстоятельства, в которых находился св. Афанасий, и полемическая цель, которую он преследовал, составляя это произведение, в достаточной степени объясняют, почему в нем не находят спокойного и холодного тона историка. «История ариан» начинается *ex abrupto*: «Они же, для чего все это строили, в непродолжительном времени привели то [и] в исполнение», и далее идет речь об Иерусалимском соборе 335 г. Можно думать, что переписчики опустили те сведения, какие были уже в «Апологии против ариан», а также начало или первую часть произведения, потому что она повторяла вторую часть апологии. Когда св. Афанасий писал это произведение, еще жив был Леонтий Антиохийский и Георгий Каппадокиянин управлял [александрийской] ¹¹¹² Церковью; таким образом, его нужно относить к концу 357 или к началу 358 г. Сообщение о падении римского епископа Либерия (сар. 41) считают позднейшей вставкой и возбуждают вопрос о подлинности его, как и последних глав «Апологии против ариан».

13) «Четыре слова против ариан» ¹¹¹³. Эти четыре речи или книги (λόγοι) «Против ариан» – главное догматическое произведение св. Афанасия, представляющее полное и всестороннее опровержение арианства и изложение православного учения о божестве Слова и о Св. Троице. Афанасий ставил целью «раскрыть изгибы в груди гнусной ереси и показать зловоние ее безрассудства, чтобы и находящиеся

еще далекими от нее бежали ее, а обольщенные ею раскаялись и с отверстыми очами сердца уразумели, что как тьма – не свет, и ложь – не истина, так и арианская ересь – не добро» (I, 1).

Для этого в первой книге он излагает учение Ария на основании «Фалин» и прежде всего подчеркивает новизну его, противопоставляя истинное и католическое учение, преданное отцами (сар. 1–9), и затем доказывает посредством изъяснения мест Священного Писания, ложно толкуемых арианами, и при помощи рациональных доводов, что Сын Божий не из ничего произошел и не создан из чего-либо, но вечен, рожден из сущности Отца; при этом изъясняется природа этого рождения и отличие его от человеческого и разрешаются различные хитросплетения еретиков (сар. 10–39). В остальной части, а также во втором и третьем слове он разбирает и изъясняет места Священного Писания, извращаемые арианами, и устанавливает их истинный смысл, причем почти все второе слово занято определением истинного смысла изречения: «Господь созда Мя...» (Притч. 8: 22). В четвертом слове автор тщательно определяет взаимное отношение Отца и Сына, доказывая особенно, что Слово – не простое качество Отца, не иное начало, само по себе существующее, но собственное рождение естества Отца, отличное от него, но и не отдельное, и опровергает Савеллия и Павла Самосатского, хотя есть речь и об Арии и Евсевии Никомидийском.

В последнее время резко поставлен вопрос относительно IV слова: отрицают не только его связь с первыми тремя, но и принадлежность св. Афанасию. В доказательство того, что так называемое IV слово первоначально не было соединено с остальными, указывают прежде всего на то, что IV слова в некоторых рукописях, содержащих первые три, совершенно нет, а в некоторых к III слову примыкают другие произведения. Кроме того, и по своему содержанию IV слово не требуется тремя первыми, а скорее исключается ими: в нем автор дает оправдание православной христологии, касаясь, с одной стороны, отношения Логоса к Богу, с другой стороны – Его вочеловечения, причем излагает отчасти уже то, о чем речь была в первых словах; но главное возражение направлено не

против ариан – против них направлены только 1–8 главы, – а против других врагов православного учения: 8– 29 главы против Маркелла Анкирского, а с 30-й и до конца [автор] опровергает лжеучение Павла Самосатского и его приверженцев. Почему и самое заглавие «Против ариан» не соответствует содержанию IV слова.

Но IV слово не только не стоит в связи с I–III словами «Против ариан», но, говорят, и не принадлежит св. Афанасию. Предположение J. Dräseke, отождествляющего его с «Книгой о вере против ариан», которую (по Иерониму, De vir. Ш. 127) Максим, претендент на константинопольскую кафедру, представил в 381 г. императору Грациану, признается вообще не имеющим значения, но мысль о неподлинности IV слова поддерживается энергично. Основанием для этого служит стиль, который, как утверждают, носит совершенно другой характер: св. Афанасий пишет растянуто, любит в спорах с противниками опровергать их возражения с большой обстоятельностью; между тем у автора IV слова одна мысль теснится другой, поэтому изложение сжатое, предложения большей частью краткие. С большим диалектическим искусством, какого не достигает св. Афанасий, автор умеет приводить своих противников *ad absurdum*. Впрочем, эту разность в стиле объясняют тем, что IV слово – только набросок или собрание материалов и фрагментов для опровержения евсеевиан и маркеллиан; от этого ставят в зависимость отчасти поразительную сжатость – некоторые места производят такое впечатление, как будто автор хотел только наметить ход мыслей рассуждения (ср. 3: «то же самое должно сказать и о Силе»; ср. сар. 15 sq.); этим объясняют отрывочное начало 1, 5, 9 и 31 глав. Хотя должно согласиться, что таким способом не могут быть объяснены все особенности стиля. С другой стороны, происхождение слова от св. Афанасия поддерживается не только многими параллелями в мыслях между III и IV словами, но еще более тем, что одновременная полемика против евсеевиан и против Маркелла ни у кого из восточных противников евсеевиан не была так понятна, как именно у св. Афанасия. При таких условиях нельзя категорически ни

утверждать подлинности IV слова, ни отрицать – оно должно быть отнесено к *dubia* ¹¹¹⁴. Обычно время происхождения «Слов против ариан» полагали между 356 и 361 гг. – в третье изгнание св. Афанасия; но в последнее время некоторые исследователи на основании текста слов и исторических намеков в них высказываются в пользу раннейшего датирования, именно в 338, 339 или 347–350 гг.

Слова св. Афанасия «Против ариан» составляют первый опыт подробного и полного разбора тех оснований, на которые опиралось арианское учение. Желание и необходимость раскрыть по возможности все виды арианства и не оставить без опровержения даже второстепенных возражений против православного учения привело к неоднократным повторениям, нарушающим стройность плана и систематичность изложения. Ясное сознание опасности положения и пламенная ревность автора иногда придавали его полемике резкий тон. Первый опыт оказался в высшей степени удачным. Его отличают: глубокое проникновение в догматические истины при неуклонно верном, строго церковном понимании их, твердость и решительность внутреннего убеждения, сознание важности раскрываемого учения, обилие, тонкость и ясность мыслей, точность выражений, обширное знание и глубокое понимание Священного Писания, сила диалектики, простота изображения. Эти достоинства «Слов против ариан» признавали и современники св. Афанасия – ими руководились в своих трудах свв. Василий Великий и Григорий Богослов. Их называют классическим изложением учения о втором Лице Св. Троицы и источником богословия. 14) «Послания к Серапиону» ¹¹¹⁵. Св. Афанасием написаны были четыре послания, адресованные Серапиону, епископу Тмуйскому, во время третьего изгнания святителя, между 356 и 361 гг., может быть в 359 г., после послания о смерти Ария. Поводом к ним послужило письмо Серапиона, в котором он сообщал св. Афанасию, что «некоторые, хотя отступили от ариан за хулу их на Сына Божия, однако же неправо мыслят о Св. Духе и утверждают, будто бы Дух Святой не только есть тварь, но даже один из служебных духов, и единственно степенью отличается от ангелов» (I, 1).

Св. Афанасий называет этих еретиков тропікоі, потому что они стремились отыскать метафоры и образы (трóποι), а не прямую речь во всех тех местах Священного Писания, которыми православные доказывали божество Св. Духа, изъясняя их тропікῶς. Первое послание подробно излагает учение о божестве Св. Духа, раскрывая учение о Нем Священного Писания и церковного Предания и доказывая связь нового заблуждения с арианством. На просьбу Серапиона более кратко изложить учение о Св. Духе, чтобы удобнее было давать советы вопрошающим о вере и отклонять заблуждения, св. Афанасий ответил [еще] двумя посланиями, причем учению о Св. Духе предпослал (во II послании) краткое изложение учения о божестве Слова на том основании, что, имея ведение о Сыне, можно приобрести доброе ведение и о Духе: «Ибо какое свойство познали мы у Сына со Отцом, то же свойство, как найдем, и Дух имеет с Сыном» ¹¹¹⁶ (III, 1). В третьем послании кратко излагается учение о божестве Св. Духа. Ввиду того, что второе и третье послания так тесно связаны между собой по содержанию, их считают за одно послание, разделенное впоследствии по ошибке. По своему содержанию эти два письма представляют извлечение из других произведений св. Афанасия. Четвертое послание дает ответ на новые возражения еретиков относительно Св. Духа, которые иронически говорили: «Если Дух Святой – не тварь, то не следует ли... что Он – Сын, и что есть два брата – Слово и Дух?» или: «Если Дух от Сына приемлет и Сыном подается... то не следует ли, что Отец есть дед, а Дух – внук Его?» (IV, 1). Св. Афанасий высказывает желание, чтобы в учении о непостижимой для человеческого ума тайне Св. Троицы сохранялось непоколебимо то, чему учит Священное Писание и преданная Церкви вера, без примешивания человеческих догадок и выводов. Затем подробно останавливается на учении о грехе против Св. Духа, в ответ на вопрос Серапиона о смысле текста, что грех на Духа Святого не отпустится ни в сей век, ни в будущий. Указав на трудность истолкования его, он изъясняет его как направленный против тех лиц, которые дерзнули бы приписывать диаволу и

демонам проявление Божественной силы в воплотившемся Боге Слове.

Относительно IV послания поставлен вопрос, обнимало ли оно первоначально все 23 главы, как теперь в печатных изданиях. Дело в том, что в рукописях в качестве IV письма помещаются только 1–7 гл., остальные (8–23), представляющие объяснение Мф. 12: 32, большей частью помещаются отдельно, и, таким образом, рукописное предание не говорит в пользу принадлежности обеих частей к одному произведению. Кроме того, и по содержанию своему вторая часть как будто не связана с первой, поэтому его рассматривают как отрывок другого, может быть, также к Серапиону отгравленного послания ¹¹¹⁷. Подлинность всех посланий не оспаривается. 15) «Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаурийской» ¹¹¹⁸. Св. Афанасий рассказывает сначала о том, что произошло на этих соборах и о происках ариан, вследствие которых Констанций принудил православных епископов подписать арианский символ, а потом по поводу символов, выработанных на них, устанавливает поразительный контраст между твердостью православной веры, определенной в Никее, и неустойчивостью всех арианских исповеданий веры от начала ереси и до различных селевкийских формул; для доказательства приводятся одиннадцать исповеданий веры, составленных арианами в разное время. Эта доктринальная анархия может быть уврачевана только искренним принятием Никейского исповедания и его *ομοούσιος*. Св. Афанасий оправдывает этот термин, но в то же время обнаруживает примирительное отношение к омиусианам, которые, как Василий Анкирский, «принимают все прочее из написанного в Никее, сомневаются же только в речении: «единосущность»»; с ними «рассуждаем, как братья с братьями, имеющими ту же с нами мысль и только сомневающимися об именовании» (сар. 41).

Сочинение написано в конце 359 г., когда собор в Аримине еще не окончился (сар. 55). Главы 30–31, содержащие постановления соборов в Нике и в Константинополе, вставлены впоследствии.

16) «Свиток к антиохийцам» ¹¹¹⁹ – это соборное послание к антиохийской Церкви, посланное св. Афанасием от имени епископов Италии, Аравии, Египта и Ливии, собравшихся в Александрии в 362 г., сообщает о постановленном на соборе решении относительно условий принятия в Церковь ариан.

Необходимым условием принятия в Церковь признано было исповедание никейской веры, осуждение арианства, учения о творении Св. Духа, а равно и всех других ересей (Савеллия, Павла Самосатского, манихеев, Евзоия и Евдоксия); вместе с этим подтверждены были постановления Никейского собора, выражено исповедание единосущия Св. Духа с Отцом и Сыном и восприятие Сыном Божиим в воплощении совершенного человека, состоящего не только из тела, но и из разумной души. Ввиду того, что православные в Антиохии спорили между собой относительно употребления терминов οὐσία и ὑπόστασις, причем последователи Мелетия говорили об одной οὐσία и трех ипостасях, а сторонники Павлина признавали необходимым для сохранения единосущия исповедать единую только ипостась, то собор, считая тех и других мыслящими правильно и разногласящими только о словах, предложил им наиболее безопасный путь – пользоваться выражениями Никейского символа.

17) «Послание к императору Иовиану о вере» ¹¹²⁰ . В нем св. Афанасий убеждает Иовиана держаться как правила православия – символа Никейского, подтвержденного всеми поместными Церквями, излагает самый символ, заканчивая исповеданием божества Св. Духа и единосущной Троицы. Послание написано от имени Александрийского собора 363 г. в ответ на просьбу нового императора Иовиана.

18) «Житие преподобного Антония» ¹¹²¹ , описанное св. Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах, вероятно, к западным монахам Италии и Галлии, в ответ на выраженное ими желание узнать, как блаженный Антоний начал аскетические подвиги, кем он раньше был, как он окончил свою жизнь и верны ли распространенные сказания о нем. Афанасий с юных лет лично знал св. Антония и стоял близко к нему, поэтому мог писать на основании собственных

воспоминаний. Однако он не дает в собственном смысле жизнеописания, а показывает в патриархе отшельников образец христианского совершенства, кратко излагает его аскетическое учение и повествует о его борьбе с демонами. Св. Григорий Богослов говорит, что св. Афанасий, описывая деяния божественного Антония, обнародовал в форме истории правило религиозной жизни (Orat. XXI, 5). Это произведение имело большой успех, распространило идеи египетского монашества на Востоке и на Западе. Временем составления его не без основания считают 357 г. – третье изгнание; некоторые, впрочем, относят его к 365 г. Еще при жизни св. Афанасия, вероятно, между 365 и 370 гг., житие переведено было (собственно, переработано) пресвитером Евагрием, бывшим впоследствии епископом Антиохийским, на латинский язык, и неизвестным – на сирийский. Как на Востоке, так и на Западе произведение оказало сильное влияние на христианско-аскетическую жизнь, вызвав настоящий энтузиазм к ней. О принадлежности этого произведения св. Афанасию говорят св. Григорий Богослов, Ефрем Сирин, блж. Иероним и др. церковные писатели. Но несмотря на многочисленные свидетельства предания, подлинность и даже достоверность содержания «Жития» подвергались сильным нападкам, причем совершенно отвергается исторический характер его: в нем видят тенденциозное произведение уже сложившегося монашества. Однако другие исследователи, как католические, так и протестантские, не менее энергично защищали подлинность «Жития». Содержание и способ изложения говорят за Афанасия. Учение о вере и ее действиях, о демонах, о методах борьбы с арианами, формулы цитации библейских книг и пр. обнаруживают теснейшее родство с произведениями св. Афанасия. И в настоящее время утверждают (Schwartz), что только тенденциозная критика может сомневаться в подлинности «Жития преподобного Антония».

19) «Послание к африканским епископам» ¹¹²² – это соборное послание, написанное от лица 90 епископов Египта и Ливии с целью предостеречь епископов западной Африки против интриг омиев, которые на основании Никской формулы

ничего не хотели знать об οὐσία и ἰπτόστασις и стремились заменить Никейское исповедание Ариминским. Вопреки этому св. Афанасий оттеняет совершенную достаточность Никейского символа и увещает твердо держаться его, причем сообщает сведения о Никейском соборе и Ариминском. Так как послание упоминает о Римском соборе, бывшем под председательством Дамаса, на котором были осуждены Урсакий и Валент (сар. 10), а также и другие соборы, то составление его относят к 369 или 370 г.

20) «Послание к Эпиктету, епископу Коринфскому» ¹¹²³ . Епископ Коринфский Эпиктет обратился к св. Афанасию за советом по поводу поднявшихся в его Церкви христологических споров. Одни утверждали, что Слово преложилося в плоть и изменилось в собственном Своем естестве; «Божество, единосущное Отцу, было обрезано и из совершенного стало несовершенным». Они усваивали Ему тело, которое Оно восприняло не от Марии Девы, но из собственной сущности образовало Себе удобостраждущее [(παθητόν)] тело; они заключали, что тело единосущно божеству Слова, что тело не позднее божества Слова, но всегда было, совечно Ему, и что это тело страдало. Противоположная партия учила, что Слово снизошло на святого человека как на одного из пророков, а не Само сделалось человеком, восприяв тело от Марии, и иной есть Христос, и иной – Божие Слово, прежде Марии и прежде веков сущий Отчий Сын (сар. 2). Трудно сказать, где был источник этих лжеучений. Что касается второй партии, то в ней можно видеть выражение антиохийских тенденций. Но относительно первой среди исследователей значительное разногласие: по-видимому, Эпиктет имел дело с положениями, которые происходили частью из школы Аполлинария, частью выведены были под аполлинарианским влиянием из православного и арианского учения; но даже нельзя сказать с уверенностью и того, находятся ли эти положения в зависимости от Аполлинария, так как нет признаков аполлинарианского учения о σώμα ἀνόητον [теле, не обладающем умом].

Св. Афанасий с одинаковой энергией отвергает оба понимания как противные кафолической вере. Опровергая первых, он с величайшей ясностью утверждает, что Слово истинное соделалось человеком и тело Господне было человеческое по естеству, заимствованное от Марии и истинное; тело, в котором было Слово, [не единосущно Божеству, но истинно рождено от Марии; и само Слово] ¹¹²⁴ не изменилось в плоть и кости, но явилось во плоти (сар. 7–8). Против учения второй партии св. Афанасий утверждает личное тождество Слова и Христа (сар. 10–12).

Как видно из начала послания, оно написано после Римского собора (369–370 гг.), анафематствовавшего Авксентия Медиоланского, Урсакия и Валента, следовательно, в 370 или 371 г. Послание в древности пользовалось большим авторитетом. Аполлинарий согласился с ним. Епифаний принял его в свое опровержение аполлинарианства. Отцы Халкидонского собора признали в нем выражение собственного убеждения. В борьбе с несторианством оно подверглось искажениям, и Кирилл Александрийский защищал подлинный текст его на основании «древних списков».

21) «Послание к епископу Адельфию» ¹¹²⁵ . Епископ и исповедник Адельфий сообщил св. Афанасию, что некоторые из еретиков упрекают православных в том, что, поклоняясь Христу, Которого, однако, они признают истинным и совершенным человеком, они поклоняются твари, и сами отвергали поклонение телу Спасителя. Св. Афанасий высказывает осуждение этим еретикам и доказывает, что должно поклоняться Христу – Богу и человеку, и это не значит поклоняться твари, но Слову, соделавшемуся человеком. Вследствие соединения Божеского и человеческого естества в единую ипостась Бога Слова не должно отделять человеческой природы от Слова, чтобы поклоняться одному Слову, но богочтение должно воздаваться Слову и в образе раба, воспринятом Им нашего ради спасения. Кто бесчестит храм, тот бесчестит Господа в храме, и кто отделяет Слово от тела, тот отмещет [(ἀθίτῃ)] данную в нем благодать.

Данных для определения времени происхождения послания в нем самом нет, но по содержанию своему оно близко подходит к предшествовавшему посланию, и потому обыкновенно его датируют приблизительно 371 г.

22) «Послание к Максиму Философу» ¹¹²⁶. Максим Философ – вероятно, тот, который впоследствии добивался епископской кафедры в Константинополе, – писал св. Афанасию относительно различных еретиков: одни отрицали, что Христос есть Бог, другие говорили, что Слово сошло на человека, но не сделалось человеком, третьи, наконец, видели во Христе человека, рожденного естественным образом. Св. Афанасий опровергает эти заблуждения; он доказывает, что распятый Христос есть Сам Господь славы, что все должны поклоняться Ему как истинному Богу и что в действиях Христа Божественная слава и могущество обнаруживаются единовременно с человеческой слабостью. Послание в своем содержании имеет много общего с предыдущими посланиями и относится к тому же времени.

23) «Пасхальные», или «Праздничные послания» ¹¹²⁷. Это – пастырские послания к Церквам и монастырям александрийского патриарха[та], писанные в скором времени после праздника Богоявления. Издавна существовал обычай, вновь подтвержденный Никейским собором, в силу которого александрийские епископы писали Пасхальные послания с оповещением времени поста и Пасхи с соответствующими увещаниями. Афанасий, даже когда находился в изгнании, старался, насколько было возможно, быть верным этому обычаю. Скоро после его смерти лица, близкие к александрийскому святителю, соединили их в собрание. От греческого текста посланий св. Афанасия и коптского перевода их сохранились только отдельные отрывки. Но в 1842 и 1847 гг. в Нитрийском монастыре Богоматери найден сирийский перевод 13-ти Пасхальных посланий за годы от 329 по 348 в рукописи VIII в. Этот сирийский перевод предварен предисловием или index'ом, обнимающим все время епископства св. Афанасия; он указывает для каждого года время празднования Пасхи, консулов, префекта Египта и главные события, относящиеся к

жизни святителя. Эта сирийская хроника, вместе с другой хроникой, опубликованной в 1738 г. и обозначаемой обыкновенно *Historia aserphala*, а также и с Пасхальными посланиями, составляют документы первого порядка для истории св. Афанасия, в особенности в том, что касается хронологии. Наибольший интерес представляет 39-е послание (367 г.) о каноне Священного Писания Ветхого и Нового Завета ¹¹²⁸ ; в нем 27 книг нынешнего Нового Завета в первый раз твердо установлены как единственные канонические. В приложении следуют книги второго порядка, предназначенные для назидания, – Премудрость Соломона, Иисуса сына Сирахова, Эсфирь, Иудифь, Товита, равно как «Учение 12-ти апостолов» и «Пастырь». Пасхальные послания имеют важное значение и в том отношении, что рисуют ту сторону пастырского служения св. Афанасия, которая занимает мало места в других его произведениях, именно – нравственное наставление; это настоящие проповеди в форме окружных посланий, где изложены в кратких увещаниях все обязанности христианской жизни.

24) Другие письма св. Афанасия почти все утрачены: то, что сохранилось, кроме отмеченных посланий, имеет мало значения. Из них можно отметить: а) «К монаху Ам[м]уну» с наставлениями о содержании в чистоте плоти, браке и девственной жизни, написано до 354 г.; б) «К монахам» ¹¹²⁹ (отличное оттого, при котором написана была «История ариан»), написанное в 358 г., чтобы предохранить отшельников от еретиков; в) два послания «К Люциферу» ¹¹³⁰ , епископу Каларисскому (359 или 360 г.), в которых св. Афанасий хвалит его за ревность и стойкость в вере православной; г) «К Руфиниану» ¹¹³¹ , в котором сообщаются определения Александрийского собора 362 г. относительно обратного приема в Церковь отпавших ариан; д) «К Орсисию» два послания ¹¹³² (363 и 364 гг.), из них одно касается посещения св. Афанасием монастыря Тавенны, второе – смерти св. Феодора; е) «К Иоанну и Антиоху» ¹¹³³ , «К Палладию» ¹¹³⁴ – два послания, в которых св. Афанасий защищает св. Василия от несправедливых

нападок (в 372 г.); ж) фрагмент послания «КДиодору», епископу Тирскому ¹¹³⁵.

25) «Послание к Маркеллину об истолковании псалмов» ¹¹³⁶ представляет собой наставление об изучении и употреблении псалмов, в которых пророчески указано Божественное и человеческое существо Христа и в которых можно находить утешение во всех жизненных отношениях: в псалмах выражены все чувства души человека – в них он молит, просит, благодарит, изливает сердце, так сказать, своими собственными словами. Эти советы вложены в уста некоего трудолюбивого старца и обращены, в форме письма, к пустыннику по имени Маркеллину. В подлинности этого послания нет оснований сомневаться: словоупотребление и характер стиля тот же, что в писани-ях св. Афанасия, но его нельзя отождествлять с сочинением «О надписаниях псалмов», о котором говорит блж. Иероним (De vir. ill. 87).

26) «Изложение веры» ¹¹³⁷ – символ, в котором изложена и изъяснена кафолическая вера в Св. Троицу и в воплощение. До последнего времени принадлежность его св. Афанасию не подвергалась сомнению; но теперь уже не находят возможным помещать его среди бесспорно подлинных произведений александрийского святителя. Единственным свидетелем из древнецерковных писателей можно признать Факунда Гермиянского, который в XI книге своего сочинения «В защиту трех глав» говорит об «Изложении символа» св. Афанасия ¹¹³⁸. Впрочем, этой недостаточности исторических свидетельств придают мало значения – больше внимания останавливают на самом содержании «Изложения веры», в котором находят много особенностей, делающих сомнительным или даже невозможным происхождение его от св. Афанасия. Фактически рассматриваемое произведение представляет не символ, а только объяснение его, – но положенный в основу его символ текстуально вошел в объяснение, и его можно выделить. Получаемый таким образом символ не тождествен ни с одним из древних вероизложений; следовательно, он составлен самим автором объяснения, и во всяком случае последний принадлежит тому же богословскому направлению, которое

нашло выражение в этом символе. Здесь прежде всего ставится вопрос, вероятно ли, чтобы св. Афанасий, неутомимый борец за Никейский символ, мог допустить составление собственного или же пользование таким символом, который значительно отличается от Никейского символа. В символе «Изложение веры» находим **ἀγέννητος** ^(1.1), тогда как св. Афанасий в I слове «Против ариан» (сар. 30) и «Об определениях Никейского собора» (сар. 28) решительно полемизирует против этого термина. Еще поразительнее изложение второго члена: в то время как в Никейском символе и в большинстве современных исповеданий он излагается так: «и во единого Господа Иисуса Христа... рожденного» и т. д. (без **Λόγος**), здесь **Λόγος** ставится на первом месте («И во единого [Единородного] ¹¹³⁹ Слово, Премудрость, Сына» и т. д.), и имя «Иисус Христос» в символе совершенно отсутствует ¹¹⁴⁰ и поставлено только во второй половине главы, но не для обозначения единого Господа, как обычно у св. Афанасия, но как имя человека, которого восприяло Слово. Не будем касаться других подробностей, заметим только, что в богословии как символа, так и изъяснения его находят явные черты антиохийского направления. Если к тому же принять во внимание еще отмечаемую наличность, хотя и небольшой, разницы в языке и стиле «Изложения веры» по сравнению с подлинными произведениями св. Афанасия, то понятно будет, почему теперь считают необходимым помещать «Изложение веры» по меньшей мере среди dubia св. Афанасия. Произведение направлено против ариан и савеллиан. Время происхождения его не может быть точно установлено. Употребление выражения **ὁμοιος τῷ Πατρί** [подобный Отцу] (сар. 1 ⁵) в исповедании веры у омоусианина (сар. 2 ²) невозможно было после выступления партии омиев, следовательно, около 358 г., но кроме этого предела нельзя указать никакого другого, как только 325 г. – время Никейского собора.

27) «Слово пространнейшее о вере» ¹¹⁴¹ – в первый раз опубликовано Montfaucon'ом, который открыл его в рукописи X в. Издание этого произведения Montfaucon сопровождал живейшим выражением радости, что вновь найдено

«превосходное творение Афанасия против ариан и других современных св. Афанасию еретиков, в котором он, посредством силлогизмов и дилемм, разоблачает и опровергает этих врагов света». В произведении раскрывается учение о божестве воплотившегося Слова и отношении его к человеческой природе; потом дается большое число текстов Священного Писания, указывающих как на человеческую, так и на Божественную природу во Христе.

Большинство исследователей признают ¹¹⁴² подлинность «Слова», как и «Изложения веры», с которым оно внутренне связано. Но тщательный анализ «Слова пространнейшего о вере» приводит к весьма любопытным данным относительно характера его. Прежде всего открылось, что 5–12 главы заимствованы из «Слова о воплощении», причем пользование почти дословное; далее, часть 14 главы, заключение 21 главы и 22 глава взяты из «Изложения веры». Еще более странным представляется, что в самом «Слове» повторяются некоторые отделы: конец 13 главы стоит буквально в конце 37 главы; 15 глава, с незначительными изменениями, повторяется в половине 25 главы; глава 16 равна концу 26 и началу 27 главы, первая половина 17 главы – [в] 28 главе; вторая половина 17 главы воспроизводится в начале 19 главы, а первая половина этой последней повторяется в 28 главе; начало главы 18 – [в начале] 21 главы; 19 глава – [в] 28 и 29 главах. Далее, текст «Слова» несомненно страдает многими пробелами и, кроме того, недостатком связи между отдельными частями. Большинство глав начинается совершенно отрывочно. Целый ряд глав представляет не что иное, как набор положений, которые и первоначально не были связаны между собой, и в теперешнем сочетании остаются неприиспособленными друг к другу; это вполне ясно видно в 5–12 главах; подобные отношения наблюдаются и в 13–20 главах – большая часть этих глав составлена из мест «Изложения веры» и из положений, которые в позднейших главах находятся на своем месте. Главы начиная с 20 составлены лучше, но друг с другом так же мало связаны, как и предыдущие.

Такой характер «Слова пространнейшего о вере» сам по себе возбуждает сомнения относительно принадлежности его св. Афанасию. Но, кроме того, находят, что подробности содержания «Слова» еще более подтверждают это неблагоприятное заключение: в «Слове» еще яснее, чем в «Изложении веры», выступают все признаки богословия антиохийской школы. По всем этим данным отрицают принадлежность этого произведения св. Афанасию.

Но при таком решительном выводе необходимо считаться с преданием, которое говорит о принадлежности «Слова пространнейшего о вере» св. Афанасию. Правда, рукописное предание принадлежит позднему времени (рукопись X в.), но цитаты из него находятся уже у Феодорита: во всех трех диалогах своего «Эраниста» он приводит девять отрывков из «Большого слова о вере» – св. Афанасия. К концу V в. следы снова встречаются в «Книгах о двух естествах против Нестория и Евтихия», написанных папой Геласием (492–496 гг.) ¹¹⁴³ ; три цитаты ясно называют в качестве своего источника «Большое слово о вере» св. Афанасия и действительно находятся в рассматриваемом произведении.

Выход из затруднения, какое представляется характером произведения, с одной стороны, и свидетельствами древности, с другой, можно найти, идя по такому пути: св. Афанасий действительно написал «Большое слово о вере», но оно в подлинном своем виде не сохранилось. В настоящее время мы располагаем переработкой его, которая также дошла до нас в отрывках и, может быть, с искажениями, но во всяком случае с дополнениями из других источников и, в частности, из произведений самого св. Афанасия. Реконструкция первоначального произведения представляется невозможной. 28) «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан» ¹¹⁴⁴ – по своему содержанию представляет экзегетическое доказательство божества Сына и Св. Духа и разделяется на три части: а) опровержение возражений, сделанных аномиями против божества Иисуса Христа; ариане перетолковывали в пользу своего учения все места Священного Писания относительно уничижения Слова Божия, не соглашаясь

изъяснить их в приложении к Его человечеству, и заключали из них о невозможности признавать Сына единосущным или даже только подобным Отцу; Св. Афанасий устанавливает правильное понимание спорных текстов; б) доказательства Божественности Св. Духа, исходящего от Отца и ниспослания в мир Сыном и в) доказательства из Священного Писания единосущия Слова. Кроме того, речь ведется о многих других догматических истинах: о рождении Бога Сына по плоти без отца от Девы Марии Богородицы, о спасительных для человека следствиях Его воплощения, жизни и страданий, о Евхаристии как истинном теле Господа и пр. Подлинность этого произведения оспаривается издавна, и в настоящее время одни исследователи отрицают принадлежность его св. Афанасию, другие утверждают его подлинность, относя составление его приблизительно к 369 г. Древние церковные писатели: Феодорит, Геласий, Факунд Гермиянский, [а также] Латеранский собор, деяния Шестого Вселенского собора (Ефрем Антиохийский) называют его различно. В рукописях наблюдается тоже разнообразие заглавий. Это объясняется тем, что обычное заглавие произведения не обнимает содержание его в том виде, как оно дошло до нас. В то же время содержание его вызывает сомнение, действительно ли оно сохранило свой первоначальный вид. Первая часть (сар. 1–8) имеет христологический характер и заканчивается словами: «Он, истинный и по естеству Сын Божий, носит в Себе всех нас, да все мы носим в себе единого Бога». После этого 9 глава прямо ставит: «Поэтому нечестиво утверждать, что Дух Божий создан или сотворен»; затем начинается перечисление библейских доказательств в пользу того, что Св. Духу принадлежат те же предикаты, какие свойственны Отцу и Сыну, – только 11 и 12 главы опять неожиданно имеют христологическое содержание, но представляют большей частью повторение глав 2–6; с 19 главы до конца все рассуждения имеют христологический характер, кроме заключения 19 главы, которое, очевидно, вставлено и без затруднения может быть опущено. Сомнение, вызываемое таким планом трактата, усиливается еще тем, что 8–19 главы почти дословно сходны с другим произведением,

помещаемым среди Афанасиевых: «О Троице и Св. Духе», при этом нельзя допустить, чтобы последнее стояло в зависимости от первого, так как в нем соответственные части находятся в большой связности, в то время как трактат «О явлении во плоти» бездушно и без внутренней связи доказывает только отдельные предикаты для Каждого их трех Божественных Лиц. Имея в виду построение трактата, соприкосновение его с сочинением «О Троице и Св. Духе», а также тот факт, что как во всех рукописях, так и у Феодорита и Геласия в надписании отсутствует какое бы то ни было отношение к тринитарной части, можно считать совершенно оправданным выделение 9–19 глав как не принадлежащих первоначально к трактату, соглашаясь, впрочем, допустить, что и 9 (во второй половине), 11 и 12 главы сохранили нечто из первоначального текста. В таком случае вторая половина 19 главы, начиная словами: «и Сын – не второй Бог...», была бы прямым продолжением конца 8 главы: «да все мы носим в себе единого Бога».

Но и после выделения тринитарной части находят, кроме разности в языке и стиле, некоторые особенности в богословских воззрениях автора трактата «О явлении во плоти», препятствующие отождествлять его со св. Афанасием.

Ввиду этого правильнее это произведение, после выделения средней части, поместить среди *dubia*, причем необходимо заметить, что подлинность его не исключена совершенно. 29) «Книга о Троице и Св. Духе». Произведение сохранилось только на латинском языке, причем латинский текст – не перевод с греческого, а оригинал.

По своему содержанию и методу имеет близкое отношение, в особенности к трактату «О явлении во плоти» и к посланиям к Серапиону. Но это соприкосновение с подлинными произведениями св. Афанасия имеет свое основание в том, что латинский автор использовал их по мере сил. Место и время жизни этого латинского писателя не может быть определено.

30) «Две книги против Аполлинария» ¹¹⁴⁵, книга первая: «О воплощении Господа нашего Иисуса Христа»; книга вторая: «О спасительном пришествии Христовом» – дают настойчивое и подробное опровержение заблуждений аполлинаристов, без

упоминания имени Аполлинария в тексте, причем особенно ясно защищается целостность человеческой природы во Христе. Заблуждения аполлинаристов о Лице Иисуса Христа были довольно разнообразны. Одни из заблуждающихся возобновляли докетическое мнение, что Слово только по-видимому воплотилось или что Оно восприняло плоть не созданную, подобную человеческой, а небесную, подобную по своей природе Самому слову. Другие утверждали, что Слово при воплощении восприняло только тело, но не могло воспринять души человеческой, поврежденной грехами и злыми помыслами. Иные, наконец, допускали возможность принятия Словом и плоти, и души человеческой, но под душой понимали только жизненное начало, душу чувственную, а не разумную. Автор книг «Против Аполлинария» разбирает все эти мнения, опровергает их и вместе подробно излагает и защищает существенные пункты церковной христологии, например, учение о двойстве естеств в Иисусе Христе, об ипостасном их единении, о необходимости для дела искупления полной человеческой души во Христе, о принятии Им от Девы Марии истинного человеческого тела, о законности Божеского поклонения, воздаваемого христианами Сыну человеческому и подобное.

«Две книги» – не две части одного произведения, а два самостоятельных трактата; но вторая сохранилась, по-видимому, не в полном объеме. Признающие подлинность этого произведения относят составление его к 372 г.; но сомнения в подлинности его раздавались еще до Montfaucon'a, который, правда, признал их необоснованными. Вновь этот вопрос поставлен был J. Dräseke, который на основании тщательного исследования их доказывал, что обе книги написаны уже после смерти св. Афанасия, между 373 и 377 гг., Дидимом Слепцом и одним из учеников его – Амвросием, о котором говорит блаженный Иероним (*De vir. ill.* 126). Не принимая всех предположений J. Dräseke и не разделяя его возражений, большая часть исследователей вместе с ним отрицают, или, по крайней мере, считают сомнительной принадлежность их св. Афанасию. Главные возражения против подлинности

следующие: а) свидетельства о принадлежности книг «Против Аполлинария» начинаются только с VI в. – с Иоанна Максентия, Прокла и Леонтия Византийского; б) «бросающееся в глаза различие в языке» подлинных произведений св. Афанасия и «Двух книг против Аполлинария». Однако противники подлинности оговариваются, что это различие не кажется столь сильным, пока признаются подлинными IV слово «Против ариан», «Изложение веры», «Слово пространнейшее о вере», «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан», язык которых уклоняется от языка подлинных произведений св. Афанасия. Но лишь только эти связующие члены выделены, желающие удержать подлинность обеих книг резко переходят в область совершенно особенного языка по сравнению с бесспорными произведениями св. Афанасия, от «Апологии» до «Послания к Эпиккету»; в) противники подлинности готовы согласиться с защитниками, что идейное содержание, основная тенденция, существенные мысли, в целом и в частностях, насквозь Афанасиевы, что против аполлинарианства в качестве сильнейшего аргумента выставлена та идея, которой св. Афанасий поразил арианство, именно – что в Лице и жизни Богочеловека в принципе совершилось обожение человеческой природы во всех ее жизненных моментах и что эта идея, ради которой он жил, работал, боролся, страдал, в книгах «Против Аполлинария» проведена с самой широкой последовательностью и выступает с особенной силой, ясностью и резкостью. Но именно то, что основная идея св. Афанасия проведена здесь с большой резкостью и со строгой, почти механической последовательностью, и вызывает подозрение. В книгах «Против Аполлинария» ясно устанавливается, что между **ομοούσια** [единосущными] возможно единство только по **φύσις**, но не по **ὑπόστασις**, то есть автор стоит на почве новейшей (так называемой – новоникейской) терминологии: **μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις**, тогда как св. Афанасий еще в «Послании к африканским епископам» (сар. 4) смешивает **οὐσία** и **ὑπόστασις**; д) обе книги «Против Аполлинария» считаются с произведениями Аполлинария, которые написаны и сделались известными только после смерти св. Афанасия.

По всем этим основаниям утверждают, что «Две книги против Аполлинария» не могли быть написаны св. Афанасием, и признают весьма вероятным, что они происходят от александрийца, который обязан основными воззрениями и некоторыми частностями св. Афанасию, – таким образом легче всего объясняется и сходство, и отклонения. Но, как видно, сила приводимых против подлинности произведения возражений не настолько безусловна, чтобы вопрос о нем можно было считать окончательно решенным, – подлинность книг «Против Аполлинария» имеет и защитников. 31) «Спасительное слово к девственнице», или «О девстве» (Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν ποφθένον, Περί παρθενίας ἦτοι περὶ ἀσκήσεως)¹¹⁴⁶, – принадлежит к разряду нравственно-аскетических произведений, дошедших до нас с именем св. Афанасия. В нем, под формой увещаний к посвятившей себя Богу девственнице, излагается ряд аскетических и нравственных предписаний, которые по простоте конструкции напоминают Нагорную проповедь и «Учение 12-ти апостолов». Вначале дается краткое изложение веры, и затем аскетические увещания к девственнице перемежаются с простыми общехристианскими правилами жизни. В особых отделах автор трактата говорит посте, о молитве и об осуществлении христианской любви и милосердия, причем указывается на пример Господа. В речи о посте на первом месте поставлено смирение, искренность настроения и предостережение против всякого хвастовства. Часы молитвы поставлены в соотношение с жизнью и страданиями Спасителя, и даются древние трапезные молитвы, которые известны из «Учения 12-ти апостолов» и «Апостольских постановлений». Увещания к любви основываются на заповеди о любви к Богу и ближнему. Трактат заканчивается увещанием девственнице всегда иметь светильник готовым, чтобы идти навстречу небесному Жениху, похвалой девству и увещанием направлять свою жизнь сообразно с изложенными правилами. В трактате в изобилии приводятся слова Спасителя, псалмы и изречения из книги Притчей; в передаче слов Господних замечается большая свобода. Часто можно наблюдать совпадение в мыслях и в форме с «Учением 12-ти апостолов» и

другими произведениями второго века; из позднейшего времени использованы: «Каноны Ипполита» и «Завет Господа нашего Иисуса Христа».

Уже первые издатели этого произведения (Эразм – в латинском переводе и Иероним Коммелин – в греческом тексте) выразили сомнение в принадлежности его св. Афанасию, за ними последовали Montfauson и Migne. Основанием для этого служил простой стиль, несходный с другими произведениями св. Афанасия, и встречающиеся в нем литургические формулы; кроме того, обращали внимание на то, что древние рукописи творений св. Афанасия не содержат трактата; Alb. Eichhorn, кажется, первый научно защищал подлинность произведения, основываясь не только на том, что наличность такого произведения св. Афанасия засвидетельствована блж. Иеронимом (*De vir. ill.* [87]), но прежде всего на том, что предполагаемый трактатом образ жизни посвященных Богу девственниц соответствует именно периоду св. Афанасия, а не позднейшему времени. Ad. Нагпасск признал эти основания заслуживающими внимания. Против Eichhorn'a выступил P. Batiffol, доказывая, что помещенное в начале трактата исповедание веры отражает учение времени после св. Афанасия, а предполагаемая им этика родственна с этикой евстафианской секты, которая была осуждена на Гангрском соборе.

В 1905 г. появилось исследование Ed. v. der Goltz'a ¹¹⁴⁷, в котором автор заявляет, что все рассуждения об этом трактате до тех пор висят в воздухе, пока не установлен твердо его текст; но этого совершенно нет: довольствуются текстом, напечатанным у Миня, который не только изобилует опечатками, но даже не воспроизводит точно своего оригинала – базельской рукописи (XTVb.). Кроме того, в прежних исследованиях не нашли разъяснения разности между чрезвычайно древними и очевидно позднейшими частями трактата, не ускользающие от внимательного читателя ¹¹⁴⁸. Ed. v. der Goltz впервые изучил рукописный материал, среди которого важное место занимает рукопись X или XI в., наилучше воспроизводящая первоначальный текст трактата, и на основании сравнения

рукописей дал критически проверенный текст ¹¹⁴⁹, причем оказывается, что литургические отрывки, соблазняющие исследователей, принадлежат только двум позднейшим рукописям. Тщательное и всестороннее изучение трактата приводит Ed. Goltz'a к заключению, что происхождение трактата «О девстве» нужно искать в аскетических кругах Египта в первую половину IV в., т. е. что оно принадлежит не позднейшей, а раннейшей стадии аскетической жизни в Египте и что по кругу своих идей трактат лучше всего согласуется с творениями св. Афанасия. Ни в целом содержании трактата, ни в отдельных выражениях, ни в стиле Ed. Goltz не находит данных, которыми можно было бы устранить прямое свидетельство Иеронима (*De vir. ill.* 87), что св. Афанасием написано произведение *De virginitate*, косвенные указания в слове св. Григория Богослова (*Orat.* XXЦ, 10; 36]), свидетельство Ефрема Антиохийского и Фотия (*Biblioth.* 229), а также и свидетельство рукописного предания с X века, исследование которого показывает, что рассматриваемый трактат принадлежит к тем основным произведениям св. Афанасия, которые неизменно воспроизводятся во всех позднейших рукописях. О времени происхождения памятника не заключают никаких сведений. Goltz относит его ко второму или третьему десятилетиям IV века; но, кажется, правильнее полагать его около времени написания жития св. Антония ¹¹⁵⁰.

Экзегетические произведения св. Афанасия, о которых знали в древности, не дошли до нас в полном виде. Чаще всего упоминается «Изъяснение псалмов» ¹¹⁵¹; от него сохранились в катенах только отрывки. Собрание фрагментов под заглавием *Expositiones psalmorum* (у Миня, PG 27. Col. 60–590, с дополнением у Питры) в общем должно признать подлинным; но отдельные отрывки подложны, в некоторых текст сокращен, в других расширен, – для критической оценки большое значение имеет сирийский перевод, сохранившийся в рукописи 599 г. В объяснении текста, в противоположность догматико-полемическим сочинениям, господствует аллегория. Можно думать, что толкованием псалмов св. Афанасий занимался в последние годы своей жизни (366–373), когда гонения не

нарушали его покоя. Как св. Афанасий смотрел на Псалтирь, показывает упомянутое уже послание к Маркеллину.

Упомянутое Иеронимом произведение св. Афанасия «О надписаниях псалмов» (De vir. ill. 87) не сохранилось до нашего времени, а находящийся у Миня комментарий на псалмы с надписанием «О надписаниях псалмов» ¹¹⁵² не принадлежит св. Афанасию и написан, может быть, Исихием Иерусалимским. Помещенные у Миня и дополненные Питрой и Май комментарии на книгу Иова, Песнь Песней, на Евангелие Матфея и Луки и на 1 Кор. ¹¹⁵³, заимствованные из катен, нуждаются в тщательном исследовании.

Не перечисляя всех произведений, которые в «Патрологии» Миня помещены в 28 томе под рубриками **dubia** и **spuria**, отметим только важнейшие.

1) Interpretatio in symbolum (Ερμηνεία εἰς τὸ σύμβολον [Толкование на символ]) ¹¹⁵⁴. По исследованиям Caspari и Kattenbusch'a, Ερμηνεία происходит от символа, данного св. Епифанием в конце его Ancoratus, и Афанасию не принадлежит, – оно, может быть, было произведением одного из первых преемников св. Афанасия.

2) Syntagma doctrinae ad monachos [Синтагма учения, к монахам] ¹¹⁵⁵ стоит в тесной связи с Doctrina 318 Patrum [Учение 318-ти отцов] ¹¹⁵⁶. Последнее состоит из двух частей – краткого вероизложения и более пространный изложения нравственного учения. Первая часть усваивалась св. Василию Великому в качестве составленного им изъяснения Никейского символа, а вторая часть и есть Syntagma doctrinae ad monachos. Считается доказанным, что целое произведение является первоначальным, которое потом распалось на части. Автором его не был ни св. Василий, ни св. Афанасий. Армянское предание усваивает его Евагрию Понтийскому, и это воззрение в настоящее время имеет защитников (например, [G.] N. Bonwetsch).

3) Так называемый «Символ св. Афанасия» ¹¹⁵⁷ (по начальному слову – Symbolum Quicumque ¹¹⁵⁸) возник на латинской почве и с IX в. на всем Западе пользовался большим авторитетом; Востоку он сделался известным довольно поздно

(около XII в.), несомненно, св. Афанасию не принадлежит. Относительно происхождения его наука, несмотря на ревностные усилия, еще не достигла бесспорных результатов. Автором его называют Викентия Лиринского, Гонората Арльского, Кесария Арльского, Амвросия Медиоланского; доказывали его происхождение в Испании в конце IV или начале V в. в борьбе с прискиллианством и т. д.

4) «О воплощении Бога Слова» (Пер1 **σαρκώσεως του Θεοῦ Λόγου**) ¹¹⁵⁹ – два небольших произведения; первое из них – род символа, в котором находится выражение **μίαν φύσιν του Θεοῦ Λόγου σσαρκωμένην** [одну природу Бога Слова воплощенную], которое в различных смыслах употребляли монофизиты и св. Кирилл Александрийский, признававший его происхождение от Афанасия (PG 76. Col. 1212 [A]) ¹¹⁶⁰ ; второе произведение – антинесторианский трактат с характерными аполлинарианскими выражениями. Происхождение их от св. Афанасия оспаривалось еще в V в., и в настоящее время можно считать доказанным, что автором их был Аполлинарий Лаодикийский, приверженцы которого распространили их под именем св. Афанасия. Весьма вероятно, что таково же происхождение и произведений **Ὅτι εἷς ο Χριστός** [(О том,) что Христос един] ¹¹⁶¹ .

5) Изданные в 1904 г. на арабском и в отрывках на коптском языках каноны св. Афанасия ¹¹⁶² , числом 107, едва ли могут быть признаны подлинными, хотя они несомненно происходят из Египта и стоят недалеко от времени св. Афанасия.

Богословие св. Афанасия Александрийского

Св. Афанасий ни в одном из своих творений не излагал своего богословского учения в виде цельной системы. Он был человеком практической деятельности, и его творения, как неоднократно было отмечено, написаны по требованию обстоятельств церковной и личной жизни – для защиты веры и выполнения пастырских обязанностей – и раскрывают отдельные пункты церковного вероучения. И, однако, среди древних отцов и учителей Церкви немногие имели такое глубокое и постоянное влияние на последующих церковных писателей и на раскрытие церковной догматики, как св. Афанасий. Его творения отличаются поразительным богатством догматического содержания. В своих словах «Против язычников» он раскрывает учение о едином Боге, создании Им мира и промышленности, о первобытном состоянии человека, грехопадении, следствиях греха и необходимости вочеловечения Сына Божия для спасения людей. Учением о Св. Троице, о троичности Лиц и единстве Их существа он занимался постоянно, стараясь разъяснить высочайшую тайну с возможной для человека полнотой. Но и по собственному побуждению, а еще более ввиду характера современной церковно-богословской борьбы, он сосредоточил свое умозрение, всю силу своего великого ума преимущественно на одной проблеме – как основной в христианстве, так и плодотворной в своем богословском содержании, именно – на проблеме о Слове воплотившемся, Боге, соделавшемся человеком и Спасителем человеческого рода. Он раскрывает учение о Слове во всех Его отношениях – в Его бытии в лоне Отца, в деле творения, в деле искупления, которое Он совершает как Слово, ставшее плотью. Иисус Христос – Богочеловеческая Личность Искупителя – делается центром, к Которому все возводится и от Которого, в свою очередь, исходит свет на все содержание христианской религии. Поэтому и конечная задача христианского богословия в его сущности должна быть не иная, как познание – насколько возможно для человека – Лица и искупительного дела Иисуса

Христа в свете Божественного Откровения. В раскрытии истины о Лице Богочеловека св. Афанасий настолько глубок и всеобъемлющ, что не только разъяснил ее и обосновал против современных ему ариан и аполлинаристов, но положил прочные основы для борьбы с последующими ересями христологического характера – несторианами и монофизитами. Св. Афанасий не оставлял без внимания и христианского нравоучения, но большей частью разъяснял его не специально, а по поводу других вопросов; однако необходимо заметить, что все его богословствование в основе своей имеет нравственно-аскетические воззрения и стремления. Наконец, творения св. Афанасия богаты сведениями о церковной жизни и богослужении того времени.

Мы отметим только существенные положения догматического учения великого отца Церкви.

Учение св. Афанасия о Св. Троице. На учении о Боге Самом в Себе св. Афанасий не останавливается и подробно его не раскрывает; тем не менее именно это учение является необходимым пунктом его богословского умозрения. Божество св. Афанасий, в духе платоновской философии, определяет такими же отвлеченными чертами, как и Ориген. Бог – простая, блаженная и непостижимая сущность (*De synodis* 35 ²). Он недоступен никакому определению: нельзя сказать, что есть Бог Сам в Себе, – можно говорить лишь о том, что Он не есть (*Epist. ad monachos* 2 ³). Божество превышает всякой сущности и человеческого примышления [(ἐπινοίας)] (*Contra gentes* 2). Бог безначален и вечен, бестелесен, невидим и неосязаем. Он реальный носитель всей полноты Божественной жизни, единое начало Божественной сущности (*Contra gentes* 41).

Подобно Арию, св. Афанасий резкой гранью отделял Божество Само в Себе от всего сотворенного Им. «Все сотворенное, – говорит он, – не имеет ничего подобного по сущности со своим Творцом». «Какое сходство между тем, что из ничего, и между Творцом, созидаящим это из ничего?» (*Contra Arianos* I, 20; 21). Но в то время как Арий полагал Логос на той стороне грани, которая касается твари, св. Афанасий полагает Его абсолютно на стороне Бога. Слово не сотворено, а

рождено. Родить значит произвести совершенный образ самого себя и сообщить все то, что есть в самом себе, свою сущность, свою природу, свою славу: так Бог родил Слово-Сына. Понятие «Сын» и «Слово» у св. Афанасия взаимно заменимы: «Мы признаем Его [и поклоняемся Ему] ¹¹⁶³, не разделяя Сына и Слова, но зная, что Сын есть то самое Слово...» (Epist. ad Epictetum 12). Определяя ближе отношение Слова-Сына к Богу Отцу, св. Афанасий, с одной стороны, утверждает, что Сын отличен от Отца, а с другой стороны – что Отец и Сын едино, так как Они одной сущности. Сын – истинный и преискренний Отчий Сын, собственно принадлежащий Отчей сущности, едиnorodная Премудрость, истинное и единственное Божие Слово. Он – не тварь, не произведение, но собственное Рождение Отчей сущности. Посему Он истинный Бог как единосущный истинному Отцу (Contra Arianos I, 9). Но единство Отца и Сына нельзя представлять по-савеллиански: Они едино не в том смысле, что один и тот же иногда есть Отец, а иногда Сын Самого Себя; напротив того, два суть по числу, потому что Отец есть Отец, и не Он же есть Сын, и Сын есть Сын, и не Он же есть Отец, но естество одно, потому что Рождение не неподобно Родившему, и есть Его образ, и все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну. Поэтому Сын есть не другой Бог, ибо не совне примышлен. Если Сын есть иное, как рождение, то Он то же самое, как Бог. Он и Отец суть едино по сродственности и свойственности естества и по тождеству единого Божества (Contra Arianos III, 4).

Так как Бог не может быть без Своего Слова, то Сын вечно во Отце (Contra Arianos II, 32). Но как Сын, Он рожден от Отца. Так как Бог вечен, то и рождение Сына может мыслиться только вечным, потому что сущность Отца не была никогда несовершенной, так чтобы собственно ей принадлежащее привзошло к ней впоследствии: Сын рожден не как человек от человека, так чтобы явился позднее Отческого бытия; Он – Божие Рождение и как собственно сущий Сын всегда сущего Отца существует вечно. Людям свойственно рождать во времени по несовершенству природы; а Божие рождение вечно по всегдашнему совершенству естества (Contra Arianos I, 14).

Поэтому Отец всегда по естеству Родитель (Contra Arianos III, 66), и самое имя Отца указывает существование Сына. В пояснение к этой мысли св. Афанасий указывает на обычные в александрийской школе сравнения света и сияния, источника и потока. Вечно существует Тот, Кто есть образ, сияние Отца, Бог от Бога, без Которого Отец был бы ασοφος και ἄλογος (Contra Arianos I, 14; 25; 27; III, 66; De decretis 12; 15).

Но в таком случае возникает вопрос: добровольно ли это рождение со стороны Отца? На это можно ответить и да, и нет. Да – в том смысле, что рождение было не против воли Отца и не было выполнением высшего закона. Нет – в том смысле, что Отец и хочет и любит Сына необходимо, как хочет и любит Самого Себя. «Так как Сын (рождается) по естеству, а не по хотению, то неужели Он – не желанный Отцу и противный Отчему хотению? Никак; напротив того, и желателен Сын Отцу, и, как Сам говорит, «Отец любит Сына и вся показывает Ему» (Ин. 5: 20). Как Бог, хотя не по хотению начал быть благим, однако же благ не против хотения и воли, ибо каков Он есть, то и желательно Ему: так и сие, что есть Сын, хотя не по хотению началось, однако же не против желания и воли Божией. Как желательна Богу собственная ипостась, так не нежелателен Ему и собственный Сын, сущий от Его сущности. Итак, и желанный, и возлюблен Отцу да будет Сын» (Contra Arianos III, 66). Но нельзя мыслить и так, что Сын произошел от Отца «по хотению или изволению» (Contra Arianos III, 59), потому что через это Сын низводился бы в ряд существ временных, которые Отец сперва пожелал создать, а затем действительно создал (III, 60–63). Все, действительно, создано волей Бога, но о Слове должно мыслить, что Оно состоит вне получивших бытие по хотению, лучше же сказать, Само Оно есть тот живой Отчий совет, Которым «вся быща» (III, 64). Сын Божий Сам есть Слово и Премудрость, Сам – разум и живой совет; в Нем воля Отчая, Он истина, свет и сила Отчая (III, 65). Поэтому тот безумствует, кто между Отцом и Сыном поставляет хотение и совещание. Иное дело говорить: произошел по хотению, иное же – сказать: любит и желает Сына как собственного Своему естеству (III, 66). Следовательно, Сын – не случайное произведение Отчей воли,

но вечное, существенно необходимое рождение Божественной природы; в то же время рождение Сына не есть только метафизически-необходимый процесс саморазвития сущего; оно – акт жизни личного Бога, проявление моральной полноты ее, и потому проникнуто любовью Рождающего и Рождаемого.

Св. Афанасий, подобно св. Иринею, решительно отклоняет всякие рассуждения и предположения о том, как Бог родил Сына: «Неприлично доискиваться, как Слово от Бога, или как Оно – Божие сияние, или как рождает Бог и какой образ Божия рождения. Кто отваживается на подобное исследование, тот безумствует, потому что желает истолковать словами, что неизреченно, свойственно Божью естеству и ведомо одному Богу и Сыну Его. Это то же значит, что и доискиваться, где Бог, почему Он – Бог, и каков Отец. Но как предлагать подобные вопросы нечестиво и свойственно невеждам Бога, так непозволительно отваживаться на подобные исследования о рождении Божия Сына, и Бога и Премудрость Его измерять своим естеством и своей немощью. Но поэтому не следует представлять о сем вопреки истине» (II, 36).

От вечности рожденный, Сын есть из сущности Отца, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς. Св. Афанасий настаивает на этом выражении Никейского собора, которое заключает в себе осуждение богохульства Ария (De decretis 19–23; De synodis 41–48). Но при этом необходимо устранить всякое чувственное представление: нельзя думать об истечении из Отца или делении Его сущности. Сын не часть Отца, так как сущность Отца неделима. «Иначе происходит человеческое рождение, и иначе рождается Сын от Отца. Человеческие порождения суть как бы части рождающих... люди, рождая, из себя источают... А Бог не делится на части; Он – неделимо и бесстрастно Отец Сыну. В Бесплотном нет истечения; в Него не бывает и притечения, как это бывает с людьми, но, будучи прост по естеству, Он – Отец единого и единственного Сына... Он есть Слово Отчее, в Котором можно представлять себе бесстрастие и неделимость Отца» (De decretis 11 ^{3–4, 5}).

Отсюда св. Афанасий делает два заключения: во-первых, Сын обладает всей сущностью Отца, потому что эта сущность,

которая не может разделяться, необходимо дана Ему всецело. «Не отчасти только образ Божества, но полнота Отчего Божества есть бытие Сына, и Сын есть всецелый Бог» (Contra Arianos III, 6; cf. I, 16; II, 24); во-вторых, у Отца может быть только один Сын, потому что в Нем вся полнота Отца: «Будучи прост по естеству, Он – Отец единого и единственного Сына» (De decretis II ⁴). Этими двумя заключениями разрушается самая основа субординационизма: Сын есть все то, что есть Отец, кроме того только, что один – Рождающий, а другой – Рождаемый. Напротив, из них прямо вытекает единосущие: Сын *ομοούσιος* Отцу. Св. Афанасий отвергает выражение *δμοιος* прежде всего потому, что оно обозначает только случайное и внешнее сходство: «Подобное сказуется подобным в отношении не к сущностям, но к внешнему виду и к качествам» (De synodis 53 ²); «олово подобно только серебру, и волк подобен псу... но олово не из серебра, и волк не почитается сыном пса» (De synodis 41 ³). Нельзя признать вполне подходящим и термин *ὁμοιοῦσιος*, так как сказать, что один предмет *δμοιος* кат' *οὐσίαν* другому, значит говорить о сущности его так, как бы она была простым атрибутом или акциденцией. Во всяком случае, «кто называет что-нибудь по сущности подобным, тот называет это подобным по причастию, потому что подобие есть качество, которое может привзойти к сущности, а это свойственно тварям; твари по причастию уподобляются Богу... Если и Сыном именуется по причастию, то... называемый так, Он уже не Истина, и вовсе не Свет, не Бог по естеству» (De synodis 53 ^{3,4}). Но если желают употреблять этот термин, и св. Афанасий готов мириться с этим, то, по крайней мере, должны прибавлять *ἐκ τῆς οὐσίας* и настаивать на единстве, которое *δμοιος* разрушает. Термин же *ομοούσιος* одновременно обозначает, что два существа, к которым он приложен, одной и той же сущности и что одно из них имеет бытие от другого. Св. Афанасий не склонен спорить о термине с теми, которые принимают все прочее из написанного в Никее, но сомневаются только в речении «единосущность»; однако отцы Никейского собора с полным основанием ввели *ομοούσιος* в язык Церкви: они не могли найти лучшего термина (De synodis 41).

В изложенном даны основные положения учения св. Афанасия о Сыне. Господствующая мысль, которую он всесторонне раскрывает, та, что Слово есть Сын, именно – Сын Божий. Никогда не должно отделять Сына от Отца и стремиться познать Их обособленно: «Будучи Сыном, Он неотлучен от Отца» (*Contra Arianos* III, 28). Как Сын Он численно отличен от Отца, но как Сын Он единой сущности с Отцом, абсолютно той же сущности, как и Отец, потому что эта сущность, которая сообщена Ему, не может быть ни делима, ни уменьшаема. Носителем этого единства, когда приходится говорить о едином Боге как личном Духе, является Бог Отец.

Учение о Св. Духе раскрыто св. Афанасием менее полно, чем учение о Сыне. Однако он должен был дать ответ на прямо поставленный вопрос и о третьем Лице Св. Троицы. Свои разъяснения он изложил в I, III и IV посланиях к Серапиону. Св. Афанасий утверждает божество Св. Духа на основании Священного Писания (*Epist. ad Serapionem* I, 4–6; 26), на первоначальном Предании, учении и вере вселенской Церкви (I, 28). Кем освящаются все твари, Тот Сам не может быть тварью; Кто оживотворяет тварей, Тот не имеет сродства с тварями и не принадлежит к ним (I, 23). Если через приобщение Духа мы делаемся причастниками Божественного естества, то безумствует тот, кто утверждает, что Дух – естества тварного, а не Божия. Те, в ком пребывает Дух, обожаются Духом; а если Дух творит богами, то нет сомнения, что естество Его есть естество Божие (I, 24). Признание Духа тварью уничтожает Св. Троицу: если бы Он был тварью, то не был бы присоединен к Троице, потому что вся Троица есть единый Бог. И достаточно знать, что Дух – не тварь и не сопричисляется к тварям, потому что к Троице не примешивается ничто чужое; напротив того, Она нераздельна и Сама Себе подобна (I, 17). Дух есть Бог, одной сущности с Отцом и Сыном, единосущен (*ομοούσιος*) с Ними (I, 2; 20; 27). «Какое свойствб познали мы у Сына со Отцом, то же свойствб... и Дух имеет с Сыном» (III, 1). «Поелику же у Духа с Сыном и сила, и естество таковы же, каковы у Сына со Отцом¹¹⁶⁴, то называющий Дух тварью не ту же ли самую мысль по необходимости будет иметь и о Сыне? Ибо если Дух Сына есть

тварь, то еретикам следует утверждать, что и Слово Отчее есть тварь» (I, 21).

Изложенное учение св. Афанасия о Св. Троице кратко можно выразить его словами: «Итак, есть Святая и совершенная Троица, познаваемая во Отце и Сыне и Святом Духе, не имеющая ничего чуждого или приданного отвне, не из Зиждителя и твари составляемая, но всецело творящая и зиждительная. Она подобна Самой Себе, нераздельна по естеству, и едино Ее действо. Ибо Отец творит все Словом в Духе Святом. Так соблюдается единство Святой Троицы. Так проповедуется в Церкви «един Бог, Иже над всеми, и через всех, и во всех» (Еф. 4: 6), – «над всеми», как Отец, начало и источник, «через всех» – Словом, «во всех» же – в Духе Святом. Троица же не по имени только и образу выражения, но в самой истине и существенности есть Троица, ибо как Отец есть Сый, так Сый есть и над всеми Бог – Слово Его, и Дух Святой не чужд бытия, но истинно существует и пребывает. И вселенская Церковь ничего не убавляет из сего мудрствования... и не примышляет ничего большего, чтобы не вринуться в языческое многобожие» (I, 28).

Учение о воплощении Бога Слова. Но центром богословия св. Афанасия было воплотившееся Слово, – как его вера в это Слово была душой всей его жизни, исполненной борьбы. Исходя из этой веры, он наиболее сильно нападал на арианство, показывая, что, отрицая божество Слова, ересь становится в противоречие с самыми внутренними чувствами истинных христиан, что она воздвигает несокрушимую преграду между Богом и человеком, так как, по слову Божию, мы можем знать Отца только через Сына, что она, в сущности, уничтожает дело искупления, так как мы можем получить спасение только в том случае, если в историческом Христе явился Бог в полном смысле слова; только Бог мог восстановить в нас первоначальный образ, разрушенный грехом, и сделать нас чадами Божиими: если люди вследствие преступления сделались подвластными естественному тлению и утратили благодать Божия образа, то чему иному надлежало совершиться? Или в ком ином была потребность для

возвращения таковой благодати и для воззвания человека, кроме Бога Слова, из ничего сотворившего вселенную в начале? Ему принадлежало и тленное привести опять в нетление, и соблюсти [то], что всего справедливее было для Отца. поскольку Он – Отчее Слово и превыше всех, то естественным образом Он только один мог все воссоздать, Он один довлек к тому, чтобы за всех пострадать и за всех ходатайствовать перед Отцом (De incarnatione Verbi 7 ⁴⁻⁵). Если бы Спаситель был тварным существом, то воплощение Его не принесло бы человечеству того, в чем оно нуждается. Если бы Слово, будучи тварью, соделалось человеком, то человек все еще оставался бы тем, чем был, не сочетавшись с Богом (Contra Arianos II, 67). Не обожился бы человек, сочетавшийся с тварью, если бы Сын не был истинный Бог. Человек не предстал бы Отцу, если бы облекшийся в тело не был истинное по естеству Отчее Слово. И как не освободились бы мы от греха и проклятия, если бы плоть, в которую облеклось Слово, не была по естеству человеческая (потому что с чуждым для нас не было бы у нас ничего общего), так не обожился бы человек, если бы Соделавшийся плотью не был по естеству сущее от Бога, истинное и собственное Слово (Contra Arianos II, 70). Если бы Сын был тварь, то человек все еще оставался бы смертным, не соединяясь с Богом, потому что тварь не соединила бы твари с Богом, сама требуя для себя соединяющего, и одна часть твари не могла бы служить спасением для всей твари, сама имея нужду в спасении (Contra Arianos II, 69). Посему Слово, будучи Богом, стало плотью, чтобы, умерев плотью, силой Своей оживотворить всех (Contra Arianos I, 44). Таким образом, Сын Божий сделался Сыном Человеческим (De decretis 14 ²), Единородный – Первороденным (Contra Arianos II, 62). Не человек стал Богом, но Бог Сын стал человеком, чтобы нас обожить (Contra Arianos I, 39). Воплощение должно понимать в собственном смысле: «Слово соделалось человеком, а не снизошло в человека». Нельзя думать, что как в прежние времена в каждом из святых было Слово, так и ныне снизошло Оно в человека, и осватило его, и явилось в нем, как и в прочих людях. «Само Божие Слово... снизошло до того, что соделалось

человеком ¹¹⁶⁵ » (Contra Arianos III, 30). О Нем сказано, что Он «плоть бысть», не потому, что Он переменился в плоть, но потому, что ради нас восприял на Себя живую плоть и соделался человеком (Epist. ad Epictetum 8). Неразумно утверждать, что Слово переменилось в кости и плоть: «Тело было не Слово, но было тело Слова» (Epist. ad Epictetum 6). Таким образом, «во плоти был истинный Бог, и Слово имело истинную плоть; посему делами Он давал познавать Себя – Сына Божия, и Отца Своего, а немощами плоти показывал, что носит на Себе истинное тело, и что оно есть Его собственное» (Contra Arianos III, 41).

Св. Афанасий всегда говорил только о плоти (**σάρξ**) или о теле (**σῶμα**), которое приняло Слово, но при этом он разумел всю человеческую природу. Это необходимо подчеркнуть ввиду новейшего взгляда ¹¹⁶⁶, что св. Афанасий не признавал во Христе человеческой души: Слово соделалось человеком будто бы в том смысле, что Оно соединилось с телом, но Само заняло место разумной души. Но св. Афанасий употребляет термины **σάρξ** и **σῶμα** в библейском смысле, который сам изъясняет так: «Писанию обычно человека называть плотью» (Contra Arianos III, 30). «"Слово плоть бысть» значит то же, что соделаться человеком» (Epist. ad Serapionem II, 7). Отсюда св. Афанасий для обозначения человеческого элемента во Христе безразлично употребляет термины: «плоть», «тело», «человечество». К этому необходимо присоединить общее учение св. Афанасия о воплощении, которое он обозначает не термином **ἐνσωμάτωσις** (как Аполлинарий), но **ἐνανθρώπησις**, выражая этим идею Слова, соделавшегося человеком (cf. De incarnatione Verbi 37; Contra Arianos I, 43; Epist. ad Maximum 2 ¹¹⁶⁷).

Так как тело Слова было Его собственное или принадлежало Ему, то Оно проявляло Себя через него и в нем. «Поелику Слово было во плоти, то о Нем сказуется свойственное плоти, например: алкание, жажда, страдание, утруждение и все тому подобное, что удобоприемлемо для плоти. Дела же, свойственные Самому Слову, каковы: воскрешение мертвых, дарование прозрения слепым,

целение кровоточивой – совершало Оно посредством тела Своего. И Слово немощи плоти носило на Себе как собственные, потому что плоть сия была Его; и плоть служила делам Божества, потому что в ней пребывало Божество, и тело было Божие» (Contra Arianos III, 31). Поэтому, когда страдала плоть, не вне ее было Слово, почему и страдание называется Его страданием. И когда Божески творило Оно дела [Отца], не вне Его была плоть, но опять в самом теле творил сие Господь. Когда нужно было восставить Петрову тещу, тогда по-человечески простер руку, а Божески прекратил болезнь. Лазаря, как человек, воззвал человеческим гласом, а Божески, как Бог, воскресил из мертвых. Как тело именуется собственным Его телом, так и телесные страдания называются Его собственными, хотя и не касаются Божества (Contra Arianos III, 32). Слово относит к Себе страдания ради нашего спасения: «Что претерпевало человеческое тело Слова, то соединенное с ним Слово относилось к Себе, чтобы мы могли приобщиться Божеству Слова. И что необычайно: Один и Тот же страдал и не страдал. Страдал, потому что страдало Его собственное тело и был Он в страждущем теле, и не страдал, потому что Слово, сущее по естеству Бог, бесстрастно. Оно бесплотное было в удобостраждущем теле, но тело имело в себе бесстрастное Слово, уничтожающее немощи самого тела. Соделало же сие Слово, и было сие так, чтобы Слову, приняв на Себя наше и принеся сие в жертву, уничтожить это и, наконец, облекши нас в Свое, дать апостолу повод сказать (1Кор. 15: 53): «подобает тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие"» (Epist. ad Epictetum 6). Поэтому св. Афанасий может говорить о распятом Боге (Epist. ad Epictetum 10) и о Θεοτόκος (Contra Arianos III, 14; 29; 33).

Учение св. Афанасия о мире и человеке, о грехопадении и искуплении. По учению св. Афанасия, истинно сущее есть только Божество, все же тварное имеет лишь относительное бытие и по сравнению с истинно сущим может быть названо несуществующим. «Естество сотворенных вещей как происшедшее из ничего, само в себе взятое, есть что-то текучее, немощное, смертное» (Contra gentes 41). Тварный мир

может поддерживаться в своем существовании только причастием к подлинно сущему от Отца Слову: «Всемогущее, всесовершенное, святое Отчее Слово, нисшедши во вселенную, повсюду распространило силы Свои, озарив видимое и невидимое, в Себе все содержит и скрепляет, ничего не оставив лишенным силы Своей, но оживотворяя и сохраняя все и во всем, и каждую вещь в особенности, и вдруг все в совокупности» (Contra gentes 42). Как искусный музыкант, соединяющий различные тона в одно сладкогласие, и опытный регент, стоящий во главе хора поющих детей и жен, стариков и молодых и помогающий им выводить одну стройную песнь, Слово примиряет все противоположности в мире и производит единый мир и единый в мире порядок. Слово над всем властвует, о всем промышляет, все благоустраивает; только благодаря Ему тварь твердо стоит в бытии и не уничтожается (Contra gentes 42 sqq.).

Подобно всему миру тварному и человек не имеет в себе силы пребывать всегда: он смертен, как происшедший из ничего (De incarnatione Verbi 3–4). Только причастие Слову могло сообщить его существованию устойчивость и постоянство. Если же разумная природа причастна Слову и создана по Его образу, то человек участвует в этом в преимущественном смысле. «Преимущественно перед всем, что на земле, сжалившись над человеческим родом и усмотрев, что по закону собственного бытия не имеет он [(человеческий род)] достаточных сил пребывать всегда, Бог даровал людям нечто большее: не создал их просто, как всех бессловесных животных на земле, но сотворил их по образу Своему, сообщив им [и] силу собственного Слова Своего, чтобы, имея в себе как бы некие оттенки [Слова] ¹¹⁶⁸ и став словесными, могли пребывать в блаженстве, живя истинной жизнью, и в подлинном смысле – жизнью святых в раю» (De incarnatione Verbi 3 ³). Жизнь первого человека в раю св. Афанасий рисует такими чертами: «Создатель мира и Царь царей Бог, превысший всякой сущности и человеческого примышления... сотворил род человеческий по образу Своему собственным Словом Своим, Спасителем нашим Иисусом Христом, и через уподобление Себе соделал [его]

созерцателем и знателем сущего, дав ему мысль и ведение собственной Своей вечности, чтобы человек, сохраняя это сходство, никогда не удалял от себя представления о Боге и не отступал от сожития со святыми, но, имея в себе благодать Подателя, имея и собственную свою силу [от] Отчего Слова, был счастлив и беседовал с Богом, живя невинной, подлинно блаженной [и бессмертной] ¹¹⁶⁹ жизнью. Ни в чем не имея препятствий к ведению о Боге, человек, по чистоте своей, непрестанно созерцает Отчий образ – Бога Слово, по образу Которого и сотворен, приходит же в изумление, уразумевая Отчее через Слово о всем промышление, возносясь мыслью выше чувственного и выше всякого телесного представления, силой ума своего касаясь Божественного и мысленного на небесах. Когда ум человеческий не занят телесными предметами и не примешивается к нему совне возбуждаемое ими вожделение, но весь он горе и собран в себе самом, как было в начале: тогда, преступив за пределы чувственного и всего человеческого, парит он в горних и, взирая на Слово, видит в Нем Отца Слово, услаждаясь созерцанием Его и обновляясь в любви к Нему» [(Contra gentes 2)].

Пока ум человека был всецело занят созерцанием Бога, он не обращал внимания на потребности тела, страсти и пожелания, какие присущи ему были и в раю; они молчали и не могли стать определяющим началом для его воли. Но лишь только, по совету змия, он оставил мысль о Боге и обратился к тому, что было ближе – к телу и телесным чувствам, они стали разрастаться и крепнуть. Человек полюбил удовольствие, считая его самым существенным добром; затем душа начала различными способами стремиться к воспроизведению их. Вслед за удовольствиями в душу проникали страсти, далее – преступления. Тело стало орудием греха. Страсти и пожелания затемнили в душе образ Божий. «Совратившись же с пути и забыв о себе, что сотворена по образу благого Бога, [(душа)] не созерцает уже при помощи данных ей сил того Бога Слова, по Которому сотворена, но, став вне себя самой, останавливается мыслью на не сущем и воображает его. И это как бы зеркало, в котором одном могла видеть Отчий образ, закрыв в себе

множеством столпившихся телесных вожделений, не видит уже того, что должно умопредставлять душе, а носится повсюду и видит одно то, что подлежит чувству. От сего, исполнившись всяких плотских вожделений и смущаемая уважением к чувственному, наконец, Того Бога, Которого предала забвению в уме, воображает в телесном и чувственном, имя Божие присвоив видимому и то одно прославляя, что ей кажется угодным и на что взирает она с приятностью» (*Contra gentes* 3; 4; 8 [цит.: 8]). Падение возвратило человека в естественное состояние. Люди подверглись тому смертному осуждению, каким угрожал им Бог, растлились, и смерть, воцарившись, овладела ими (*De incarnatione Verbi* 4).

Дело спасения человека, естественно, приняло на Себя Слово как Творец мира. «Ему, Который есть Зиждитель дел, подобало воспринять на Себя и обновление дел, чтобы Ему же, ради нас создаемому, все воссоздать в Себе» (*Contra Arianos* II, 53). Бог по Своему всемогуществу мог бы разрешить клятву, и человек стал бы таким же, каким был до грехопадения, но он скоро мог бы сделаться и худшим, потому что уже научился преступать закон. Снова настала бы нужда изрекать повеление и разрешить клятву, потребность в этом продолжалась бы в бесконечность, а люди все еще были бы виновны, раболепствуя греху (*Contra Arianos* II, 68). Так как растление было не вне тела, но началось в нем самом, то нужно было вместо тления привить к нему жизнь, чтобы, как смерть произошла в теле, так в нем же произошла и жизнь. Поэтому если бы Слово было вне тела, а не в самом теле, [то] хотя смерть естественным образом была бы побеждена Словом, потому что смерть не может противиться жизни, тем не менее в теле оставалось бы тление (*De incarnatione Verbi* 44). Слово в Лице Иисуса Христа вошло в самое тесное соприкосновение с человеческой природой, проникло все ее члены и составы и истребило в теле самое начало тления: «Спаситель... облекся в тело, чтобы по привитии тела к жизни не оставалось долее оно в смерти[, как смертное] ¹¹⁷⁰, но, как облекшееся в бессмертие, по воскресении пребывало уже бессмертным» ^(44.6). Солому можно предохранить от огня, но солома остается соломой, и огонь не

перестает угрожать ей; но если солому обложить большим количеством «каменного льна», то солома уже не боится огня, будучи предохранена несгораемой оболочкой. Так и тело Христа было облечено в бесплотное Божие Слово и таким образом не боится уже ни смерти, ни тления, потому что имеет ризой жизнь, и уничтожено в нем тление (ibidem).

Следствием соединения человеческой природы с Божественным Словом в Лице Иисуса Христа было преобразование этой природы, обожение ее. Совершенствование и обожение человеческой природы Богочеловека происходило с постепенностью, соответственно с ее естественным развитием и возрастанием: «Человечество преспевало премудростью, постепенно возвышаясь над естеством человеческим, обожаясь, соделываясь и являясь для всех органом Премудрости для действенности Божества и Его воссияния» (Contra Arianos III, 53). С преспеянием тела преспевало в нем для видящих и явление Божества, и для всех людей все более делалось очевидным присутствие в нем Бога. «Будучи младенцем, Он был носим; став отроком, остался во храме и вопрошал священников о законе; а по мере того, как постепенно возрастало тело и являло Себя в Нем Слово, исповедуют уже – сперва Петр, а потом и все, что воистину Божий Он Сын» (Contra Arianos III, 52). Смертное само по себе тело Господа не могло остаться мертвым, потому что соделалось храмом жизни; поэтому хотя умерло, как смертное, однако же ожило по силе обитающей в нем Жизни (De incarnatione Verbi 31 ⁴). Господь удалил от плоти грехопадение, пленницей которого она была; в противоположность изменяемости Адама, выразившейся в его грехопадении, Иисус Христос как человек был неизменяем в добре, так что новое обольщение змия по отношению ко второму Адаму не могло иметь никакой силы (Contra Arianos I, 51). Сын Божий как Бог излил Св. Дух на Свое человеческое тело, и оно приняло участие в совершении многочисленных чудес, для которых плоть служила орудием. Благодать и сила совершать чудеса принадлежали собственно Слову, тело было только «богодвижно» ¹¹⁷¹ в Слове (Contra Arianos III, 31).

Своего завершения обожение плоти Иисуса Христа достигло в Его воскресении; она получает теперь новые и более совершенные благодатные дарования. По воскресении Он именует Себя принявшим по человечеству то самое, что имел Он как Слово (Contra Arianos III, 40). Наконец, в вознесении Господа Его прославленная и обоженная плоть взошла на небо в сонме небожителей и сделалась предметом поклонения для ангелов и прочих небесных сил (Contra Arianos I, 42).

В Лице Иисуса Христа человеческая природа приняла участие в свойствах Божественной природы, достигла высшей возможной для нее степени совершенства, обожилась. Но через посредство Своего человечества Христос соединен со всем человечеством, и вследствие этого все благодатные дары, получаемые человеческой природой Богочеловека, являются достоянием всего человечества. Изъясняя слова первосвященнической молитвы Спасителя: «Аз в них, и Ты во Мне, да будут совершени во едино» (Ин. 17: 23), св. Афанасий пишет: «Здесь Господь просит уже для нас чего-то большего и совершенного. Ибо известно, KaiC Слово стало в нас; Оно облеклось в нашу плоть. Но «и Ты во Мне», Отче, потому, что Твое Я Слово. И поскольку [Ты] во Мне, потому что Твое Я Слово, а Я в них по телу, и через Тебя совершилось во Мне спасение людей, то прошу, «и тии едино да будут» по телу [во Мне] и [по] ¹¹⁷² его совершению; «да и тии совершени» будут, имея единство с телом сим и в нем став «едино», да все, как понесенные Мною на Себе, будут едино тело и един дух, и достигнут в мужа совершенна» (Contra Arianos III, 22). Слово обложило Себя телом, чтобы мы как сотелесники в Нем пребывали бессмертными и нетленными (Contra Arianos II, 74).

Ту перемену, прославление, которые произойдут в природе истинных последователей Христа как результат взаимного соприкосновения Божественного и человеческого начала в Богочеловеке, св. Афанасий обозначает термином «обожение». Сын Божий для того и сделался Сыном Человеческим, чтобы сыны человеческие сделались сынами Божиими ¹¹⁷³. Как Господь, облекшись в плоть, соделался человеком, так и мы, люди, воспринятые Словом, обожаемся ради Его плоти (Contra

Arianos III, 34). Слово облеклось в тварное тело, чтобы мы в Нем могли обновиться и обожиться (Contra Arianos II, 47; cf. Epist. ad Adelphium 4).

Обожение искупленных выражается в тех же чертах, как и обожение человеческой природы Христа, отличаясь, при качественном сходстве, количественно. Господь Иисус Христос был неведущим по Своей плоти, чтобы дать ей – и с ней всему человечеству – силу познать Отца (Contra Arianos III, 38; Epist. ad Serapionem! II, 9). Он страшился смерти, чтобы нас освободить от страха смерти и сделать участниками бессмертия (Contra Arianos III, 54; II, 70). Он крестился, принял помазание Духа, преспевал в премудрости, и возрасте, и благодати, чтобы мы через Его плоть получили благодать Духа Святого, благодать и бессмертие (Contra Arianos I, 43–48). Так как человеческая плоть Христа была в единении с истинным Богом (II, 70; 67), то грех истреблен, и человечество стало свободно от него и бессмертно (II, 56; III, 33); мы становимся храмом Бога и сынами Его (I, 43; II, 59); Дух Божий живет в нас, и мы соединяемся с Отцом (III, 25). Человек Иисус во всем является представителем всего рода человеческого, вторьш Адамом (1,44; II, 65). Его смерть есть смерть всех; за всех Он отдал на смерть Свое тело и этим выполнил Божественный приговор грешному человеку (II, 69). Это добровольное предание Себя на смерть было искуплением грехов человеческих и уничтожением смерти (I, 45). Он Себя Самого принес ко Отцу и собственной Своей кровью всех нас очистил от грехов (II, 7). Приняв смерть и приведя ее в бездействие, Он первый воскрес как человек, для нас воскресив тело Свое; а так как Он воскрес, то и мы Им и ради Него восстанавливаемся из мертвых (II, 61). При вознесении Своем Он принял человека, и через вознесение совершилось обожение его (I, 45).

Таким образом, Сын Божий, облекшись в тварное, соделался подобным нам по телу и справедливо наименован и Братом нашим, и Первородным. Он – Первородный потому, что когда все люди по Адамовом преступлении гибли, Его плоть прежде иных спаслась и освободилась как соделавшаяся телом самого Слова, а мы спасаемся уже после нее как сотелесники

Слова. В этом теле Господь делается нашим вождем в Небесное Царство [и] ко Отцу Его (И, 61).

Заклячая речь о жизни, литературной деятельности и основных положениях богословия св. Афанасия Александрийского, можно сказать, что он не был оригинальным мыслителем и чистое умозрение не увлекало его. Он не отличается своеобразными научными концепциями, как Ориген. Тем не менее неизмеримое церковно-историческое значение его основывается не только на великом жизненном подвиге в борьбе с арианством, но и на решительной реформе в направлении и характере научного богословия. Это было достигнуто новым своеобразным сочетанием богословских идей и научных понятий, которые уже раскрыты были и использованы в богословии предшественников, и согласованием с глубоко проникнутой им сущностью христианской религии и ее значением для человечества. Св. Афанасий является оригенистом, и в его богословие вошли прежде всего существенные элементы правого оригенизма и александрийских церковных традиций, которыми характеризуется и богословское учение его предшественника по кафедре – епископа Александра; он усвоил и терминологию оригеновского богословия. Влияние Оригена особенно заметно на двуххраннейших произведениях св. Афанасия, написанных до борьбы с арианством и отличающихся глубиной умозрения, научностью и систематичностью. Св. Афанасий никогда не обращает к Оригену укорительного слова, даже хвалит его как «многоученого и трудолюбивого» [(Epist. ad Serapionen! IV, 9)]. Вместе с влиянием Оригена на богословие св. Афанасия оказала заметное воздействие и философия Платона. Но с этими элементами, утвердившимися в александрийском богословии, св. Афанасий сочетал сотериологическое учение малоазийского богословия св. Иринея: тесное родство и согласие сотериологических воззрений св. Иринея и Афанасия бесспорно. Правда, св. Афанасий дал учению св. Иринея философское обоснование при помощи понятий платоновской философии; однако малоазийское богословие произвело такое влияние на общую систему богословия св. Афанасия, что и

самый оригенизм потерпел существенные изменения, в результате чего получилась действительная реформа церковно-научного богословия. Он все христианское мировоззрение сконцентрировал в идее спасения и установил понимание сущности христианства как религии спасения. Эта идея намечена была св. Иринеем; св. Афанасий развил ее в своем сочинении «О воплощении Слова» и позднее особенно выдвинул и углубил в борьбе с ересью. Все стремления его направляются к познанию Спасителя и центрального значения Христа в христианстве с точки зрения спасения. В мысли о спасении св. Афанасий с глубоким религиозным чувством познал путь, который один ведет к пониманию и утверждению того положения церковного исповедания, что в Лице Иисуса Христа на землю явилось полное и действительное Божество. В великом религиозном принципе – спасения человечества для Божественной жизни через Богочеловека – христианская вера и мысль должны получать свои нормы, богословие – свое направление. В твердости и последовательности, с какими св. Афанасий все положения веры свел к этой основной центральной идее, заключается выдающееся величие и значение св. Афанасия для религиозной мысли и жизни христианства. Хотя св. Афанасий во время продолжительной борьбы с арианством, так глубоко захватившей его, не мог писать систематически, с полным раскрытием и обоснованием своих мыслей, тем не менее и в полемических его произведениях в основе лежит подлинное христианское умозрение, так что св. Афанасий во все время своей литературной деятельности не оставлял научной почвы, – он только в известной степени ослабил метафизический идеализм оригеновского богословия религиозно-практическими началами и стремлениями, со значительным наклоном в сторону последних. В эти рамки поставлено было и богословие Оригена. Св. Афанасий ограничивает стремление Оригена соединить христианство и естественное познание в универсальную систему религиозной философии и исключает из христианского учения чисто философские проблемы оригенистов, подчиняя умозрительные и космологические интересы религиозно-

практическим целям. Таким образом, св. Афанасий ввел в богословскую науку александрийцев новую струю и этим дал церковному богословию новый отпечаток и направление, которыми определен был существенный характер всей последующей церковной богословской науки.

Дидим Александрийский 1174

Сведения о жизни Дидима

Совершенную противоположность исполненной тревог, неустанной борьбы и споров жизни св. Афанасия Александрийского представляет жизнь его младшего современника Дидима Александрийского, этого знаменитого слепца, занимающего видное место среди выдающихся мужей IV в. Среди бурь этого времени его жизнь является поразительно спокойной, очень мало затронутой общецерковными интересами. Несмотря на это, немногие богословы в IV и V вв. пользовались таким почтительным уважением, как Дидим. Историк Сократ, вообще не щедрый на похвалы, не находит достаточно слов, чтобы прославить его (Hist. eccl. IV, 25); он называет дивным, красноречивым и славным своей ученостью и ставит его рядом с Василием Великим и Григорием Богословом. Слава об учености Дидима проникала даже к великому отшельнику Антонию.

Дидим родился в Александрии в 313 году ¹¹⁷⁵. В возрасте четырех лет – следовательно, прежде чем он мог посещать школу, – он потерял зрение. Это обстоятельство должно было оказать глубокое влияние на всю последующую его жизнь. Хотя Дидим в своих произведениях редко говорит о своей слепоте, однако ему нелегко было переносить это несчастье. Весьма характерно в этом отношении сообщение блж. Иеронима (в письме к Каструцию) и историка Сократа (Hist. eccl. IV, 25) о встрече Дидима со св. Антонием: когда св. Афанасий, – говорит Иероним, – для опровержения еретиков вызвал в Александрию св. Антония и когда к этому последнему пришел Дидим, то между прочими рассуждениями относительно Священного Писания, удивляясь уму Дидима и восхваляя силу его духа, св. Антоний спросил его: «Не печалит ли тебя лишение телесных очей?» Когда Дидим в смущении молчал, то, спросив его во второй и третий раз, св. Антоний, наконец, вынудил его откровенно сознаться, что он сожалеет об утрате зрения [(Epist. 68, ad Castrutium, cap. 2)]. Тогда св. Антоний сказал ему (по Сократу): «Не смущайся, Дидим, что лишился чувственного

зрения; ибо у тебя не стало глаз, которыми смотрят комары и мошки; лучше радуйся, что имеешь глаза, которыми смотрят ангелы, созерцается Бог и воспринимается свет Его». С ревностью, какую нередко можно наблюдать у слепцов, он занялся наукой, которая должна была возместить ему те радости, каких лишила его природа. Не будучи в состоянии сам читать, он слушал чтение других и, при чрезвычайной силе памяти, легко замечал, а когда его соученики и учителя отдыхали, он воспроизводил в своем уме, что воспринимал во время занятий, и усваивал путем продолжительных размышлений, «начертывая слышанное на скрижалях своего духа» (Rufin., Hist. eccl. II, 7). Может быть, он даже пользовался вырезанными буквами для самостоятельного чтения – по крайней мере, Созомен (Hist. eccl. III, 15) указывает на такое предание. Усилия его увенчались полным успехом: «Быв с детства весьма способным, – говорит Сократ, – и имея прекрасную душу, он опередил и тех, у которых кроме способностей было еще острое зрение; (Дидим) легко изучил правила грамматики, а риторике научился еще скорее; перейдя же к наукам философским, он дивно усвоил диалектику, арифметику, музыку – вообще все науки философские слагал в душе так, что легко мог противостоять тем, которые изучали их при помощи глаз» [(Hist. eccl. IV, 25)]. Он изучил также Священное Писание Ветхого и Нового Завета и знанием его поражал слушавших его. Св. Афанасий поставил его во главе александрийской школы [(Rufin., Hist. eccl. II, 7)]; он с честью руководил знаменитым училищем в качестве последнего великого ее учителя: после его смерти школа с Родоном переселилась в Сиду и там скоро прекратила свое существование. В какое время Дидим управлял школой, в точности не известно. Можно думать, что жизнь его в это время протекала совершенно спокойно. Хотя он был верным приверженцем св. Афанасия, но не подвергался преследованиям со стороны ариан – вероятно, его защищала от них слепота, так как не думали, чтобы он мог иметь какое-нибудь влияние на ход событий.

Как и большинство отцов его времени, Дидим жил аскетом. Предположение, – основывающееся на некоторых местах его произведений (De Trinitate II, 7[.]8 ¹¹⁷⁶ ; III, 1), в которых Дидим говорит о своих детях, – что он был женат, представляется неосновательным, так как он имел в виду своих учеников. Несомненно, что влечение к аскетической жизни он чувствовал с ранних лет. Он жил в палатке и был знаком с выдающимися подвижниками и подвижницами Египта. Антоний Великий часто посещал его и любил беседовать с ним о красотах невидимого мира. Не случайно и то, что именно среди пустынников он встречал наиболее верных друзей и лучших своих учеников. Пустынник Антоний настойчиво занимался чтением его толкований на библейские книги. Палладий, пришедший в Египет, чтобы постигнуть сущность аскетической дисциплины, четыре раза посещал Дидима [(Hist. Laus. 4.1 Bartelink)]. Евагрий Понтик почитал его как «великого [и] гностического учителя» [(Gnosticus 48)]. Аскеты были и самые выдающиеся ученики Дидима – Иероним и Руфин. Правда, Иероним непосредственно слушал Дидима не более тридцати дней ¹¹⁷⁷ ; но он потом переписывался с ним, часто называл его своим учителем ¹¹⁷⁸ ; он прославлял его ученость, с любовью называл его «зрячим» и даже «пророком» и «апостольским мужем» ¹¹⁷⁹ . Позднее, когда поднялись оригенистические споры и Иероним разошелся с бывшим своим другом Руфином, а Дидим написал сочинение в защиту Оригена, Иероним изменил свое отношение к Дидиму; но он все-таки не отважился поносить александрийского учителя, как он это обычно делал по отношению к другим.

Руфин был учеником Дидима в течение нескольких лет и если не восхвалял его в таких высокопарных выражениях, как Иероним, то сохранил навсегда верность своему учителю. Предположение, что св. Григорий Богослов слушал Дидима во время своего пребывания в Александрии в начале пятидесятих годов IV столетия, не может быть доказано. Само собой понятно, что влияние Дидима выходило далеко за пределы тесного круга непосредственных его учеников: под сильным

влиянием его писал не только Кирилл Александрийский, но и Амвросий Медиоланский.

О последних годах жизни Дидима не сохранилось сведений. Он умер в 398 году.

Литературная деятельность Дидима

Дидим писал очень много. Но из богатого литературного наследия его сохранилось очень мало: значительное число произведений совершенно утрачено, от других сохранились только фрагменты, а некоторые дошли только под чужим именем. Причиной такого печального положения служит то, что уже при жизни Дидим обвинен был в оригенизме; в V в. отрицательное отношение к нему усилилось, и подозрительные книги Дидима разделили участь многих произведений его знаменитого учителя. **Догматические произведения.**

1) «Три книги о Троице» ¹¹⁸⁰. Это произведение считалось совершенно утраченным и найдено было только в 1759 г. в рукописи XI в., издано в 1769 г. Текст рукописи поврежден: имеются пробелы, недостает нескольких глав и заключения. В первой книге автор на основании многих мест Священного Писания доказывает, что Слово – Творец, Бог, ипостасное сияние Отца, единого существа с Ним и со Св. Духом, и опровергает мнение и аргументацию ариан и македониан. Вторая книга продолжает эти доказательства и потом очень обстоятельно доказывает, что Св. Дух – неизреченный в Себе и в Своих дарах и Божественный в Своих свойствах и делах, по существу один с Отцом и Сыном и вместе с Ними есть Святая и достойная поклонения Троица, единый Бог. Третья книга резюмирует в кратких силлогизмах все приведенные доказательства в пользу божества и Ипостаси Сына и Духа и потом очень основательно и подробно изъясняет все библейские тексты, которые обыкновенно выдвигались против божества названных Лиц. Произведение, по-видимому, представляет плод долголетних трудов автора и, можно думать, написано им в последние годы жизни, так как св. Василия Великого уже причисляет к святым отцам [(III, 22)] и, следовательно, предполагает его умершим (1 января 379 г.), борется преимущественно против македониан и предполагает анафему на них Второго Вселенского собора 381 г.; кроме того, Иероним, при исчислении произведений Дидима в своем

сочинении «О знаменитых мужах» [(сар. 109)], написанном в 392 г., не упоминает об этом произведении. Отсюда делается естественный вывод, что «Три книги о Троице» написаны Дидимом после этих событий ¹¹⁸¹.

2) «Книга о Св. Духе» ¹¹⁸². Оригинальный текст этого произведения утрачен; оно сохранилось только в латинском переводе блж. Иеронима, сделанном по просьбе папы Дамаса. Перевод несомненно отличается точностью даже в деталях; но он не передает подлинных тринитарных терминов и формул Дидима. Произведение написано Дидимом по просьбе его друга с целью обстоятельно изложить учение о Св. Духе, Его божестве, Ипостаси и деятельности на основании Священного Писания и тем дать простым верующим надежное оружие против еретиков и их библейских доказательств. Произведение распадается на две части, из которых первая (сар. 4–29) стремится доказать, что Св. Дух не тварь, но единосущен с Отцом, а во второй в форме гомилий подробно раскрываются места Священного Писания, утверждающие православную веру в Св. Духа. Хотя книга о Св. Духе по обработке уступает книгам «О Троице», однако она должна быть отнесена к числу лучших трактатов IV в. о Св. Духе. На Западе она пользовалась особым успехом: св. Амвросий Медиоланский, начавший с 381 г. писать трактат о Св. Духе, в такой сильной степени использовал греческий оригинал сочинения Дидима, что блж. Иероним в предисловии к переводу книги Дидима «О Св. Духе» сделал резкий выпад против св. Амвросия. Позднее им пользовался блж. Августин и автор сочинения «О церковных догматах» (Геннадий). Произведение написано до 381 г.

3) «Против манихеев» ¹¹⁸³. Манихеи были наиболее влиятельными и наиболее опасными в Египте врагами веры. В начале IV в. их опровергали неоплатонический философ Александр Ликопольский, потом св. Афанасий в «Слове на язычников»; позднее против них писал автор книг «Против Аполлинария» (приписываются св. Афанасию Александрийскому), Серапион Тмуйский, Григорий Нисский, авва Шенути. Во времена Тимофея Александрийского влияние манихеев в Египте было так сильно, что многие из епископов и

клириков сделались манихеями, и патриарх вынужден был однажды предписать своим клирикам мясо в воскресенье, чтобы видеть, кто между ними были манихеями. Понятно поэтому, что и Дидим уделял много внимания полемике с манихеями, и борьба с ними ясно звучит во всех его произведениях, особенно в экзегетических; хотя они только редко называются по имени – большей же частью обозначаются описательно или опровергаются без всякого указания на них. Специально посвященное полемике с манихеями сочинение «Против манихеев» представляет опровержение основного учения манихеев, что существует два высших, вечных существа – благое и злое. Дидим доказывает, что нет существа злого по природе, но злые сделались таковыми вследствие собственной извращенной воли. Опровержение ведется доказательствами философскими и библейскими. Текст произведения сохранился не вполне: недостает начала, на которое указывает фрагмент в *Sacra Parallela* Иоанна Дамаскина. Этот фрагмент в *Sacra Parallela* представляет единственное внешнее свидетельство о принадлежности этого произведения Дидиму. Вопрос о подлинности осложняется тем обстоятельством* что произведение Дидима тесно соприкасается с «Книгой против манихеев», известной с именем св. Григория Нисского ¹¹⁸⁴ : текст произведения Григория в значительной части является буквальным, иногда только немного сокращенным воспроизведением текста Дидима, причем последний представляет лучшее рукописное предание. Кроме того, произведение Дидима в некоторых деталях обнаруживает сходство с подобными произведениями Александра Ликопольского, Тита Бострийского, Серапиона Тмуйского, аввы Шенути. Точное сравнение всех этих произведений с целью установить оригинальность каждого автора и определить общие источники, которыми они пользовались, еще не произведено. Но каковы бы ни были результаты такого исследования, достаточные основания для утверждения принадлежности рассматриваемого произведения Дидиму заключаются в отмеченном факте, что подлинные произведения его в сильной степени отражают на себе борьбу его с манихеями как

постоянно стоявшую перед ним задачу. Неудивительно, если опровержению их он посвятил еще и отдельное произведение.

4) «Комментарий на сочинение Оригена «О началах"». Сократ (Hist. eccl. IV, 25) пишет, что Дидим «истолковал книги Оригена «О началах» и сделал на них примечания, в которых признает эти книги прекрасными, говоря, что ученые напрасно спорят, стараясь обвинить этого мужа и охулить его сочинения – «они даже не могут понять мудрости этого человека"». Блж. Иероним часто говорит об этом произведении в своем споре с Руфином («Апология против Руфина»), называет его «комментарием» или даже «краткими замечаниями», чем дает основание для предположения, что речь идет о простых схолиях Дидима на текст Оригена. Произведение это не сохранилось. О содержании его блж. Иероним говорит, что Дидим старался изъяснить в православном смысле учение Оригена о Троице; но он сам усвоил другие заблуждения Оригена – о падении ангелов, о падении душ, о чудесах воскресения, о мире или мирах, восстановлении и проч. [(Apol. adv. Rufin. II, 11; 16)]. Руфин пользовался произведением Дидима при своем переводе сочинения Оригена «О началах», и с помощью объяснений ученика он пытался прояснить мысль учителя.

5) Блж. Иероним в «Апологии против Руфина» (III, 28) говорит, что Дидим написал по просьбе Руфина книгу, в которой отвечал на его вопрос: почему умирают младенцы, получив тела за грехи? Дидим, стоя на оригеновской точке зрения, объяснил, что они не совершили многих грехов и поэтому им достаточно только коснуться темницы тел. Произведение не сохранилось.

6) В последнее время Дидиму усваиваются IV и V книги произведения «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия», принадлежащего св. Василию Великому ¹¹⁸⁵. Уже давно в научной литературе указывали, что IV и V книги, хотя говорят о единосущии Сына и Св. Духа, не стоят во внутренней связи с предыдущими книгами, что они направлены не против Евномия и его «Апологетики», а вообще против извращающих учение о Св. Троице, среди которых пять раз назван и Евномий; что и по стилю, и характеру

аргументации они существенно отличаются от первых трех книг и что по всем этим соображениям они не могут принадлежать св. Василию Великому. Этот вывод в науке считается бесспорным. Несомненным признается и то, что IV и V книги по своему содержанию должны быть отнесены к последней четверти IV века. Но определение действительного автора затрудняется тем, что произведение, вообще не отличающееся выдающимися литературными достоинствами, сохранилось только неполно или в извлечениях. Сделана была попытка (J. Dräseke) усвоить это произведение Аполлинарию Младшему; но она не имела никакого успеха. Затем одновременно и независимо друг от друга проф. А. А. Спасский ¹¹⁸⁶ и Фр. Кс. Функ указали на Дидима как на действительного автора IV и V книг, отметив целый ряд данных, которыми устанавливается тесное родство между произведением Псевдо-Василия и «Тремя книгами о Троице», и «Книгой о Св. Духе» Дидима: как с точки зрения богословских идей, так и со стороны стиля эти произведения представляются имеющими бесспорную связь. Хотя и не без некоторых возражений, этот взгляд в настоящее время утвердился в науке. Между прочим должно сказать, что усвоение этого произведения Дидиму дает возможность отнести многочисленные указания в книгах «О Троице» на πρῶτος λόγος [первое слово] именно на это произведение.

7) «Книга против Ария и Савеллия» ¹¹⁸⁷. Этот трактат сохранился с именем св. Григория Нисского. К. Holl доказал, что оно не может быть произведением св. Григория, и указал его автора в Дидиме. Его аргументация некоторыми (J. Leipoldt и F. Loofs) была принята всецело; другим (G. Krüger, Fr. X. Funk, E. Stolz, G. Bardy) она показалась недостаточно обоснованной. И действительно, можно считать доказанным только то, что произведение не принадлежит св. Григорию Нисскому; но авторство Дидима необоснованно: хотя совокупность тринитарного учения в трактате «Против Ария и Савеллия» находится в линии мыслей Дидима, однако значительное число выражений или идей не находит никакой параллели с подлинными произведениями александрийского ученого.

8) В «Книге о Св. Духе» Дидим называет два ранних своих произведения: «Книгу о сектах» [(сар. 5; 21)] и «Книгу о догматах» [(сар. 32)], – оба произведения, по-видимому, содержали рассуждения о Св. Духе. Блж. Иероним называет (De vir. ill. 109) «Две книги о догматах и против ариан», – произведение, вероятно, тождественно с названной «Книгой о догматах». Все эти произведения, как и некоторые другие, известные только по названиям («К философу», «О бестелесном», «О душе», «О вере»), известны только по заглавиям или небольшим фрагментам.

Экзегетические произведения ¹¹⁸⁸. Дидим славился как выдающийся знаток Священного Писания и составил многочисленные библейские комментарии. Иероним с удивлением перечисляет большое количество его экзегетических произведений (De vir. ill. 109). Но из всех этих трудов ни одно не сохранилось в целостности. Отрывками этих работ Дидима мы обязаны так называемым катенам, которые очень рано стали составлять из отрывков толкований свв. отцов; фрагменты экзегетических произведений Дидима здесь весьма многочисленны. Но определить объем экзегетических трудов Дидима на основании катен представляется затруднительным по следующим основаниям: во-первых, нельзя утверждать, что все отрывки, помещенные в катенах, принадлежат непременно к библейским комментариям – они могли быть взяты и из другого рода произведений; во-вторых, наличие отрывка с именем Дидима в катенах на ту или другую библейскую книгу не дает бесспорного права заключать, что Дидим писал комментарий на эту именно книгу; чем больше таких отрывков приходится на одну книгу, тем больше будет уверенность, что такой комментарий действительно был написан; наконец, в-третьих, подлинность отрывков в катенах не всегда может быть безошибочно установлена на основании надписей: авторы могли быть цитируемы сокращенно, и формула Δ' могла обозначать как Дидима, так и Диодора или Дионисия; с другой стороны, и переписчики могли опускать или уменьшать отрывки. Можно с уверенностью сказать, что Дидим писал комментарий на все псалмы ¹¹⁸⁹, – этот комментарий в

своем первоначальном составе должен был представлять громадное произведение; от него сохранились значительные фрагменты, и для сомнения в их подлинности нет оснований. Они показывают, что в экзегетическом методе Дидим был верным учеником Оригена: для установки греческого текста он сопоставлял разные списки LXX; но вместе с тем он давал широкий простор аллегории. Незначительные отрывки указывают на существование комментариев на книгу Иова ¹¹⁹⁰ и на Притчи ¹¹⁹¹. Комментарий на пророка Исайю ¹¹⁹² насчитывал 18 книг, но простирается только на главы 40 – 66: 5. Комментарий на Осию в трех книгах ¹¹⁹³ и на Захарию в пяти книгах ¹¹⁹⁴ были написаны по просьбе Иеронима и ему посвящены. ¹¹⁹⁵

Из новозаветных книг Дидим, можно думать, писал комментарии на Евангелия Матфея и Иоанна ¹¹⁹⁶, на Деяния апостольские ¹¹⁹⁷, на послания апостола Павла ¹¹⁹⁸ – на Первое коринфянам ¹¹⁹⁹, галатам и ефесянам ¹²⁰⁰. Кассиодор упоминает об изъяснении им семи соборных посланий ¹²⁰¹, с замечанием, что схоластик Епифаний перевел их на латинский язык ¹²⁰². Этот перевод сохранился и помещается среди произведений Дидима; но принадлежность его Дидиму подвергается сомнению, так как отрывки его в катенах встречаются с именем других писателей, и на основании этого делается предположение, что Кассиодор и Епифаний считали за комментарий Дидима составленный не раньше VI в. свод отрывков из греческих экзегетов.

КАППАДОКИЙЦЫ¹²⁰³

Во второй половине IV в. в греческом богословии замечается значительный духовный подъем. Он связывается, с одной стороны, с более свободным отношением к античному образованию, так как к этому времени язычество в существенном было побеждено и христиане могли без прежних опасений отдаваться изучению классической литературы; с другой стороны – с наступившим [оживлением в освоении наследия Оригена]¹²⁰⁴ и более полным и непосредственным пользованием плодами его учености. Этот подъем научного богословского духа нашел блестящее выражение в богословской деятельности великих каппадокийских отцов – Василия Великого, его брата Григория Нисского и его друга Григория Богослова. Богословие каждого из них представляет индивидуальные особенности как в общем характере, так и в подробностях, но это – собственно только разновидности одного богословского типа. По своим основным началам и существенным элементам оно представляется весьма сложным. Прежде всего, на нем сказалось влияние Оригена, который действовал на каппадокийских отцов тем неотразимее, что начала богословия Оригена оказались богословскими традициями их родной страны: живое предание связывало их с признанным авторитетом доникейской эпохи – Григорием Чудотворцем, непосредственным учеником Оригена. Воспоминания о нем ко времени каппадокийских отцов, особенно в семье Василия Великого через бабушку его Макрину, были еще чрезвычайно живы; богословские воззрения его также не были еще забыты: Каппадокийцы сами свидетельствуют, какое влияние на их религиозное образование имел «Символ» Апостола их страны (Basil. Caesar., Epist. 204¹²⁰⁵, ad Neocaesar. [, cap. 2; 6]; Gregor. Nyss., De vita Gregorii Thaumaturgi). Следы значительной зависимости от него богословской мысли Каппадокийцев бесспорны. Но Григорий Чудотворец привел Каппадокийцев и к самому Оригену. Они тщательно изучали Оригена и увлекались им. Василий Великий и Григорий

Богослов составили даже выборку лучших мест из произведений Оригена – «Филокалию». Правда, они не усвоили ошибочных мнений Оригена (за исключением Григория Нисского), однако несомненно, они проникли в дух его богословия. Впрочем, влияние Оригена сказалось на них в различной степени: Василий Великий, муж более практического направления, дух более сильный и положительный, менее подчинился влиянию Оригена; значительно более оно отразилось на Григории Богослове, а Григорий Нисский является настоящим оригенистом. Таким образом, оригенизм, в той смягченной форме, в какой представил его Григорий Чудотворец, и с теми ограничениями его свободы, какие постепенно были сделаны до этого времени и вытекали сами собой из состояния церковного вероучения, составил одно из существенных предположений богословской деятельности каппадокийских отцов по специально догматическим вопросам их времени. Но Ориген собственно определял общий характер и дух их богословия, доставив в то же время целый ряд понятий и необходимых терминов. Содержание же [их] богословского учения имело в своем основании Никейское исповедание; отсюда естественно вытекает их зависимость от богословия св. Афанасия: они были учениками св. Афанасия и этим укрепили свою связь с новоалександрийским богословием, с той существенной особенностью, что у св. Афанасия заметно перевешивают тенденции и круг мыслей малоазийского богословия св. Ириния, а у каппадокийских отцов – оригеновское направление. Этот перевес объясняется не только усиленным влиянием на них Оригена, но и тем подкреплением, какое оригенизм нашел в широком и глубоком классическом образовании их. Благодаря последнему они постигли дух эллинской культуры и науки и стояли на уровне современного им научного мировоззрения. Когда каппадокийские отцы обратились к эллинской школе, уже давно прошли времена господства одной философской системы: в IV веке синкретизм вступил в свои права, и всякий избирал свои собственные пути, заимствуя то из одной, то из другой системы необходимые данные для собственных построений. Поэтому и у

каппадокийских отцов мы видим, с одной стороны, преобладание платоновских и неоплатоновских влияний, которые были сродны оригеновскому направлению их богословствования и подкрепили и пояснили его, но, с другой стороны, они оказались не чуждыми и аристотелевских воззрений: борьба с арианством, преимущественно с Евномием, который с помощью аристотелевской философии сообщил арианской догматике диалектическую, научно-философскую форму, заставила Каппадокийцев, при всем их нерасположении к Аристотелю, в значительной степени воспользоваться точными понятиями аристотелевской школы, что не могло остаться без влияния на некоторые стороны их богословского учения и его терминологию. Наконец, церковно-исторические обстоятельства и собственные стремления каппадокийских отцов в служении Церкви поставили их, в особенности Василия Великого, в близкие отношения к деятелям того консервативного направления в богословии, которое представляло традиции малоазийского богословия: в связи с влиянием св. Афанасия оно, несомненно, оказало свою долю воздействия на направление и характер их богословия, удерживая от одностороннего увлечения метафизическими проблемами и побуждая проявлять внимание к практически-религиозным интересам. При таком обилии существенных элементов, которые органически сочетались в богословии каппадокийских отцов, они, со своей стороны, сильно содействовали развитию церковной богословской науки: то, что св. Афанасий выразил хотя и в глубоко-философском духе, но без надлежащей формально-диалектической обработки, больше как библейско-церковную догму, чем строго философскую теорию, они развили научно-диалектическим и философско-критическим методом, перевели на точный язык современных философских понятий.

Поэтому богословское учение каппадокийских отцов имеет чрезвычайно важное значение в истории церковного богословия. В их богословских трудах тринитарная проблема получила окончательное разрешение, и установленное ими понимание церковного учения о Св. Троице и созданные ими формулы

сделались драгоценным достоянием православно-богословской догматики. Но они не только истолковали и раскрыли церковное вероучение, как оно выражено было в Никейском исповедании, не изменяя его сущности. Миссия Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского была иная, чем св. Афанасия: в критический момент церковной жизни они призваны были дать форму и точное выражение учению, которое от начала соблюдалось в католической Церкви, защиту которого св. Афанасий поставил целью своей жизни. Св. Григорий Богослов представил это учение с полной ясностью и дал ему совершеннейшее выражение, делающее высокие тайны веры общедоступными; Василий Великий провел его в жизнь, а Григорий Нисский дал ему научно-философское обоснование.

Вовлеченные в догматическую борьбу, каппадокийские отцы должны были развивать свою деятельность в такой обстановке, которая не давала возможности оставаться только на раз принятой точке зрения. Ни в одной стране догматические противоположности того времени не были представлены так полно, как на их родине и в соседних провинциях. В Малой Азии до 90-х годов жил остроумнейший между арианами – Евномий. Борьба против пневматомахов здесь была оживленнее, чем где-либо в другом месте, и личные отношения между Василием и Евстафием Севастийским усиливали страстность ее. Наконец, и аполлинаристы специально в Каппадокии развивали настойчивую агитацию. Но бороться со всеми этими противниками было трудно не только вследствие большого числа нападающих, но и потому что борьбу приходилось вести на два фронта: трудно было, например, опровергнуть Евномия, не навлекая на себя критики со стороны аполлинаристов, или же последовательно раскрывать православное учение против пневматомахов, не вызывая смущения в рядах некоторых приверженцев Никейского исповедания.

Каппадокийцы лучшую защиту видели в установке положительного учения, которое давало бы разрешение поставленных противниками проблем. Их формулы всегда направлялись против возражений, которые поднимались отвне;

но при всех своих конструкциях они не теряли почвы своих собственных религиозных принципов.

Не может быть спора о том, что вождем среди Каппадокийцев как в церковно-административном, так и в богословском отношениях был св. Василий Великий: он провел главные линии, внутри которых Григорий Богослов и Григорий Нисский осуществляли свои дальнейшие конструкции.

Св. Василий Великий 1206

Краткие сведения о жизни св. Василия Великого

Св. Василий Великий родился в Кесарии Каппадокийской около 330 г. (предположения колеблются между 329 и 331 гг.) и происходил из известного в Понте и Каппадокии (а также в Малой Армении) рода, славившегося как богатством, знатностью и дарованиями, так и ревностью к христианской вере.

Его дед и бабка со стороны отца во время гонения Диоклетиана должны были спастись в лесах Понта в течение семи лет. Отец св. Василия, по имени также Василий, был адвокатом и профессором риторики и свое постоянное место жительства имел не в Кесарии Каппадокийской, а в понтийской Неокесарии; мать его Эммелия была дочерью мученика. У них было десять человек детей – пять сыновей и пять дочерей, из которых особенно прославились: старший сын Василий, Григорий, епископ Нисский, Петр, епископ Севастийский, и старшая дочь Макрина – образец аскетической жизни, оказавшая сильное влияние на жизнь и характер св. Василия. Один из братьев св. Василия – Навкратий – был юристом, но еще очень молодым отдался аскетической жизни и умер рано.

Первые годы детства св. Василий провел вблизи Неокесарии в принадлежавшем его родителям поместье и своим первоначальным воспитанием обязан матери своей Эммелии и особенно высокообразованной бабке Макрине, которая была живой свидетельницей последних гонений на христиан и верно сохранила предание знаменитого Апостола той страны – Григория Чудотворца. Впоследствии св. Василий в послании к неокесарийцам, поверившим клеветническим обвинениям против него, так говорит о глубоком влиянии на него Макрины: «О вере же моей какое доказательство может быть яснее того, что воспитан я бабкой, блаженной женой, которая по происхождению ваша? Говорю о знаменитой Макрине, от которой изучил я изречения блаженнейшего Григория, сохранившиеся до нее по преемству памяти, и которые и сама она соблюдала, и во мне еще с малолетства

напечатлевала, образуя меня догматами благочестия» (Epist. 204[, сар. 6]). Таким образом, речи и пример жизни Макария произвели на Василия неизгладимое впечатление, и можно думать, что в тиши деревенской жизни на реке Ирис в душе мальчика заложены были семена аскетического направления в его чистейшей форме. После первоначального обучения под руководством отца Василий отправлен был в Кесарию Каппадокийскую, где жили его родственники со стороны матери и где он мог пользоваться уроками известнейших представителей науки. Здесь он познакомился со своим будущим другом – Григорием Назианзином. Затем он перешел в школы Константинополя, где слушал выдающихся тогда софистов и философов и, вероятно, сделался известным Ливанию. Наконец, для восполнения и завершения своего образования он отправился в Афины, знаменитые в древности, но и тогда еще бывшие центром классического язычества и просвещения. В Афинах Василий застал уже Григория, который взял его под свою защиту и оградил от некоторых неприятностей, каким обычно подвергались новички. Между ними установилась теснейшая дружба, продолжавшаяся затем всю жизнь. Григорий Богослов в своем похвальном [(надгробном)] слове Василию Великому (Orat. XLIII) восторженно и красноречиво описывает и эту дружбу, и научные занятия в Афинах. «Нами водили, – говорит он, – равные надежды и в деле самом завидном – в учении. Но далека была от нас зависть, усерднейшими же делало соревнование. Оба мы домогались не того, чтобы которому-либо из нас самому стать первым, но каким бы образом уступить первенство друг другу, потому что каждый из нас славу друг друга почитал собственной славой. Казалось, что одна душа [в обоих] ¹²⁰⁷ имеет два тела... Что касается до уроков, то мы любили не столько приятнейшие, сколько совершеннейшие... Нам известны были две дороги: одна – это первая и превосходнейшая – вела к нашим священным храмам и тамошним учителям; другая – это вторая и неравного достоинства с первой – вела к наставникам наук внешних. Другие же дороги – на праздники, в зрелища, в народные стечения, на пиршества – предоставляли мы

желающим» (20.1–2, 4; 21.1) . Природные дарования Василия получили здесь полное развитие. К концу своего пребывания в Афинах он далеко превосходил всех своих сверстников и обладал всеми доступными тогда знаниями: «Он так изучил все, как другой не изучает одного предмета; каждую науку он изучил до такого совершенства, как бы не учился ничему другому» (23.2) . Он был филологом, оратором, философом и диалектиком. «Легче было выйти из лабиринта, чем избежать сетей его слова, когда он находил сие нужным» (23.4) . Из астрономии, геометрии и науки об отношении чисел он изучил настолько, чтобы искусные в этом не могли приводить его в замешательство. Собственные телесные недуги заставляли его изучать врачебную науку. Он был еще и юристом и естествоведом. Словом, «это был корабль, столько нагруженный ученостью, сколько сие вместительно для человеческой природы» (24.1) .

После 4 или 5 лет пребывания в Афинах Василий около 357 г. возвратился в Каппадокию и некоторое время был в большой нерешительности относительно дальнейшего жизненного пути: сердце влекло его к уединенной и созерцательной жизни, а кипучий дух и сознание в себе выдающихся сил – к общественной деятельности, – он выбрал поприще адвоката. Необычайное общее одобрение, с каким встречено было ведение им процессов, представляло для него тяжелое испытание, от которого, однако, его предохраняли чуткость совести, заботы сестры Макрины и верность его друга Григория. Скоро он отказался от карьеры, обещавшей ему славу, и вступил на путь аскетической жизни. Предполагают, что на Василия оказал сильное влияние в этом отношении Евстафий Севастийский, близкие отношения с которым причинили Василию [впоследствии] много неприятностей. Евстафий был аскет и проповедовал новую в то время форму монашества. Около 356 г. он избран был во епископа Севастии, митрополита Малой Армении. Но еще ближе искать объяснения этого шага Василия – в семейных отношениях, в которых сильно выразилось могущественное в современном ему христианском обществе стремление к аскетической жизни. После смерти отца Василия его мать со старшей сестрой Макриной и некоторыми

девственницами удалились в фамильное поместье на реке Ирис около Неокесарии и там проводили подвижническую и созерцательную жизнь. Вероятно, только в это время внутреннего кризиса Василий принял крещение от епископа Кесарийского Диания и, может быть, вскоре же после крещения причислен был к клиру в звании чтеца. Затем, без сомнения, по совету Евстафия Севастийского Василий предпринял великое путешествие в Египет, Сирию и Палестину, чтобы посетить знаменитых христианских учителей и подвижников (cf. Epist. 223, adv. Eustath. Sebast.[, cap. 2]). Он был увлечен их идеалом жизни и окончательно утвердился в том направлении, которое создало ему славу великого учителя аскетизма. После двух лет путешествия он возвратился на родину, раздал свое имущество бедным и поселился вблизи своей матери и сестры на другом берегу, вместе с несколькими одинаково с ним настроенными лицами. Они проводили время в молитве, созерцании, физическом труде и изучении Священного Писания, с часто посещавшим его Григорием, под руководством древнейших толкователей, особенно Оригена, из произведений которого они составили в это время сборник – Ὁριγένους Φιλοκαλία [Добротолюбие (из сочинений) Оригена]. Сюда же от времени до времени приходил к своим новым ученикам Евстафий Севастийский, и вместе с Василием они посещали мать Василия – Эммелию. Вскоре вокруг Василия собралось много подражателей и учеников и образовались монастыри мужские и женские, в организации которых Василий стремился соединить жизнь кинувальную с отшельнической. В это время Василий, при содействии Григория, написал по просьбе монахов свои Τά ηθικά – сборник правил нравственной жизни, выбранных из Нового Завета. Своим примером и проповедью он настолько содействовал христианскому усовершенствованию окрестных жителей, что, по свидетельству Руфина (Hist. eccl. II, 9), в короткое время весь Понт принял другой вид.

В это же время Василий начал принимать некоторое участие и в волновавших восточную Церковь догматических спорах. Когда Констанций принудил (в 359 г.) западных в Аримине, а восточных в Селевкии подписать бесцветное

исповедание омиев, Василий стал на сторону омиусианина Василия Анкирского, и в 360 г. он был в Константинополе с посольством от Селевкийского собора и слушал там дебаты Евстафия Севастийского и Евномия. С этого времени Василий занимает вполне определенную позицию в смысле тех омиусиан, которые в общей борьбе с арианством препобедили в себе подозрительное отношение к $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ и соединились с Афанасием Александрийским. Когда Георгий Лаодикийский принес в Кесарию соединительную формулу Констанция (Никейскую формулу), то Дианий Кесарийский сделал то же, что сделали вожди омиусиан в Константинополе и что сделали и многие другие (в том числе и Григорий Назианзин-старший), – он подписал ее. Это привело к отчуждению между Василием и почитаемым им от юности Дианием, и Василий некоторое время уклонялся от общения с ним. На смертном одре Дианий призвал к себе Василия и убедил его, что, несмотря на подпись Никской формулы, он внутренне остался верным Никейскому исповеданию. Это было в 362 году.

После смерти Диания при избрании ему преемника произошли большие споры, и епископы, собравшись в Кесарии, уступая народному давлению, избрали одного из знатных горожан – Евсевия, человека, отличавшегося примерной жизнью, но не только мирянина, а даже еще не крещеного и мало знакомого с церковными делами. Евсевий, чтобы привлечь к ближайшему участию в церковных делах мужа, пользующегося таким уважением и значением, как Василий, рукоположил его, вероятно в 364 г., в сан пресвитера и пользовался его помощью в проповедничестве и в административных делах. Но богословское и церковное превосходство пресвитера над епископом скоро привело к несогласиям между ними (ближайший повод их неясен), которые угрожали даже церковным разделением в Кесарии ввиду того, что монахи стали на сторону Василия. Чтобы предупредить нестроения, Василий благоразумно оставил Кесарию и удалился в дорогое ему уединение в Понте; здесь он вновь занялся устройением монастырей. Но для православия наступили тяжелые времена, когда император Валент заявил себя решительным сторонником

арианства. Ариане направили все свои усилия на то, чтобы овладеть каппадокийской Церковью, а ожидавшееся прибытие в Кесарию самого императора грозило православным великими опасностями. Тогда Василий, при содействии Григория, примирился с Евсевием, в 365 г. возвратился в Кесарию и энергично противостал стремлениям ариан. С этого времени пресвитер Василий явился фактическим вождем кесарийской Церкви и в течение остального времени епископства Евсевия развивал самую широкую и плодотворную деятельность в руководстве общиной, устройении церковной дисциплины, насаждении монашества и аскетизма и в постоянном проповедничестве. По словам Григория Богослова, «он был у предстоятеля всем: добрым советником, правдивым предстателем ¹²⁰⁸, [истолкователем Божия слова, наставником] ¹²⁰⁹ в делах, жезлом старости, опорой Веры, самым верным в делах внутренних, самым деятельным в делах внешних. Одним словом, он признан столько же благорасположенным, сколько прежде считался недоброжелательным. С этого времени церковное правление перешло к Василию, хотя по кафедре он занимал второе место» [(Orat. XLIII, 33.3–4)]. Говоря о деятельности Василия в это время, св. Григорий восхваляет его «смелость перед начальниками – как вообще перед всеми, так и перед самыми сильными в городе; его решения распрей, не без доверия принимаемые, а по произнесении его устами через употребление обратившиеся в закон; его предстательства за нуждающихся, [большей частью] в делах духовных, а иногда и в плотских (потому что и это, покоряя людей добрым расположением, пользует нередко душе), пропитание нищих, странноприимство, попечение о девах, писаные и неписаные уставы для монашествующих, чиноположения молитв, благоуукрашение алтаря и иное, чем только Божий воистину человек и действующий по Богу может пользоваться народ» (34.1–2). Особенно проявилась благотворительность Василия во время сильного голода, постигшего Каппадокию в 368 г., когда он и все свое имение, унаследованное от умершей около этого времени матери, употребил на пропитание голодных и своими увещаниями побудил и других к щедрой благотворительности. К

этому периоду деятельности Василия относится составление им второго собрания монашеских правил. Беседы его «На Шестоднев», «На псалмы» и много других происходят из этого же времени. В сане пресвитера им написаны и книги «Против Евномия».

В 370 г. умер кесарийский епископ Евсевий, и на его место, несмотря на сильное противодействие со стороны некоторых епископов, при энергичном содействии Григория Назианзского-старшего избран был Василий. Противодействие находило почву в личных и догматических антипатиях, особенно возможных среди тяжелых и неясных религиозно-партийных отношений на Востоке.

Поэтому Василий нашел общее признание в своем диоцезе только после некоторого промежутка времени. В качестве епископа Кесарии он был митрополитом всей Каппадокии, и его юрисдикция простиралась на 50 епископов-суффраганов в одиннадцати провинциях. Невозможно было сделать лучшего выбора для столь важной кафедры. Василий все имел для этого: личную святость, обширное общее образование, красноречие, глубокое знание христианского учения и административный талант. С точки зрения православия он имел незапятнанную репутацию: он не был связан партийными обязательствами и ему не могли указать ни на какие компромиссы или подписи вероисповедных формул. Он представлял древнюю и простую веру Понта, сохраненную в его семье. Св. Афанасий с радостью и благодарностью к Богу приветствовал дарование Каппадокии епископа – истинного служителя Божия (Epist. ad Palladium).

Епископское служение Василия продолжалось около десяти лет и было полно неустанных трудов, борьбы и огорчений. Самое избрание на кафедру сопровождалось тягостным для него обстоятельством – несогласием с ним многих каппадокийских епископов (в том числе даже дяди его Григория). При содействии друзей, выступивших посредниками, Василий благоразумным, сдержанным образом действий, без излишней строгости, без всякого потворства и заискивания, достиг того, что в половине 371 г. опасность церковного раскола

была устранена и недовольные им убедились в необходимости единения с ним. Но только начали налаживаться мирные отношения в диоцезе, как случайное обстоятельство вызвало новые неприятности. Правительство Валента занято было перераспределением провинциальных округов. Каппадокия, из которой уже выделены были Малая Армения и Понт, снова была разделена на две гражданские провинции, причем новый округ назывался Каппадокией II. Василий тщетно старался предупредить это письмами к наиболее влиятельным при Валенте своим друзьям, так как такое разделение, с образованием нового центра гражданской жизни, было невыгодно для кесарийцев и грозило чувствительным нарушением прав кесарийского митрополита. Гражданской митрополией новой провинции сделан был город Тиана. Тианский епископ Анфим не замедлил из этого административного расчисления сделать соответствующий вывод и по отношению к церковному управлению: он немедленно присвоил себе митрополитанские права над епископами Второй Каппадокии. Василий восстал против этого. Отсюда [возникла] распря, причем Анфим воспользовался прежним недовольством епископов по отношению к Василию и стал привлекать к себе епархии и приходы то лестью, то насилием, низлагал и изгонял склонных к Василию епископов и пресвитеров, насильно задерживал привоз в Кесарию из имений кесарийской Церкви в Тавре продуктов, так как они должны были следовать через новую провинцию. Василий, со своей стороны, насколько мог, поддерживал прежнее единство митрополии и как одно из средств к тому учреждал епископии в областях Второй Каппадокии и замещал их наиболее достойными и верными ему лицами. Назианз остался верным ему; своего брата Григория он поставил в Ниссу, небольшое местечко к западу от Кесарии. К югу он хотел иметь епископа в Сасимах, почтовой станции на пути из Киликии. Для этой кафедры Василий предназначил друга своего Григория. Последний не разделял планов Василия, не хотел втягиваться в борьбу между митрополитами, протестовал против нравственного насилия. Произошло тягостное разногласие

между друзьями. Григорий с большой неохотой уступил Василию, но фактически не вступал в управление своей епархии. Борьба кончилась примирением между Василием и Анфимом; подробности этого события неизвестны, но весьма вероятно, что св. Василий для восстановления мира и охранения единства в вере нашел нужным уступить. Во всяком случае, раздор был окончен, по инициативе Василия, личным свиданием и соглашением с Анфимом и другими епископами Второй Каппадокии о возможном умножении везде епископий для утверждения верующих в единстве вероучения и для нравственного усовершенствования жизни.

В своей церковной области, как в первоначальном ее полном объеме, так и в сокращенных пределах, Василий показал себя выдающимся организатором. Он особенно заботился о строгом исполнении законов Церкви: внимательно следил, чтобы в клир вступали только достойные лица, устраняя всякое лицеприятие и всякий вид симонии, и требовал такого же внимания и строгости и от подведомых ему епископов; немало подготовил в своем клире епископов для других Церквей и своими посланиями руководил новопоставленными епископами, например, Амфилохием Иконийским и Амвросием Медиоланским. Он неутомимо путешествовал, обозревая свои Церкви и наблюдая, чтобы нигде не нарушалась церковная дисциплина, восстанавливал действие нарушаемых канонов, по своим наблюдениям и по просьбам других сам устанавливал законы и формулировал правила, призывал и других епископов к подобной же деятельности. Памятником его забот о благоустройении богослужения остаются его литургия, его молитвы, его установления относительно молитвы и богослужения в монашеских правилах. Василий часто выступал ходатаем перед светскими властями за бедных, несправедливо обвиняемых, притесняемых. Для клира он просил освобождения от податей и особого церковного суда. Многочисленны послания его, в которых он является заступником слабых, защитником не только отдельных лиц, но и городов и сел, – то он просит господина простить своего раба, то убеждает язычника примириться с

сыном, обратившимся в христианство. В особенности св. Василий обнаружил ревность в организации благотворительности. Все свои личные средства и все доходы своей Церкви он употреблял в пользу бедных, так что сам лично был едва ли не беднейшим из жителей Кесарии. В другом округе своей митрополии он завел богадельни; в Кесарии построил громадное благотворительное учреждение, в котором были: гостиница, странноприимница, богадельня, больница, – оно представляло целый новый город.

Но по обстоятельствам времени главной задачей деятельности св. Василия была защита православной веры и восстановление церковного мира и единства. В восточной Церкви в царствование Валента (364–378 гг.) внешнее господство принадлежало арианам, которые по основному пункту арианских споров – вопросов о божестве Сына Божия – разбились на несколько партий. Вообще же этот вопрос одними решался в смысле единосущия Его с Отцом, другими: – в смысле полного во всем подобосущия, иными – в смысле только подобия Отцу и, наконец, даже совершенного неподобия. Вместе с этим стали уже возникать споры и о Св. Духе, причем не только ариане, но некоторые и из православно учивших о Сыне Божием с крайним опасением относились к решительной постановке учения о божестве и единосущии Св. Духа, а не в меру усердные защитники единосущия, как Маркелл и Фотин, давали действительное основание подозревать за единосущием савеллианство, или, как Аполлинарий Лаодикийский, начинали распространять неправильные воззрения на воплощение Бога Слова. Далее, много православных епископов, не только исконных защитников Афанасия и его учения, но нередко и их заместителей ¹²¹⁰, оказавшихся лишь на словах, а не в действительности арианами, были изгнаны, и Церкви их оставались под управлением одних пресвитеров, подвергаясь в то же время преследованиям господствующей партии ариан. Многие стояли в полном недоумении между арианством и православием, ужасаясь мысли, что Сын не подобен Отцу, и опасаясь монархианства в учении о единосущии, а иной раз просто не

умея разобраться в целом ряде символов, один другого двусмысленнее, составленных при Константине с целью объединить всех противников Афанасия, – такие, конечно, не могли пользоваться доверием ни православных, ни ариан. Были, наконец, и такие, которые, руководясь более личными интересами, заискивали перед арианами и готовы были в случае решительной победы их гнать православных, но до времени не хотели порывать союза и с православными; узнать их действительные воззрения почти не было возможности. При такой путанице догматических воззрений и партийных интересов, при взаимных опасениях и подозрениях всякого рода общения между восточными епископами было слишком мало. Соборы православным епископам не разрешались, и им трудно было выяснять взаимные отношения и определить действительное число сторонников Никейского исповедания.

Это общее печальное положение усиливалось и обострялось еще антиохийским расколом. В Антиохии, кроме арианина Евзоя, оказалось два православных епископа: Мелетий, поставленный арианами в 360 г. и ими же низложенный, когда обнаружилось, что он православный, и Павлин, который в сане пресвитера все время после Евстафия был представителем строгих защитников единосущия в Антиохии; в 362 г. он [был] поставлен во епископа Антиохии Люцифером Каларисским. Поспешный и необдуманный образ действий Люцифера, руководившегося в своих отношениях к Мелетию своим личным взглядом – не принятым тогда же Александрийским собором, а позднее признанным прямо раскольническим, о необходимости лишать сана всякого епископа как вступившего в общение с арианами, – привел к печальному разделению в Антиохии. Этот раскол в данное время имел тяжелые последствия между прочим и потому, что он поддерживал на Западе недоверие к Востоку: православные восточные епископы признавали законным антиохийским епископом Мелетия, будучи уверены в его православии и осуждая поставление Павлина при его жизни; западные же, склонные считать весь Восток арианским, поддерживали Павлина. Св. Афанасий Александрийский вступил с ним в

церковное общение как с постоянным защитником никейского вероучения, хотя и не согласен был с мнением Люцифера и признавал Мелетия православным, и был в общении с восточными епископами, признававшими Мелетия.

При таких условиях церковной жизни для поддержания и, в дальнейшем, утверждения православия на Востоке необходимо было прежде всего выяснить действительное положение дел, рассеять общее недоверие восточных епископов друг к другу, создать почву для взаимообщения и единения несомненно православных. Выполнение этой задачи и принял на себя св. Василий, обнаружив при этом большой такт и величайшую снисходительность по отношению к заблуждавшимся по неведению, чтобы по возможности не оттолкнуть никого от союза с Церковью, и в то же время с величайшим мужеством защищая истинное учение от покушений на его чистоту со стороны еретиков. С этой целью он вступил в сношение со многими выдающимися епископами того времени: св. Афанасием Александрийским, преемником его Петром, Мелетием Антиохийским, Евсевием Самосатским, Амфилохием Иконийским, Епифанием Кипрским, Асхолием Фессалоникским, Амвросием Медиоланским, Дамасом Римским и др., побуждал всех к общей единодушной защите веры, прекращал раздоры между епископами, устраивал, насколько позволяли обстоятельства, собрания епископов, которых знал как православных, старался устранить недоразумения между ними.

Чтобы вернее достигнуть восстановления единства между епископами на Востоке, св. Василий решил обратиться за помощью к Западу, который в это время был свободен от арианского гнета и православие которого в глазах восточных стояло вне сомнений. При помощи св. Афанасия Василий вошел в сношение с западными епископами и римским епископом Дамасом. И письменно, и через особых послов он просил их обратить внимание на положение церковных дел на Востоке, ознакомиться с ними через доверенных лиц, чтобы отрешиться от несправедливых подозрений относительно лиц, в действительности православных; он живыми красками изображал внешние и внутренние бедствия Церкви, умолял

содействовать созванию собора против ариан и вообще помочь восстановлению мира на Востоке; наконец, убеждал ходатайствовать пред Валентинианом, чтобы тот удержал своего соправителя от преследования православных. Но на Западе были плохо осведомлены о церковных делах Сирии и Малой Азии и на горячие обращения св. Василия отвечали холодным равнодушием и даже высокомерно. В св. Василии после всего этого осталось лишь горькое чувство сожаления о бесполезных просьбах. Напрасно, говорил он, просить помощи от людей надменных. «Если Бог умиласердится над нами, к чему нам еще сторонняя помощь? Если же продолжится гнев Его, какую пользу доставит нам высокомерие Запада?» Они истины не знают, да и узнавать не хотят, а только примером своим освящают ложь [(Epist. 239, ad Euseb. Samosat., cap. 2)].

Затруднения усиливались еще тем, что к прежним догматическим спорам присоединился вопрос о Св. Духе. Еще в книгах «Против Евномия» св. Василий решительно защищал божество Св. Духа и единство Его природы с Отцом и Сыном. В проповедях же он ограничивался только утверждением, что Св. Дух – не тварь, что Он по существу свят и не может быть отделяем от Отца и Сына, но не только не прилагал к Нему термина *ομοούσιος*, но даже избегал ясного наименования Его Богом. Эта осторожность вызывалась чисто практическими соображениями: открытое наименование Св. Духа Богом было бы для ариан желанным поводом изгнать св. Василия и захватить кесарийскую кафедру, а для колеблющихся еще по этому вопросу – лишним основанием опасаться сближения с православными. Но некоторые из ревнителей православия, особенно среди кесарийских монахов, соблазнялись таким поведением Василия и истолковали его как измену вере, так что в защиту его писал монахам Григорий Богослов, и даже нашел необходимым поддержать его и св. Афанасий (в посланиях «К Иоанну и Антиоху» и «К Палладии»), выражавший уверенность, что Василий поступает так, будучи немощным для немощных, «да немощная приобретает». С другой стороны, когда св. Василий захотел ввести исповедание равенства Св. Духа со Отцом и Сыном и в богослужение и стал в молитвах

славословие Богу и Отцу заключать двояко, то словами: «с Сыном и со Св. Духом» (μετὰ τοῦ Υἱοῦ συν τῷ ἁγνεύματι τῷ ἁγίῳ), то словами: «через Сына во Св. Духе» (διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι), то некоторые восстали против него, обвиняя его в употреблении необычайных и взаимно противоречивых формул [(De Spiritu Sancto 1.3)]. Для прекращения сомнений относительно учения св. Василия о Св. Духе и вообще выяснения православного учения по этому вопросу, Амфилохий Иконийский просил раскрыть значение обсуждаемых выражений. В ответ на эту просьбу св. Василий написал книгу «О Святом Духе».

Много неприятностей причинили св. Василию его отношения к Евстафию Севастийскому. Василий был увлечен его подвижничеством, и между ними установилась тесная дружба. Догматические воззрения Евстафия не были устойчивы, и ради личных выгод он обманывал православных и ариан, стараясь быть в общении со всеми. Когда Евстафий явно склонился на сторону ариан, то навлек на Василия, остававшегося в общении с ним, подозрение в чистоте его православия. Василию удалось получить от Евстафия удовлетворительные объяснения и подпись Никейского исповедания с разъяснениями, составленными св. Василием вместе с Феодотом Никопольским. Но Евстафий скоро открыто выступил противником Василия и перед православными объяснил свой поступок невозможными ¹²¹¹ клеветами на Василия, обвиняя его и в общении с Аполлинарием, и в троебожии, в гордости и искательстве, в церковных нестроениях. Св. Василию пришлось и устранять обвинения, и разъяснять свою прежнюю близость с Евстафием, и заботиться о поддержании православных в Севастии.

С другой стороны, среди приверженцев единосущия, которые соблазнились долголетней связью св. Василия с арианствующим Евстафием, был Атарвий Неокесарийский, несомненный приверженец савеллианской ереси, который возбуждал против Василия жителей его родины – неокесарийцев, обвиняя его за общение с Евстафием в склонности к арианству, а также в новшествах – за изменения в

церковном пении и в монашеских правилах, и до того вооружил их против Василия, что когда тот навел своего брата, монаха Петра, вблизи Неокесарии, то в городе произошло формальное возмущение. Для восстановления церковного мира в Понте св. Василий письменно призывал Атарвия к исправлению, убеждал неокесарийский клир противодействовать распространению у них савеллианства, разъяснял им и народу ничтожность поводов, по которым Атарвий вооружил их против него; наконец, он лично посетил Понт, достиг полного объединения тамошних епископов, но не мог примирить с собой неокесарийцев.

Твердость Василия в борьбе с арианством, проявленная им еще в сане пресвитера, не могла не привлечь к себе внимания Валента, который был беспощаден в стремлении доставить торжество арианству. Многие епископы уже уступили настояниям императора или были удалены со своих кафедр. Валент попытался вынудить подчинение и у св. Василия, но он мужественно отразил попытки Валента склонить его к арианству. В 372 г. император Валент, утвердивший арианство в других малоазийских провинциях, явился в Каппадокию и послал к св. Василию префекта претория Модеста, человека неразборчивого относительно средств угождения царю. Были пущены в ход и богословские рассуждения, и обещания, и, наконец, угрозы, но без всякого успеха. Для ученых споров св. Василий был слишком проницательным богословом и искусным диалектиком, обещания не обольщали отрекшегося от всего аскета, вельможи в вопросах веры вовсе не имели для него авторитета, а все угрозы, какие мог указать Модест – конфискация, ссылка, пытки – Василий находил просто неприложимыми к нищему, изможденному трудами и болезнями епископу. Воображавший себя всемогущим, префект был изумлен своим бессилием перед христианским епископом. Ту же твердость св. Василий обнаружил и перед лицом самого Валента, соблюдая, однако, почтительность по отношению к императору, и своим поведением произвел такое впечатление на Валента, что последний оставил св. Василия в покое, хотя враги кесарийского святителя усиленно добивались ссылки его.

Впрочем, св. Василий как неутомимый и самый видный после св. Афанасия защитник православия, во всю свою жизнь оставался предметом ненависти и всевозможных интриг ариан, и только любовь жителей спасала его от насилий с их стороны, принуждая иной раз самих гонителей искать у него же спасения себе от ярости народа. Среди постоянных опасностей св. Василий поддерживал православных, лишенных своих пастырей, утверждал их веру и терпение, призывал к мужеству, возбуждал надежды на лучшее будущее. В связи с этим направлением деятельности св. Василия находится большое количество его писем к Церквам, епископам, клиру, частным лицам.

Обстоятельства церковной жизни были слишком неблагоприятны и сложны, а время деятельности св. Василия слишком непродолжительно, чтобы он мог сам вполне достигнуть благоприятных для Церкви результатов своих трудов: они обнаружились только после его смерти. Но он все-таки видел признаки приближения лучших дней для православной Церкви. Валент был убит в 378 г.; в последние месяцы его жизни преследование православных уменьшилось, а закон его преемника Грациана утвердил религиозную свободу. В Константинополе православные, подавленные в течение 30 лет, к концу 378 г. обратились к Григорию Богослову, призывая его в столицу империи; благоприятный ответ на их просьбу дан был им в согласии со св. Василием¹²¹². Это было последнее дело и последняя радость его. Суровый образ жизни, чрезмерные непрерывные труды, постоянные огорчения и вызываемые всем этим тяжкие болезни прежде времени изнурили его от природы некрепкий организм. Он скончался 1 января 379 г. в возрасте только 49 лет. Он был оплакан всем населением Кесарии, без различия вероисповеданий и религий.

Св. Василий почитается в православной Церкви как один из трех вселенских великих учителей (οἰκοὑμενικοί μεγάλαι διδάσκαλοι). Он велик как епископ, оратор, богослов и аскет, велик своей неустанной деятельностью на пользу православной веры, велик своей самоотверженностью и силой характера. Как

муж слова и дела он по справедливости назван был великим
уже своими современниками.

Творения св. Василия Великого ¹²¹³

Св. Василий Великий, как показывает беглый очерк его жизни, был мужем преимущественно практической деятельности. Поэтому большую часть его литературных произведений составляют беседы; другая значительная часть – письма. Естественное стремление его духа было направлено, по-видимому, на вопросы христианской морали, на то, что может иметь практическое приложение. Но по обстановке своей церковной деятельности св. Василий часто должен был защищать православное учение против еретиков или же чистоту своей веры против клеветников. Отсюда не только во многих беседах и письмах св. Василия в большей или меньшей степени оказывается догматико-полемиический элемент, но ему принадлежат и целые догматико-полемиические произведения, в которых он показывает себя глубоким метафизиком и богословом. До нас, по-видимому, не дошли все произведения, какие написаны были св. Василием: Кассиодор, например, сообщает, что им написан комментарий почти на все Священное Писание. С другой стороны, между произведениями, усваиваемыми св. Василию, некоторые с большими или меньшими основаниями оспариваются в своей подлинности. Мы остановимся на анализе только тех из них, принадлежность которых св. Василию не подлежит сомнению.

Лучшее издание творений св. Василия принадлежит мавринцам – Гарнье и Марану (1721–1730, Paris; 2-е изд. в 1839–1842), – их издание и теперь полагается в основу литературно-исторических и текстуально-критических работ, которые касаются собственно только отдельных вопросов. Русский перевод издан Московской духовной академией. Сохранившиеся творения св. Василия по содержанию и по форме разделяются на пять групп: сочинения догматикополемиические, экзегетические, аскетические, беседы и письма. **Догматико-полемиические творения.**

1) Важнейшее догматико-полемиическое сочинение св. Василия – «Опровержение на защитительную речь злочестивого

Евномия» ('Ανατρεπτικός του ἀπολογητικού του δυσσεβούς Εὐνομίου) ¹²¹⁴. Содержание этого произведения определяется догматическими положениями Евномия, раскрытыми им в своей «Апологии»; из этого сочинения Евномия св. Василий приводит отрывки и пишет опровержение на них. Евномий, епископ Кизикский, был представителем того строгого арианства, возникшего в 50-х гг. IV в., которому и сам Арий казался недостаточно последовательным. Основателем и первым вождем этого нового арианства (аномийства) был Аэтий. Единственным даровитым учеником его был Евномий Каппадокиянин, представивший в своих произведениях подробное и систематическое раскрытие богословских принципов Аэтия. Обладая строго логическим умом, он подверг резкой критике никейское учение о единосущии, и влияние его воззрений было так сильно, что на борьбу с ним должны были выступить такие авторитетные церковные деятели и писатели, как Василий Великий, Григорий Нисский, Аполлинарий Лаодикийский, Феодор Мопсуэстийский. В системе Евномия, отличавшейся строго логической выдержанностью и последовательностью, христианство теряло религиозный характер и обращалось в логическую схему отвлеченных понятий, в чистейший рационализм; содержание Откровенного учения отдано было в жертву диалектике, так что, по справедливому замечанию Феодорита (Haeret. fab. comp. IV, 3), у Евномия θεολογία превратилось в τχνολογία; Аэтий и Евномий утверждали, что при помощи диалектического метода человек может познать самую сущность Божества так, как знает ее Сам Бог. Поставив своей задачей точно определить сущность Отца, Евномий нашел, что такой сущностью является «нерожденность» Отца или Его абсолютная самобытность. Характерным и центральным тезисом богословия Евномия служит утверждение: «нерожденность есть самая сущность Божества». Нерожденность, как исключительно Божеский предикат, несообщима другим сущностям; так как сущность Сына – «рожденность», то Он не может быть из сущности Отца, а из не сущих; не единосущен Отцу – потому что это вводило бы деление в существо Божие, абсолютно простое, и не

подобосущен – потому что рожденность не может быть подобна нерожденности. Он есть порождение и творение. Божественная воля или энергия прежде всех веков исключительным образом подвинулась для создания-рождения Логоса. Он создан непосредственно энергией Вседержителя и, как совершеннейшее произведение художника, является отпечатком всей силы Отца, Его дел, мысли и желаний. Не будучи равен Отцу ни по сущности, ни по достоинству, ни по славе, Сын, однако, бесконечно возвышается над тварями и называется у Евномия даже истинным Богом, Господом и Царем славы, как Сын Божий и Бог. Дух Святой – третий по порядку и достоинству, следовательно, третий и по существу, создание Сына, отличное по существу и от Него – так как произведение первой твари должно быть отлично от произведения Самого Бога, но отличное и от прочих тварей – как первое произведение Сына.

Евномий, снискавший благоволение арианина Евдоксия (епископа антиохийского, а с 360 года – константинопольского), в 360 г. сделался епископом кизикским, но так как его учение вызвало церковные нестроения, то в следующем году по настоянию более уверенных ариан он был низложен Константием и сослан. По этому поводу Евномий письменно изложил свое учение и назвал свою книгу «Апологией» ¹²¹⁵ ; в ней («Апология» сохранилась: PG 30. Col. 836–868) он ясно выразил сущность своего учения, что Сын – тварь, хотя и возвышенная над другими тварями, и неподобен Отцу по сущности и во всяком отношении. Это сочинение высоко ценилось многими арианами и строгостью развития системы и диалектическими и силлогистическими тонкостями возбуждало во многих удивление. Поэтому св. Василий Великий по просьбе монахов предпринял в 363–364 гг. письменное опровержение его.

Сочинение «Против Евномия» состоит из пяти книг, но только три первые бесспорно принадлежат св. Василию, а четвертая и пятая по своему построению, изложению и языку значительно уступают подлинным произведениям св. Василия, в некоторых мнениях и толкованиях до противоречия

расходятся с подлинными его творениями и представляют собой не столько стройное сочинение специально против Евномия, сколько сборник доказательств вообще против арианских лжеучений относительно Св. Троицы. Была попытка усвоить эти книги Аполлинарию Лаодикийскому, но в последнее время в науке утвердился взгляд, что они принадлежат Дидиму Александрийскому ¹²¹⁶.

Первая книга занята изобличением тех софизмов, какие Евномий сплетал вокруг термина «нерожденность». Св. Василий опровергает основное положение Евномия, что сущность Божества – нерожденность. На основании общего словоупотребления и Священного Писания св. Василий разъясняет, что сущность вещей постигается человеческим разумом по частям, а не воспринимается непосредственно, и выражается несколькими различными именами, из которых каждое определяет только один какой-либо признак. Такое же значение имеют и наименования, усваиваемые Богу, – как положительные: святой, благой и др., так и отрицательные: нерожденный, бессмертный, невидимый и подобн. Только из всех их вместе взятых получается как бы образ Божий, весьма бледный и слабый сравнительно с действительностью, но все же достаточный для нашего несовершенного ума. Поэтому и термин «нерожденный» один не может быть совершенным и полным определением существа Божия: можно сказать, что существо Божие нерожденно, но нельзя утверждать, что нерожденность – существо Божие. Термином «нерожденный» указывается только происхождение или образ бытия чего-либо, но не определяется природа или существо. Наконец, св. Василий говорит о сообщимости Божественной природы посредством рождения и о равенстве Отца и Сына. Против парадоксального утверждения Евномия, что он постиг самое существо Бога, св. Василий говорит, что разум человеческий свидетельствует только бытие Божие, а не определяет, что есть Бог, и Священное Писание удостоверяет, что существо Божие непостижимо для человеческого разума и вообще для какого бы то ни было создания.

Во второй книге св. Василий доказывает, что Сын действительно и от вечности рожден, поскольку в Боге нет времени. Бог имеет в себе отчество ¹²¹⁷, сораспростертое с Его вечностью; поэтому и Сын, предвечно сущий и всегда сущий, не начал быть когда-нибудь, но когда Отец, тогда и Сын. Сын не есть создание или творение, а как рожденный от Отца, Он одной сущности с Ним и равного с Ним достоинства. В третьей книге кратко и точно доказывается божество Св. Духа и опровергается утверждение Евномия, что Он, будучи третьим по достоинству и порядку, третий и по естеству.

В четвертой книге сначала дается сокращенное повторение доказательств против Евномия, изложенных в первой и второй книгах, а затем изъясняются места Священного Писания, которые, по-видимому, могут служить доказательствами против божества Сына и которые действительно приводились арианами. Пятая книга подробно говорит о божестве Св. Духа, Его единосущии с Отцом и Сыном и изъясняет относящиеся сюда места Священного Писания.

2) «О Святом Духе» (Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος), в 30 главах ¹²¹⁸. Произведение написано по просьбе друга св. Василия, иконийского епископа Амфилохия, около 375 г. по поводу изменений, допущенных св. Василием в заключительном славословии. Тогда обычно заканчивали молитвы и песнопения славословием «Отцу чрез Сына во Св. Духе». Эту формулу принимали и ариане, и духовборцы, [так] как она допускала возможность изъяснения ее в смысле их учения о тварном подчинении Сына и Духа, – на нее еретики и ссылались в подтверждение своего мнения. Чтобы сделать такие ссылки невозможными, св. Василий стал предпочтительно употреблять славословие «Отцу с Сыном и [со] Св. Духом». По этому поводу начались толки, и св. Василия обвиняли в новшествах. Амфилохий просил св. Василия оправдать введенное им изменение. В ответ на эту просьбу св. Василий составил названное догматико-полемическое произведение, которое ставит своей задачей доказать, что Сыну и Св. Духу принадлежит равная честь с Отцом, так как Они одного естества с Ним. Св. Василий вначале указывает, что

действительно необходимо в каждом речении и в каждом слого открывать сокровенный смысл, но что еретики свои софистические рассуждения о слогах и предлогах направляют к утверждению своего лжеучения о различии по сущности Отца и Сына и Св. Духа. Тонкое различие предлогов «с», «через», «в» заимствовано еретиками у внешней мудрости, а в Священном Писании употребление этих предлогов не выдерживается строго, и они применяются к Отцу и Сыну и Св. Духу, так что и в прежнем славословии нельзя найти подтверждения для арианских взглядов. Переходя к защите собственной своей формулы славословия, св. Василий сначала говорит о прославлении Сына. Еретики доказывали, что так как Сын не вместе с Отцом, но необходимо после Отца, следовательно, ниже Отца, то и слава Отцу воздается «через» Него, а не вместе «с» Ним, насколько первым выражением обозначается служебное отношение, а последним – равенство. Св. Василий спрашивает, на каком основании еретики говорят, что Сын после Отца, и доказывает, что Сын не может быть низшим ни по времени, ни по чину, ни по достоинству. Поэтому может быть допускаема и в Церкви известна и та и другая формула славословия, с тем лишь различием, что «когда берем в рассмотрение величие естества Единородного и превосходство Его достоинства, тогда свидетельствуем, что Он имеет славу «со Отцом»; а когда представляем себе, что Он подает нам блага и нас самих приводит к Богу, и делает Ему Своими, тогда исповедуем, что благодать сия совершается «Им» ¹²¹⁹ и «в Нем». Посему речение «с Ним» свойственно славословящим, а речение «Им» по преимуществу прилично благодарящим» (7.16) .

Далее св. Василий говорит о прославлении Св. Духа и прежде всего предлагает исследовать общие всем христианам представления о Св. Духе, заимствованные из Священного Писания и из неписаного предания отцов, именно – о Его величии и достоинстве, о Его действиях в мире, особенно воздействии на душу. Утверждение еретиков, что Св. Духа не должно ставить наряду с Отцом и Сыном, потому что Он и по естеству чужд Им, и по достоинству ниже Их, св. Василий опровергает указанием на заповедь Господа о крещении «во

имя Отца и Сына и Св. Духа» и исповедание, произносимое перед крещением, от которого теперь отрекаются еретики, – «кто отметаает Духа, для того вера в Отца и Сына обратится в тщету, и он не может иметь этой веры, если не соприсутствует Дух» (11.27) . Не могут служить возражением против сделанных выводов упоминания о крещении только в Господа, в Моисея, о крещении в воду. В связи с этим св. Василий подробно говорит о ветхозаветных прообразах, о действиях крещения и выясняет, что соединение имени Св. Духа с Отцом и Сыном в таинстве крещения, где господствует животворящая сила, возводящая наше естество из состояния гибели в бессмертие, устанавливает такое единство, которое не может мыслиться случайным, то существующим, то прекращающимся, но необходимо предполагает единосущие соединенных Лиц. Это же безусловно нераздельное единство Отца и Сына и Св. Духа очевидно из единства Их действия в творении, где Отец – Причина предначинательная, Сын – Причина зиждительная и Дух Святой – Причина совершительная: «Представляй Трех – повелевающего Господа, созидающее Слово и утверждающего Духа» (16.38) . Одно Начало [сущих], созидающее через Сына и совершающее в Духе. Они едины в домостроительстве спасения человека, в раздаянии духовных дарований и в будущем суде. Но самым важнейшим доказательством, что Дух соединен с Отцом и Сыном, служит сказанное, что Он имеет такое же отношение к Богу, какое и к каждому имеет дух, находящийся в нем (1Кор. 2: 11: «Кто весть от человек...» и т. д.).

Измышленный еретиками для обозначения отношения Св. Духа к Отцу и Сыну термин «подчисление» – ὑποφίθμησις (в противоположность «сочислению» – συνοφίθμησις) для данной цели является нелепым, так как им определяется отношение индивидуума к виду или вида к роду и вносится мысль, что единое в Боге существо есть нечто не реальное, а лишь умопредставляемое. Православные же, хотя и исповедуют три Ипостаси, но не разрушают этим Их действительного единства по существу и не допускают именованья Сына вторым Богом, а Духа Святого – третьим, что предполагается термином

ὕπαριθμησις: «Таким образом и Ипостаси исповедуются, и благочестивый догмат [единоначалия] ¹²²⁰ не падает» (18.47) . После этого св. Василий решительно устанавливает положение, что Св. Духу подобает прославление вполне одинаковое с Отцом и Сыном, и доказывает это на основании тождества наименований, усваиваемых Священным Писанием Св. Духу, с именованиями Отца и Сына, тождества Божественных свойств: непостижимости для человека, вездесущия, всемогущества и др., а также на основании полного общения с Отцом и Сыном и по действиям, и по существу. Противники св. Василия утверждали, что Писание нигде не предало о прославлении Духа со Отцом и Сыном, но тщательно уклонялось выражения: «с Духом», всегда же предпочитало выражение: прославлять «в Духе». Св. Василий возражает, что и вторая форма славословия употребляется в Священном Писании так, что прославляет Св. Духа не менее, чем первая, и нисколько не выражает Его служебного положения. Но и второй формулы в целом виде нет в Священном Писании; а если она заимствована из обычая, то и православные, находя оба речения в употреблении у верных, обоими пользуются, будучи уверены, что тем и другим равно воздается слава Духу. Но так как противники спорят собственно не о слове, а сделали его выражением неправильной, не содержавшейся в Священном Писании мысли, то должно предпочитать предлог «с», дающий весьма ясное понятие о единосущии, – такой формулой устраняется и савеллианство, и арианство. Поставив вопрос, откуда предлог «с» получил начало, какую имеет силу и в какой мере согласен с Преданием, св. Василий отвечает на него воодушевленной защитой значения Предания в знаменитом месте (сар. 27), начинающемся словами: «Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского Предания, приняли мы втайне. Но и те, и другие имеют одинаковую силу для благочестия...» На возражение (арианина Евдоксия), будто бы славословие «со Духом» не засвидетельствовано и не изложено в Священном Писании, св. Василий отвечает: «Почитаю правилом апостольским –

держаться и не изложенных в Писании преданий» (29.71) . Одним из таких преданий является и рассматриваемое славословие, в подтверждение чего св. Василий ссылается на епископа, от которого сам он принял крещение, и приводит примеры употребления этой формулы у свв. Климента Римского, Иринея, Григория Чудотворца, [Дионисия Александрийского] ¹²²¹ , Оригена, мученика Афиногена ¹²²² , Фирмилиана ¹²²³ и Мелетия ¹²²⁴ .

В заключительной главе св. Василий картинно изображает печальное состояние Церкви, подобной кораблю, подвергшемуся страшной буре; оно является следствием неуважения к отеческим правилам, коварных происков еретиков, своекорыстия и соперничества клириков, которое хуже открытой войны.

Экзегетические творения. Кассиодор (De institutione divinarum litterarum, Praef. [4]) говорит, что св. Василий истолковал все Священное Писание ¹²²⁵ . Но в настоящее время известны как несомненно подлинные толкования его беседы «На Шестоднев» и на некоторые псалмы.

1) «Девять бесед на Шестоднев» (Ομιλῖαι εἰς τὴν Εξάήμερον) ¹²²⁶ были произнесены св. Василием, когда он был еще пресвитером (следовательно, до 370 г.), в течение первой недели Великого поста, в храме, перед слушателями смешанного состава, но преимущественно из простого народа. Св. Василий вел беседы в некоторые дни по два раза. Предметом их было повествование книги Бытия о творении мира в шесть дней (Быт. 1: 1–26). Беседы прекращаются на пятом дне творения, и в девятой беседе св. Василий только указывает на участие всех Лиц Св. Троицы в создании человека, а разъяснение, в чем состоит образ Божий и каким образом человек может быть причастен подобия Его, обещано в другом рассуждении. Это намерение, вероятно, не было выполнено, и известные три беседы – две о сотворении человека ¹²²⁷ и третья о рае ¹²²⁸ , прилагавшиеся иногда к «Шестодневу» как его продолжение, неподлинны. Позднее Григорий Нисский дополнил «Шестоднев» св. Василия своим произведением «Об устройении человека», подтверждая этим, что св. Василий не

закончил бесед о творении человека; св. Амвросий Медиоланский также знал только девять бесед Василия Великого.

В беседах св. Василий ставит своей задачей изобразить творческую Божественную силу, гармонический порядок и красоту в мире и показать, что учение философов [и] гностиков о миротворении – неразумные измышления и что, напротив, Моисеево повествование одно содержит Божественную истину, согласную с разумом и научными данными. Согласно с дидактически-полемической целью своего произведения, он руководится почти исключительно буквальным смыслом Священного Писания, устраняя аллегоризм в толкованиях и даже мимоходом восстает против злоупотребления им (Homil. in Hexaemeron II, 5; III, 9; IX, 1). Он тщательно определяет значение толкуемых изречений, исследует, пользуясь [научными] данными, свойства и законы природы и художественно описывает их. Попутно он привлекает к предмету своей речи превосходные уроки популярной философии, когда противопоставляет непреложность Божественного слова противоречивым системам философов, которые взаимно разрушают друг друга (Homil. in Hexaemeron I), нападает на софистов, признающих вечность материи, и еретиков-гностиков или манихеев, олицетворяющих злое начало, чтобы противопоставить его Богу (Homil. in Hexaemeron II), изображает нелепости и опасность астрологии и защищает против нее свободу и нравственную ответственность человека (Homil. in Hexaemeron VI), на основании наблюдения над животными утверждает целесообразность в устройстве мира и действие в нем Промысла (Homil. in Hexaemeron VII-IX), в безошибочности их инстинкта показывает образ естественного сознания (Homil. in Hexaemeron IX). Преследуя цели назидания, св. Василий поучает из природы познавать Творца, Его благость и премудрость и постоянно предлагает нравственные наставления, сближая явления и законы природы с человеческими свойствами. Подлинность бесед «На Шестоднев» стоит вне всякого сомнения: уже Григорий Богослов называет их во главе творений св. Василия (Orat. XLIII, 67 ¹), и

во всей давности они высоко ценились не только на Востоке, но и на Западе.

2) «Беседы на псалмы» (Ὁμιλίαί ἰς ψαλμούς) ¹²²⁹ произнесены были св. Василием, вероятно, еще в сане пресвитера. Подлинными признаются тринадцать: на 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61 и 114 псалмы. Эти беседы представляют, вероятно, только часть его комментария на псалмы; есть отрывки его толкований и на другие псалмы, если фрагменты, опубликованные кардиналом Pitra ¹²³⁰, подлинны; кроме того, в беседе на 1 псалом объяснены только два первых стиха, а на 14 – только последние стихи, но и в той, и в другой беседе указывается на истолкование и остальных стихов; наконец, беседе на 1 псалом предпослано общее предисловие, трактующее вообще о достоинствах псалмов, что предполагает, по-видимому, намерение систематически изъяснять всю Псалтирь. В сохранившихся беседах св. Василий комментирует текст псалмов стих за стихом. Здесь он не ограничивается установлением буквального смысла и указанием нравственного приложения, но дает место и аллегорически-прообразовательному истолкованию. В общем беседы имеют популярный характер и не столько преследуют цели истолкования, сколько нравственного применения библейского текста. Исследователи отмечают, что в некоторых случаях (например, в Homil. super Ps. 14) толкования св. Василия вполне совпадают с толкованиями на псалмы Евсевия Кесарийского: это отчасти объясняется тем, что оба пользовались комментариями Оригена; однако в тех случаях, когда такого рода совпадения обращают беседу в компиляцию из Евсевия, есть серьезные основания сомневаться в принадлежности ее св. Василию; на этом, между прочим, основании считаются неподлинными беседы на псалмы 37, 132 и вторые беседы на 14 и 28 псалмы.

3) «Толкование на пророка Исайю» (Ἑρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἰσαΐαν) ¹²³¹ – подробное и общедоступное изъяснение первых 16 глав книги прор. Исаии. Автор следует большей частью буквальному смыслу текста и затем дает нравственное приложение слов пророка. Стиль этого

произведения значительно уступает в обработке другим произведениям св. Василия. Довольно большое число мест буквально заимствовано из толкования Евсевия на книгу прор. Исаии, еще больше заимствований из Оригена. Свидетельства о принадлежности этого толкования св. Василию начинаются только с VII в. (Максим Исповедник). Иероним в *De viris illustribus* 116 не называет его среди творений св. Василия. Все это вместе взятое является сильным препятствием к усвоению «Толкования на прор. Исайю» св. Василию. Защитники подлинности его, основываясь на приписке в некоторых манускриптах, что это толкование издано только после смерти св. Василия каким-то пресвитером, объясняют особенности его по сравнению с другими творениями св. Василия так: св. Василий начал подготавливать толкование на книгу прор. Исаии по руководству древних толкователей, особенно Оригена, но затем не имел времени ни окончить, ни обработать написанного. Но и при отрицании принадлежности этого комментария св. Василию считают несомненным, что он написан во второй половине IV в. и, может быть, каппадокийцем.

Аскетические творения. Вместе с Григорием Богословом, как удостоверяет последний, св. Василий уже в 358–359 гг. в понтийском уединении на Ирисе составил письменные правила и каноны для монашествующих. Григорий Богослов сообщает также (*Orat.* XLIII, 34 ² ; 62 ³) о письменных законах св. Василия для монахов и об учрежденных им женских монастырях с письменными уставами. Совокупность аскетических творений, приписываемых св. Василию, обнимает следующие произведения:

– во-первых, 'Ασκητικά, куда относятся: 1) «Предначертание подвижничества» – как бы общее предисловие к наставлениям о христианской жизни; 2) «Слово подвижническое и увещание к отречению от мира и о духовном совершенстве»; 3) «Слово о подвижничестве»;

– во-вторых, Νθικά: 4) «О суде Божиим»; 5) «О вере»; 6) «Нравственные правила»; 7) «Правила, пространно изложенные»; 8) «Правила, кратко изложенные»; 9) «Подвижнические уставы»; 10) «Правила о наказаниях».

– «Предначертание подвижническое» ([Ασκητική] Προδιατύπωσις) ¹²³² – увещание ищущим христианского совершенства смотреть на себя как на духовных воинов Христа, обязанных со всей тщательностью вести брань духовную и выполнять свое служение, чтобы достигнуть победы и вечной славы.

– «Слово подвижническое (Λόγος ασκητικός) и увещание к отречению от мира» ¹²³³ – содержит призыв к отречению от мира и нравственному совершенству. Автор сравнивает жизнь мирскую с монашеской и отдает предпочтение последней, не осуждая и первой, но указывая, что в ней необходимо безусловное послушание Евангелию, дает наставления относительно различных благочестивых упражнений и описывает степени христианского совершенства, которые достигаются только великими трудами и постоянной борьбой с греховными стремлениями.

– «Слово о подвижничестве, как должно украшаться монаху» (Λόγος περί ασκήσεως, πώς δεί κοσμεῖσθαι τον μοναχόν) ¹²³⁴ – в кратких положениях дает превосходные предписания для всего поведения монаха и вообще для духовной жизни, чтобы она во всех отношениях отвечала требованиям аскетического совершенства.

– «Предисловие о суде Божиим» (Προοίμιον περί κρίματος Θεοῦ) ¹²³⁵ Автор говорит, что во время своих путешествий он наблюдал бесконечные пререкания и раздоры в Церкви; и, что всего печальнее, сами предстоятели разногласят в убеждениях и мнениях, допускают противное заповедям Господа Иисуса Христа, безжалостно раздирают Церковь, нещадно возмущают стадо Его. Размыслив о причине такого печального состояния, он нашел, что подобное разногласие и распря между членами Церкви происходят вследствие отступления от Бога, когда каждый отступает от учения Господа, по своему произволу выбирает для себя теоретические и нравственные правила и хочет не повиноваться Господу, а скорее господствовать над Ним. После увещаний о соблюдении единомыслия, союза мира, крепости в духе автор напоминает о проявлениях Божественного суда в Ветхом и Новом Завете и указывает на

необходимость для всех знать закон Божий, чтобы каждый мог повиноваться ему, со всем усердием благоугождая Богу и избегая всего неугодного Ему. Ввиду сказанного, св. Василий почел за приличное и вместе за нужное изложить сперва здоровую веру и благочестивое учение об Отце и Сыне и Святом Духе, а к сему присовокупить и нравственные правила.

– Изложение здоровой веры св. Василий дает в сочинении «О вере» (Περὶ πίστεως) ¹²³⁶. Он говорит, что будет излагать только то, чему научен богодухновенным Писанием, остерегаясь тех имен и изречений, которые не находятся буквально в божественном Писании, хотя и сохраняют мысль, содержащуюся в Писании. Затем в сжатом виде излагается учение Священного Писания об Отце, Сыне и Св. Духе, с увещанием учителям быть преданными этой вере и остерегаться еретиков.

В заключение св. Василий вспоминает о своем обещании изложить и нравственное учение, которое намерен исполнить теперь, собрав в виде кратких правил запрещенное или одобренное в Новом Завете, с указанием и самых мест Священного Писания, чтобы читатель мог найти в Библии свидетельство на каждое правило.

– Этой характеристике отвечают составленные св. Василием «Нравственные правила» (Τὰ ἠθικά) ¹²³⁷, в числе 80, причем каждое подразделяется еще на главы; правила действительно изложены словами Священного Писания и определяют всю христианскую жизнь и деятельность как вообще, так, в заключении, [и] специально в разных состояниях (проповедники Евангелия, предстоятели, [лица,] живущие в супружестве, вдовы, рабы и господа, дети и родители, девы, воины, государи и подданные).

– «Правила, пространно изложенные» (**Οροι κατὰ πλάτος**) ¹²³⁸, в вопросах и ответах, состоят, собственно, из 55 отдельных правил, представленных в виде вопросов монахов и ответов св. Василия, или, лучше сказать, сжато изложенных рассуждений его относительно наиболее важных вопросов религиозной жизни. Как видно из предисловия, во время составления этого произведения св. Василий находился в

пустынном уединении, окруженный людьми, предположившими себе одну и ту же цель благочестивой жизни и изъявивших желание узнать нужное ко спасению. Из ответов св. Василия составилась как бы полный сборник законов монашеской жизни, или учение о высшем нравственном совершенстве, но без строгого плана.

– «Правила, кратко изложенные» (**Οροι κατά ἐπιτομήν**) ¹²³⁹, числом 313 – также в вопросах и ответах, содержат почти те же мысли, какие раскрыты и в пространных правилах, с тем различием, что в пространных правилах излагаются основные начала духовной жизни, а в кратких – более специальные, детальные наставления.

–
Все эти произведения признаются несомненно подлинными творениями св. Василия ¹²⁴⁰. Остальные аскетические произведения, известные с его именем: 1) два слова «О подвигах иноческих» ¹²⁴¹, излагающие важнейшие обязанности монашеской жизни и увещания к исполнению их; 2) «Подвижнические уставы» (**Ἀσκητικά καὶ διατάξεις**) ¹²⁴², состоящие из предисловия и 34 глав и излагающие в простой речи правила монашеской жизни, главным образом для пустынников; и 3) **Ἐπιτίμια** ¹²⁴³ – правила, определяющие наказания за нарушение иноческих обязанностей монахами (60 правил) и монахинями (19 правил), – должны считаться или сомнительными (как два слова «О подвигах иноческих», ввиду недостатка свидетельств в пользу их подлинности), или же безусловно подложными (как два другие произведения, излагающие взгляды, несогласные с учением св. Василия в его подлинных произведениях) ¹²⁴⁴.

Аскетические произведения св. Василия дают свидетельство о той форме монашеской жизни, какая распространялась в эту эпоху в Каппадокии и во всей Малой Азии, и в свою очередь оказали сильное влияние на развитие монашества на Востоке: мало-помалу они сделались общепризнанным правилом монашеской жизни. Св. Василий не рекомендует уединенной жизни анахоретов, которую он считает даже опасной; он не стремится воспроизвести [и] тех громадных монашеских колоний, какие наблюдал в Египте, – он

предпочитает монастыри с небольшим числом насельников, чтобы каждый мог знать своего начальника и быть известным ему. Ручной труд он считает обязательным, но он должен прерываться для общей молитвы в определенные часы. Св. Василием даны полные мудрости и знания жизни наставления на те случаи, частые в древнем обществе, когда настаивали на приеме в монастырь люди женатые, когда рабы искали в них убежища, когда родители приводили в них своих детей. Несмотря на свое предназначение для монашествующих, аскетические наставления св. Василия и для всех христиан могут служить руководством к нравственному усовершенствованию и истинно спасительной жизни.

Литургические труды св. Василия. Общее предание христианского Востока свидетельствует, что св. Василий составил чин литургии ¹²⁴⁵, т. е. упорядочил письменно и привел в однообразный устойчивый вид литургию, сохранившуюся в Церквах от апостольского времени. Об этом говорит целый ряд свидетельств, начиная со св. Григория Богослова, который в числе трудов св. Василия упоминает εὐχών διατάξεις, εὐκοσμίαι τοῦ βήματος [чиноположения молитв, благоуукрашения алтаря ¹²⁴⁶ (Orat. XLIII, 34.2)], и св. Прокла Константинопольского, который сообщает о сокращении продолжительности служения [литургии] св. Василием и затем Иоанном Златоустом, до соборов Трулльского и Седьмого Вселенского. Текст литургии св. Василия засвидетельствован с начала VI в., и списки его согласны между собой в существенном, чем доказывается происхождение его из одного оригинала. Но в течение столетий в нем, несомненно, произошли и многие изменения в подробностях, так что в новейших научных изданиях сопоставляется древнейший и позднейший текст ее.

Кроме того, св. Василий ввел в своем округе обычай, по-видимому, заимствованный из Антиохии, пения псалмов на два хора, с чем, однако, не согласовались, например, в Неокесарии, ссылаясь на то, что такого порядка не было при св. Григории Чудотворце (подробности см. в письме св. Василия к неокесарийским клирикам – Epist. 207).

Беседы. Св. Василий Великий принадлежит к выдающимся проповедникам христианской древности. Его красноречие отличается восточным очарованием и юношеским энтузиазмом. «Кто хочет быть совершенным оратором, – говорит Фотий (Biblioth. 141), – тот не нуждается ни в Платоне, ни в Демосфене, если избирает Василия в качестве образца. Его язык богат и красив, его доказательства сильны и убедительны» ¹²⁴⁷. Беседы св. Василия причисляют к лучшим произведениям проповеднической литературы. В изданиях мавринцев 24 беседы признаны более или менее удостоверенными и 8 – подложными; однако это заключение не может считаться окончательным, и здесь необходимо точное исследование: так, XVII беседа, на день св. мученика Варлаама, вероятно неподлинна, а две из «подложных» бесед («На Рождество Христово» ¹²⁴⁸ и против тех, которые обвиняли св. Василия в иудействе ¹²⁴⁹) находят защиту у новых исследователей.

По своему содержанию эти беседы могут быть разделены на три группы: догматические, нравоучительные и похвальные.

а) К догматическим беседам можно отнести беседу «О вере» (Homil. XV) ¹²⁵⁰, в которой св. Василий говорит о природе Божества и доказывает Божественное достоинство Сына и Св. Духа. Беседа на начало Евангелия Иоанна [(Homil. XVI)] ¹²⁵¹

объясняет два первые стиха, подробно раскрывая на основании их и доказывая православное учение об истинном божестве Сына и отношении Его к Отцу. В беседе «Против савеллиан, Ария и [аномиев] ¹²⁵²» [(Homil. XXIV)] ¹²⁵³

опровергаются заблуждения этих еретиков, противопоставляется им точное изложение православной веры и, по желанию слушателей, особенно защищается Божественное достоинство Св. Духа авторитетом Священного Писания и Предания. Особая беседа [(Homil. IX)] ¹²⁵⁴ посвящена доказательству того, что Бог не есть виновник зла в мире; в ней св. Василий раскрывает несостоятельность обычного отождествления со злом всякого внешнего несчастья и разъясняет, по каким причинам Бог посылает человеку или попускает подобные несчастья – ко благу его самого и его ближних, и указывает источник зла в истинном смысле слова – в

грехе человека, в злоупотреблении свободной волей. К догматическим же беседам можно отнести и беседу «На начало книги Притчей» [(Homil. XII)] ¹²⁵⁵, в которой изъясняются первые пять стихов ее.

б) Беседы нравоучительного характера составляют большую часть всех бесед св. Василия. Одни из них направлены против пороков, господствовавших в современном ему обществе. Так, четыре беседы произнесены в обличение скупости и жадности богачей, которые не только не помогали бедным, но и пользовались общественными бедствиями, чтобы нажить возможно больше на продаже предметов первой необходимости. Св. Василий со всей силой своего красноречия доказывал обязанность для христианина благотворительности, суетность богатства и всех земных наслаждений, несостоятельность объяснений, какими люди оправдывают свою скупость и т. д. Одна из этих бесед [(Homil. VIII)] ¹²⁵⁶, произнесенная во время голода и засухи, по выражению св. Григория Богослова [(Orat. XLIII, 35.3)], произвела чудо: побудила богачей отдать свои запасы на пропитание бедным. Беседа «Против гневливых» [(Homil. X)] ¹²⁵⁷ разъясняет, сколько великих бед и зол причиняет гневливость, как несправедливы и мелочны бывают нередко причины, возбуждающие гнев в людях, какими способами человек может побеждать в себе несправедливый гнев, причем, однако, св. Василий не безусловно запрещает всякий гнев, но признает возможность справедливого гнева. В беседе «О зависти» [(Homil. XI)] ¹²⁵⁸ оратор изображает вред этой страсти, наиболее пагубной из всех, какие только возрождаются в душах человеческих, и предлагает советы по уврачеванию ее. В особой беседе [(Homil. XIV)] ¹²⁵⁹ св. Василий весьма энергично восстает против пьянства, указывая на печальные последствия этого порока для души и для тела и убеждая поддавшихся ему к раскаянию.

Другая часть нравоучительных бесед посвящена увещаниям к добродетели и благочестивым упражнениям. В одной беседе [(Homil. XX)] ¹²⁶⁰ св. Василий останавливается на добродетели смирения и указывает в ней основу всех других добродетелей,

приводит примеры подражания смирению во Христе и в святых и учит, какими способами человек может усвоить себе эту добродетель. В двух беседах [(Homil. I; II)] ¹²⁶¹, произнесенных в последний воскресный день перед Четыредесятницей, св. Василий говорит о посте, убеждая не только соблюдать установленный Церковью пост и проводить его богоугодно, но и заранее подготавливаться к нему постепенно, а не предаваться в последнее время перед ним пресыщению и неумеренному веселью. В беседе на слова Второзакония «внемли себе» (Втор. 15: 9) [(Homil. III)] ¹²⁶² св. Василий говорит о необходимости постоянного бодрствования человека относительно нечистых помыслов, о пользе тщательного самоизучения, о необходимости всегда помнить о своих обязанностях. В беседе «О благодарении» [(Homil. IV)] ¹²⁶³ даются наставления, как достигнуть такого состояния, чтобы выполнить наставление апостола: «Всегда радуйтесь, непрестанно молитесь, о всем благодарите» (1Фес. 5: 16–18). Эта же тема раскрывается и в первой половине беседы на память мученицы Иулитты [(Homil. V)] ¹²⁶⁴. В беседе «О крещении» [(Homil. XIII)] ¹²⁶⁵ обличаются те, которые откладывают принятие крещения под разными предлогами. Св. Василий указывает истинную причину медлительности в желании жить свободно и не стеснять себя в жизни обетами крещения, обличает неразумность и греховность такого образа действий, изображает гибельные следствия такого откладывания крещения и убеждает приступить к крещению, вписаться в книгу Церкви, чтобы быть переписанным в книгу горнюю.

К этому же разряду нравоучительных бесед можно отнести и известную беседу «К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений» (Homil. XXII) ¹²⁶⁶. В ней св. Василий Великий доказывает, что греческие языческие классики имеют не абсолютное, а только относительное, пропедевтическое значение, поскольку они помогают пониманию Священного Писания, делают дух способным к уразумению небесных истин, учением и примерами руководят в добродетели. Св. Василий, с одной стороны, защищает дозволенность для христиан

изучения классической литературы и в то же время предостерегает от чрезмерного увлечения и безусловного доверия к ней. Вопрос рассматривается не с научной или эстетической, но исключительно с этической точки зрения. Во введении оратор говорит, что настоящее назначение человека – вечная жизнь, для которой земная жизнь служит лишь приготовлением. К этой жизни ведет Священное Писание, наставляющее посредством таинственных учений. Но пока юноши, по своему возрасту, не могут постигать смысла их, они могут упражнять духовное око и на других произведениях, не чуждых истины, как на тенях и на зеркалах, подобно тому, как Моисей прошел науки египетские, а Даниил – халдейские. «Посвятив себя предварительному изучению сих внешних писателей, потом уже начнем слушать священные и таинственные уроки и, как бы привыкнув смотреть на солнце в воде, обратим, наконец, взоры к самому свету» [(сар. 2)]. Чтение этих произведений должно быть, поэтому, не целью самой по себе, но лишь средством из их учения и примеров научиться добродетели. Юноши должны, подобно пчелам, усваивать себе из них только нужное, родственное истине, и оставлять без внимания все прочее. Затем он приводит образцы поучительных наставлений и добродетельных поступков из классической литературы – поэтических, исторических, ораторских произведений, и снова убеждает не все брать из них, а только полезное.

в) Похвальных слов св. Василия сохранилось пять: на память мученицы Иулитты [(Homil. V)], мученика Гордия [(Homil. XVIII)] ¹²⁶⁷, на сорок мучеников [(Homil. XIX)] ¹²⁶⁸, на день св. мученика Маманта [(Homil. XXIII)] ¹²⁶⁹, пастушеские занятия которого дали основание говорить о добрых пастырях церковных и о наемниках, и на память мученика Варлаама [(Homil. XVII)] ¹²⁷⁰. Последнее – лучшее по своей художественности, но принадлежность его св. Василию не бесспорна; может быть, автором его был св. Иоанн Златоуст. Беседы св. Василия на память мучеников вызывали восхищение св. Григория Богослова (Orat. XLIII, 67 ³).

Письма. ¹²⁷¹ Бенедиктинцы опубликовали 365 писем св. Василия или его корреспондентов и разделили их на три класса: 1–46 письма, написанные до епископства, 47–291 письма, относящиеся ко времени епископства св. Василия, и, наконец, те, для датирования которых нет никаких данных. Это хронологическое распределение писем признается основательным и в настоящее время, после бывших сомнений и нового исследования. Мало внесено изменений и по вопросу о подлинности писем: только немногие из признанных мавринцами подлинными отвергаются, между тем как некоторые из сомнительных находят защитников. Но в общем критическое исследование писем св. Василия еще не закончено. Можно пока сказать, что 16 письмо – «против Евномия» – на самом деле не письмо, а отрывок из сочинения Григория Нисского «Против Евномия» (*Contra Eunomium* X[, 1 / III, 8.2–4] ¹²⁷²); 50 и 81 письма – к епископу Иннокентию ¹²⁷³, может быть, написаны Иоанном Златоустом к папе Иннокентию I. Переписка между св. Василием и Ливанием (*Epist.* 335–359) признается подложной, хотя есть и защитники подлинности. Подложна переписка с императором Юлианом. Переписка между Василием и Аполлинарием (*Epist.* 361–364) вызывает еще не закончившиеся споры, – впрочем, пока большинством исследователей признается подлинной. Письмо 189 весьма вероятно принадлежит Григорию Нисскому. ¹²⁷⁴

Письма св. Василия отличаются выдающимися литературными достоинствами и имеют важное значение: направленные к очень многим лицам разного положения, они отражают в себе историю жизни самого Василия Великого и его времени, и церковным историкам доставляют богатый и ценный материал, до сих пор полностью не исчерпанный. В них в красочных образах отражается многосторонняя деятельность и исключительные достоинства ума и сердца св. Василия, его постоянная забота о благе всех Церквей, глубокая скорбь о многих и столь великих бедствиях, постигших Церковь в его время, ревность по истинной вере, стремление к миру и согласию, любовь и благожелательность ко всем, в особенности к бедствующим, благоразумие в ведении дел, спокойствие духа

при самых тяжелых и несправедливых оскорблениях и сдержанность по отношению к соперникам и врагам. Как пастырь он подает совет в нужде и сомнениях; как богослов он принимает деятельное участие в догматических спорах; как страж веры он настаивает на соблюдении Никейского символа и признании божества Св. Духа; как хранитель церковной дисциплины он стремится к устранению непорядков в жизни клира и к установлению церковного законодательства; наконец, как церковный политик он, при поддержке св. Афанасия, заботится об оживлении отношений с западной Церковью в интересах поддержки православия в восточной половине империи.

По содержанию письма св. Василия можно разделить на следующие группы: а) письма исторического содержания, б) догматические, в) нравоучительные, г) относящиеся к церковной дисциплине, д) предлагающие утешение и ободрение, е) ходатайства за разных лиц и ж) письма личного характера.

а) В письмах исторических живыми чертами изображается состояние Церквей – восточных и западных. Св. Василий оплакивает бедствия Церкви, просит советов в затруднительных случаях или сам дает их, успокаивает раздоры, всюду утверждает согласие, стоит на страже истинной веры, говорит о ересях своего времени и главных представителей их, и в связи с этим сообщает сведения о собственных делах, защищается от клеветы и интриг и т. п.

б) В догматических посланиях св. Василий ведет борьбу с савеллианами, евномианами, аполлинаристами и духоборцами и раскрывает православное учение о Св. Троице, о единосущии и равночестности Божественных Лиц, разъясняет тайну воплощения Бога Слова. Между этими посланиями особенно должно отметить письмо к брату Григорию Нисскому [(Epist. 38 ¹²⁷⁵)], в котором св. Василий точно устанавливает различие понятий οὐσία и ὑπόστασις. Некоторые из писем этого рода являются настоящими трактатами ¹²⁷⁶ . Во всех же посланиях св. Василий настаивает на твердом соблюдении преданий церковной веры.

в) В посланиях нравственно-назидательных даются самые разнообразные и превосходные наставления, касающиеся всех сторон жизни. Написанные по определенным, конкретным поводам, эти послания отличаются жизненностью и сердечностью. Письма аскетического содержания большей частью касаются монашеской жизни и включают в себе наставления относительно пустынноческого уединения, аскетических подвигов, монашеских обязанностей и т. п.

г) Между посланиями, относящимися к церковной дисциплине, на первом месте должно назвать три канонических послания (188, 199 и 217) к Амфилохию Иконийскому, написанных около 375 г., в которых даются указания о дисциплине и управлении Церкви, – из них, вместе с некоторыми другими посланиями, уже рано составлены были 92 правила, которые вошли в собрания святоотеческих правил ¹²⁷⁷. В других посланиях св. Василий разъясняет церковные правила и виды церковных наказаний за разные преступления.

д) В некоторых письмах св. Василий утешает впадавших в отчаяние и ободряет надеждой на Божию помощь. С такого рода письмам он обращался и к Церквам, лишенным еретиками пастырей, и к епископам и монахам, и к частным лицам в постигающих [их] испытаниях.

е) Много писем написано св. Василием к разного рода властям с просьбами за лиц, искавших у него помощи. Эти письма ясно показывают, каким авторитетом пользовался св. Василий у лиц разнообразного положения и с какой готовностью он спешил помочь всем, кто нуждался в его заступничестве или ходатайстве.

ж) Письма, написанные св. Василием по личным делам, имеют значение для личной характеристики его, личных отношений его к обыденной жизни. ¹²⁷⁸

Учение Василия Великого о Св. Троице

Св. Василий Великий в одном из своих посланий (Epist. 8¹²⁷⁹) пишет: «Должно исповедовать Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святого, как научили Божии слова и уразумевшие их возвышенно; а укоряющим нас за троебожие да будет сказано, что исповедуем Бога единого не числом, а естеством» [(cap. 2)]. В этом сжатом исповедании выражена как сущность учения св. Василия о Св. Троице, так и особенность в постановке и разрешении триадологического вопроса по сравнению с предшествующими богословами, и прежде всего – со св. Афанасием Александрийским. Св. Василий, как и св. Афанасий, должен был вести борьбу главным образом с арианством, хотя и в новых фазах его развития, и потому, естественно, его богословское учение имеет своим преимущественным предметом раскрытие и выяснение догмата о Св. Троице. Тайна троичности есть тайна единого Бога в трех Лицах, единого естества в трех Ипостасях, реально отличных. Тайну составляет трудность или, скорее, невозможность для нас понять это единство в этой множественности или эту множественность в этом единстве. Неизбежно, что если полагают сначала единство сущности, то трудно потом изъяснить троичность Лиц, причем кажется, что троичность приносится в жертву единству, и, напротив, если сначала полагают троичность, то трудно объяснить единство сущности, и, в свою очередь, кажется, что ею жертвуют в пользу троичности. В первом случае как будто склоняются к савеллианству, во втором – к троебожию. Если св. Афанасий против ариан всю силу доказательств сосредоточил на утверждении единства Божеского существа, то св. Василий, вместе с другими Каппадокийцами, за исходную точку принимает существование в Боге Ипостасей и свою мысль направляет главным образом на то, чтобы провести грань между Лицами Св. Троицы. Поэтому св. Афанасия часто обвиняли в савеллианстве, а св. Василия – в тритеизме.

Новая постановка триадологического вопроса требовала и новой терминологии в учении о Св. Троице. Центральным

пунктом этой работы в установке соответствующей терминологии является разграничение понятий οὐσία и ὑπόστασις, начало которому положил св. Василий. Св. Афанасий и отцы Никейского собора не полагали разницы между ними. Но вопрос шел не о терминах, а об устранении той неясности и недоразумений, какие вытекали из отношения смысла οὐσία и ὑπόστασις: св. Василий говорит, что некоторые из употреблявших эти слова без различия утверждали, что как сущность одна, так и ипостась одна, и, наоборот, признающие три Ипостаси думают, что должно допустить и разделение сущности на равное число (Epist. 38[, cap. 1]).

Св. Василий вопрос об οὐσία и ὑπόστασις сделал предметом специального обсуждения в послании к брату своему Григорию Нисскому (Epist. 38). Οὐσία и ὑπόστασις, по св. Василию, различаются между собой как общее и частное – κοινόν и ἴδιον. Имена бывают двух родов – одни обозначают общую природу, например «человек», другие имеют значение частное, под которым разумеется не общность природы, но очертание какого-либо предмета по отличительному его признаку, например «Павел» и «Тимофей». Следовательно, οὐσία есть совокупность общих признаков (то κοινόν) в индивидуумах того же вида, которыми все они обладают в равной степени, почему все они обозначаются одним названием, причем ни один не выделяется в частности; в отношении сущности Павел, Силуан и Тимофей – одно и то же, так как никто не усмотрит в Павле иной сущности, чем в Силуане и Тимофее, и потому вещи, подведенные под одно понятие сущности, единосущны между собой. Слово «человек» неопределенностью своего значения вызывает в уме какую-то обширную мысль, так что хотя из такого наименования и видна природа предмета, но им еще не обозначается действительно существующая и имеющая свое отличительное имя реальная вещь. Но если к οὐσία присоединить характерные индивидуальные особенности, то получится ипостась. «"Ипостась», – говорит св. Василий, – есть [не понятие сущности неопределенное, по общности означаемого ни на чем не останавливающееся, но] ¹²⁸⁰ такое понятие, которое видимыми отличительными свойствами изображает и

очерчивает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное» [(сар. 3)]. Эти отличительные свойства св. Василий называет *ιδιότηας, ιδιώματα, ιδιάζοντα σημαία, ἴδια γυνώρισματα, χαρακτήρας, μορφαί*. Таким образом, ипостась – определенный индивидуум, существующий отдельно (*καθ' ἑκάστων*), который заключает в себе и обладает *οὐσία*, но противопоставляется ей как частное общему: «Сущность и ипостась, – пишет св. Василий, – имеют между собой такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например, между живым существом и некоторым человеком» (Epist. 236[, сар. 6]); «Сущность к ипостаси имеет такое же отношение, как общее к частному» (Epist. 214[, сар. 4]).

Сущность Божия для природы человеческой недомыслима и совершенно неизреченна. Нет ни одного имени, которое бы, объяв все естество Божие, достаточно было бы вполне его выразить. Но многие и различные имена, взятые в собственном значении каждого, составляют понятие, конечно темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное. Из имен, прилагаемых к Богу, одни показывают, что в Боге есть, а другие, напротив, чего в Нем нет. Этими двумя способами – отрицанием того, чего нет, и исповеданием того, что есть, образуется в нас как бы некоторое впечатление Бога (Adv. Eunomium I[, 10]). Менее всего можно считать *ἀγέννητος* тем предикатом, который обозначает Божественное существо: *ἀγέννητος* значит столько же, как и *ἐξ οὐδενός* [ни от кого], – оно указывает только *ἀνορχον της ζωής* [безначальность жизни], ничего не говоря о *φύσις*. Понятие нерожденности появляется у нас при исследовании не того, что такое есть Бог, а скорее при исследовании того, как Он есть: ум наш, изыскивая о Боге, «Иже над всеми», имеет ли Он какую-либо высшую Себя причину, и потом, будучи не в состоянии придумать какую-либо, безначальность жизни Божией наименовал нерожденностью. Св. Василий согласен сказать, что сущность Божия нерожденна, но он не сказал бы, что нерожденность есть сущность Божия (Adv. Eunomium I[, 15]).

Отличительные свойства Божественных Ипостасей, то, что сообщает Им особый образ, св. Василий Великий формулирует

так: Отец есть некая Сила, нерожденно и безначально сущая, и Она есть Причина Причины всего сущего. Он один имеет тот преимущественный признак Своей ипостаси, что Он Отец и бытие Его не от какой-либо причины. Сыном все получило бытие; Он один единородно воссиял от нерожденного Света. Отличительный признак ипостасного свойства Духа тот, что Он по Сыне и с Сыном познается и от Отца имеет бытие, исходя от Отца (Epist. 38[, сар. 4]). В посланиях к Терентию Комиту и Амфилохию (Epist. 214[, сар. 4]; Epist. 236[, сар. 6]) свойства Ипостасей определяются как «отчество», «сыновство» и «освящающая сила». Необходимо заметить, что св. Василий, вполне точно и определенно называя отличительные особенности Отца и Сына: «нерожденность» и «рожденность» (ἀγννησία – γέννησις, τό ἀγέννητον – τό γνητόν), или «отчество» и «сыновство» (Πατήρ и Υἱός, πατρότης и υἰότης: Adv. Eunomium I, 5; II, 28), в то же время не находит такого термина, которым ясно обозначился бы образ или способ происхождения или бытия (τρόπος ὑπάρξως) Св. Духа: он не нашел его в Священном Писании. Поэтому он говорит: «Благочестивому уму свойственно опасаться произносить о Духе Святом, что умолчано в Святых Писаниях, верить же, что опытное познание о Нем[и точное постижение предоставлено нам в грядущем веке, когда, перестав видеть истину в зеркале и гадании, удостоимся созерцать ее лицом к лицу» (Adv. Eunomium III[, 7]). Св. Василий не стыдится признаться в неведении о Святом Духе (ibidem). Он – от Бога, не как и все от Бога, но как исходящий от Бога, исходящий не через рождение, подобно Сыну, но как Дух уст Божиих; но образ исхождения остается неизъясненным (De Spiritu Sancto 18⁴⁶ ; cf. Homil. XXIV¹²⁸¹).

Соответственно с этим в тринитарной формуле св. Василия мы не находим **γνώρισμα** [отличительного признака] Св. Духа. Но это неведение о **τρόπος ὑπάρξως** Св. Духа у св. Василия было только «богословским дефектом» и не препятствовало ему «беспрекословно воздавать Св. Духу засвидетельствованное в Писании славословие» [(Adv. Eunomium III, 6)] и исповедовать Его Богом, единосущным и равночестным с Отцом и Сыном.

Но если οὐσία и ὑπόστασις различаются между собой только как τὸ κοινόν и τὸ ἴδιον, то не вытекает ли отсюда, что общее – οὐσία – не имеет своего отдельного бытия и осуществляется только в частном, что сущность имеет единство, представляемое только мысленно, как совокупность существенных признаков индивидуумов, в данном случае – ипостасей? Св. Василий решительно возражает против этого: «Не поверю, – говорит он, – чтобы они (пневматомахи) дошли до такого тупоумия и стали утверждать, что Бог всяческих, подобно какому-нибудь общему понятию, представляемому только в уме, не имел никакого самостоятельного бытия» ¹²⁸²

(De Spiritu Sancto 17 ^{.41}). Между Ипостасями, рассматриваемыми в отношении к сущности, нет никакого промежутка, нет ничего между Ними вставного или самостоятельного и отличного от Божия естества так, чтобы это естество могло быть отделено само от себя вставкой постороннего, или пустоты какого-либо ненаполняемого пространства, которая бы производила перерывы в единении Божией сущности с самою собой, разделяя непрерывное пустыми промежутками (Epist. 38[, cap. 4]). Сущность Божию нельзя уравнивать с сущностью человека и сущностью вообще: в то время как в мире постигаемом сущность проявляется в отдельных видах и как бы раздроблена между ними, в Божестве она в каждый момент и одновременно принадлежит всем Ипостасям и является не логически только постигаемой, но реальной основой Их бытия. С другой стороны, св. Василий отклоняет и ту мысль, что οὐσία представляет собой высшее начало, от которого получают бытие Отец и Сын (и Дух Святой): в отношении к Богу Отцу и к Богу Сыну не усматривается такой сущности, которая была бы первоначальнее и выше Обоих, потому что и думать, и говорить это – выше всякого нечестия. Ибо что может быть первоначальнее Нерожденного? Такой хулой уничтожилась бы вера в Отца и Сына, потому что от одного происшедшие суть уже между собой братья (Epist. 52[, cap. 1]; cf. Homil. XXIV ¹²⁸³).

Современники обвиняли св. Василия, как и прочих Каппадокийцев, в троебожии (cf. Epist. 189[, cap. 2]). Св.

Василий раскрывает учение о том, что Каждое из трех Лиц представляет Собой абсолютное единство, целое само по себе, и потому не может слагаться в одну сумму с Другим, а то, что соединяет Их в единство – $\theta\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ [божество, божественность] – во всех тождественно. «Или молчанием почти неизреченное, – пишет св. Василий, – или благочестно счисляй святое. Един Бог и Отец, и един Единородный Сын, и един Дух Святой. О каждой из Ипостасей возвещаем отдельно; но когда нужно будет счислять, тогда не допустим, чтобы невежественное счисление довело нас до понятия многобожия. Мы счисляем не через сложение, от одного делая наращение до множества и говоря: одно, два, три, или: первое, второе, третье. «Аз» Бог «первый, и Аз по сих» (Ис. 44: 6). О втором же Боге никогда не слышали мы даже доселе. Поклоняясь Богу от Бога, и различие Ипостасей исповедуем, и остаемся при единоначалии, не рассекая богословия на раздробленное множество, потому что в Боге Отце и в Боге Единородном созерцаем один как бы образ, отпечатлевшийся в неизменности Божества. Ибо Сын во Отце, и Отец в Сыне, потому что и Сын таков же, каков Отец, и Отец таков же, каков Сын, и в этом Они едино. Почему по отличительному свойству Лиц – един и един, а по общности естества Оба – едино... Но един и Святой Дух, и о Нем возвещается отдельно; через единого Сына сочетается Он с единым Отцом и Собой восполняет препетую [и блаженную] ¹²⁸⁴ Троицу... Как един Отец, и един Сын, так един и Святой Дух... Таким образом и Ипостаси исповедуются, и благочестивый догмат единоначалия не падает». Кто допускает подчисление, говоря: первое, второе и третье, те вводят в христианское богословие многобожие эллинского заблуждения (De Spiritu Sancto 18 ^{44–45, 47}).

Единство Божества утверждается прежде всего на единстве Божественного существа в трех Лицах Св. Троицы. «Хотя два по числу (Отец и Сын), но не разделяны по естеству... Один Бог, Он же и Отец, один Бог и Сын. И не два Бога, потому что Сын имеет тождество с Отцом. Ибо не иное божество созерцаю в Отце, а иное в Сыне, не иное естество – Отчее, а иное – Сыновнее. Поэтому, чтобы выяснилась для тебя особенность

Лиц, считай особо Отца, и особо Сына, но чтобы не впасть тебе в многобожие, исповедуй в Обоих единую сущность. Так и Савеллий падает, и аномей сокрушится» (Homil. XXIV ¹²⁸⁵). «Что представляет тебе когда-либо мысль о существе Отца... то же представляй себе и о Сыне, а равно то же и о Духе Святом. Понятие несозданного и непостижимого есть одно и то же в рассуждении Отца и Сына и Святого Духа». «Что касается до бесконечности, непостижимости, несозданности, необъемлемости местом и до всего, подобного сему, то нет никакого различия в животворящем естестве, разумею Отца, Сына и Духа Святого; но усматривается в Них некое непрерывное и нерасторгаемое общение... Невозможно представить мысленно какое-либо сечение или разделение [(διόρισιν)], так чтобы или Сын представляем был без Отца, или Дух отделяем от Сына, а напротив того, находим между Ними некое неизреченное и недомыслимое как общение, так и разделение [(διάκρισις)] ¹²⁸⁶; ни разность Ипостасей не расторгает непрерывности естества, ни общность сущности не сливает отличительных признаков» (Epist. 38[, сар. 3; 4]; cf. Epist. 210). Св. Василий просит не удивляться, если он говорит, что одно и то же соединено и разделено, и если он представляет мысленно, как бы в гадании, некое новое и необычайное как разделение соединенное, так и единение разделенное. «Вы примите слово мое, – говорит он, – как подобие и тень истины, а не как самую истину ¹²⁸⁷, ибо невозможно, чтобы представляемое в подобиях было во всем сходно с тем, для изображения чего берется» (Epist. 38[, сар. 5]).

Другим основанием для утверждения единства Божества служит единоначалие – **μοναρχία** – Отца. Подобно св. Афанасию, св. Василий исповедует, что Отец есть Начало и Причина Сына и Духа, но природа Отца, Сына и Св. Духа одна и та же, и Божество едино (Epist. 210[, сар. 4]). Отец, имеющий совершенное и ни в чем не скудное бытие – корень и источник Сына и Святого Духа (Homil. XXIV ¹²⁸⁸). Бытие трех Ипостасей не вносит в Св. Троицу никакого разделения, так как Сын и Дух возводятся к одному Началу и одному Виновнику Их бытия.

Признавая единство Божественной сущности, св. Василий определенно заявляет, что он принимает и *ομοούσιος*, поясняя, что *единосущие* обозначает то, что в сущности Бог *единосущен* с Богом же в сущности ¹²⁸⁹ (Epist. 8[, сар. 3]). Из этого как прямой вывод следует, что Сын есть *единородный Сын Божий*, сияние славы Отца, живой Образ Его (Homil. in Hexaemeron IX[, 6]), *единосущный* Отцу (Homil. XXIV ¹²⁹⁰), всегда совершенный, без научения премудрый, Божия Сила (De Spiritu Sancto 8 ²⁰); Он – прежде веков, всегда есть и никогда не начинал быть (Adv. Eunomium II[, 11 sqq.]). Сын имеет славу, общую с Отцом (De Spiritu Sancto 8 ¹⁷); все, что имеет Отец, принадлежит и Сыну; Он обладает совершенным могуществом, и воля Его неотделима от Отца (De Spiritu Sancto 8 ^{19–20}), соединена и неразлучна с ней; не имея никакой разности по существу с Отцом, Он не имеет разности и по могуществу. Дух числим в блаженной и Святой Троице, причастен божеству (Adv. Eunomium III[, 2; 5]), соединен с Отцом и Сыном во всем, в славе и вечности, в силе и царстве, во владычестве и божестве (Epist. 105), во всем неотлучен и неотделим от Отца [и Сына] ¹²⁹¹ (De Spiritu Sancto 16 ³⁷).

То содержание понятия *ομοούσιος*, какое св. Василий соединяет с ним в своих творениях, непререкаемо показывает, что по отношению к учению о *единосущии* он был подлинный никеец, продолжатель св. Афанасия. Всякий раз, как он говорит о троичности Лиц, он высказывает ясное предостережение против сомнения в единстве, и именно численном единстве Божественной сущности (Adv. Eunomium II; De Spiritu Sancto 18; Homil. XXIV). Поэтому в полном согласии с этим он писал св. Епифанию «К Никейскому исповеданию веры не можем прибавить чего-нибудь, даже самого краткого, кроме славословия Духу Святому, потому что отцы наши о сем члене упомянули кратко по той причине, что тогда не возникало еще вопроса» (Epist. 258[, сар. 2]). Причем св. Василий выражает требование, что должно держаться не только речений, какие предложены отцами в Никее, но и «смысла, какой по здравому разумению выражается этими речениями» (Epist. 125[, сар. 1]).

Сущность учения Василия Великого можно выразить в следующих словах его в послании к Амфилохию: «Исповедуем в Божестве одну сущность и понятия о бытии не определяем различно, а ипостась исповедуем в особенности, чтобы мысль об Отце, Сыне и Св. Духе была у нас неслитной и ясной. Ибо если не представляем отличительных признаков Каждого Лица, а именно: отчества, сыновства и святости [(ἀγιασμόν)], исповедуем же Бога под общим понятием существа, то невозможно нам здраво изложить учения веры. Посему, прилагая к общему отличительное, надобно исповедовать веру так: божество есть общее, отчество – особенное; сочетая же сие, надобно говорить: «верую в Бога Отца». И опять подобно сему должно поступать при исповедании Сына, сочетая с общим особенное, и говорить: «верую в Бога Сына». А подобным образом и о Духе Святом, сочетая предложение по тому же образцу, должно говорить: «верую и в Бога ¹²⁹² Духа Святого», чтобы и совершенно соблюсти единство исповеданием Божества, и исповедать особенность Лиц различием свойств, присваиваемых Каждому Лицу» (Epist. 236[, сар. 6]). Эта формулировка учения о Св. Троице обозначает, что сущность Божия и ее отличительные свойства принадлежат одинаково всем трем Ипостасям: Отец, Сын и Дух – проявление ее в Лицах, из Которых Каждое обладает всей полнотой абсолютной сущности и находится в нераздельном единстве с ней. Различие Ипостасей состоит в Их внутреннем соотношении, поскольку Отец ни от кого не рождается и ни от кого не исходит, Сын рождается от Отца, и Дух исходит от Него. Как обладающая всей полнотой Божественной сущности и всеми присущими ей свойствами, Каждая Ипостась есть Бог, и так как Она владеет этой сущностью не Сама по Себе, в отдельности взятая, но в непрерывной связи и в неизменном соотношении с другими двумя Ипостасями, то все три Ипостаси суть един Бог. В этом точном определении взаимоотношения сущности и Ипостасей в Боге – важная заслуга св. Василия, вместе с прочими каппадокийскими отцами.

В каппадокийском созвездии каждая из входящих в него звезд сияет своим особенным блеском, своей особенной красотой, имеет свою индивидуальность. И св. Григорий Богослов, «духовный брат» св. Василия Великого, как в личном характере, так и в своем богословии представляет такие особенности по сравнению с кесарийским святителем, которые налагают на его духовный образ особый отпечаток. Всю его жизнь характеризует своеобразная неустойчивость, колебание между «бегством» и «возвращением», бегством в горы и возвращением к общественной деятельности. Он всеми силами своей души стремится к спокойной, созерцательной жизни в отшельническом уединении; в то же время в нем властно заявляет о себе сознание, что «каждый из нас получил бытие не для одного себя, но и для всех, которые имеют с ним одну природу и созданы одной и той же рукой [(παρά του αὐτοῦ)] и для одних и тех же целей» (Orat. XXV, 4), и он, следуя убеждению друзей и собственному чувству долга, сознанию, что он может быть далеко не последним деятелем в рядах защитников православия, принимает деятельное участие в практической жизни, в церковно-богословских движениях и спорах своего времени. Св. Григорий Богослов не был администратором и человеком практической деятельности, – он не был таким великим епископом, устроителем и правителем Церкви, как св. Василий; но он обладал, с точки зрения современников, большим ораторским искусством и своими выдающимися успехами обязан главным образом своему увлекательному красноречию. Он сам высоко ценил в себе этот дар и особенно заботился о развитии его в себе и действительно был одним из выдающихся христианских ораторов. Он обладал силой воображения, которая, казалось, проникала во все высоты и глубины; его мысль была возвышенна и могуча; его речь дышала пламенем чувств. Он с совершенным искусством владел, в течение веков испытанным, оружием эллинской риторики; в его речах поражает игра образов

и выражений, часто ирония и сарказм, но смягченный любовью, чистота и точность выражений, неподражаемый подбор слов. Наблюдаемая в его словах нередко искусственность речи, обилие прикрас, не всегда естественная приподнятость тона – являются следствием влияния на него вкусов времени и приспособлением к ним с его стороны.

Свое ораторское искусство и даже поэтическое вдохновение св. Григорий посвятил прежде всего защите веры и Церкви. В кругу своих современников он был самым знаменитым поборником учения о триедином Боге и о Богочеловеке. В своем учении он всегда выступает представителем и защитником церковной, отцами преданной веры, так что сам ставит в похвалу себе, что всегда твердо сохранял без всяких изменений и приспособлений к обстоятельствам то учение, которое почерпнул из Священного Писания и принял от свв. отцов (Orat. XXXIII, 15). И очень рано учение св. Григория было признано в некотором роде нормой веры как на Востоке, так и на Западе. Уже Руфин Аквилейский к своему переводу некоторых речей св. Григория пишет, что несогласие со св. Григорием в вере есть явный признак уклонения от правой веры ¹²⁹⁴. Четвертый Вселенский собор официально назвал его *ο θεολόγος*. Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и другие догматисты не только с особенной любовью приводят его изречения в подтверждение православного учения, но и комментируют, – такой чести не был удостоен ни один из отцов Церкви. Св. Григорий Богослов восточной Церковью признан одним из трех «вселенских великих учителей».

Краткий очерк жизни св. Григория Богослова

Отец св. Григория Богослова – тоже Григорий – был епископ в Назианзе (или Диокесарии, ныне Ненизи), в юго-западной Каппадокии. Он известен не только как отец своего знаменитого сына. Занимая высшие государственные должности, Григорий-старший еще до принятия христианства принадлежал к приверженцам монотеистического морализма, он был членом секты ипсистериев, или ипсистиан (Orat. XVIII, [5-]6). Влиянию своей супруги Нонны, происходившей из христианской семьи, он обязан обращением в христианство (Orat. XVIII, 8–12). Когда епископы отправлялись на Никейский собор, Григорий был в числе оглашаемых, и потом был крещен епископом Назианзским. Через некоторое время – в 328 или 329 г. – он избран был во епископа Назианза и проходил это служение в течение 45 лет, до самой смерти, последовавшей зимой 373–374 г. Как Авраам и Сарра, с которыми Григорий Богослов часто сравнивает своих родителей (Orat. II, 103; Orat. VIII, 4; Orat. XVIII, 41; [De vita sua, lin. 53; Epigrammata VIII, 52; Carmina de se ipso 1, PG 37.

Col. 1003] ¹²⁹⁵), Григорий-старший и Нонна долго ожидали потомства. Вероятно, Григорий Богослов был первенцем; кроме него у Григория и Нонны была дочь Горгония и сын Кесарий. Григорий родился в 325–329 г. в селе Арианз, что в 2 1/2 ч. от Назианза, к югу по направлению к Тианам. Мать Григория, подобно Анне, матери Самуила, вымолила его у Бога ([Epigrammata VIII, 27; Carmina de se ipso 1, PG 37. Col. 1001–1002]) и еще до рождения дала обет посвятить его Богу, и с самого детства воспитывала его согласно с этим обетом. Влияние обстановки родительского дома было очень сильным, о чем неоднократно говорит св. Григорий; здесь уже он ознакомился со Священным Писанием, список которого подарен был ему матерью. Для научного образования его незначительный городок, каким был Назианз, едва ли мог доставить то, что необходимо было для юноши. Высшее литературное и риторическое образование Григорий получил

вместе с братом Кесарием в Кесарии Каппадокийской у Картерия; здесь познакомился с Василием Великим, с которым впоследствии он тесным образом был связан как в жизни, так и в богословии. Усвоив все знания, какие могла дать родина, Григорий предпринял образовательные путешествия: первоначально в Палестину, из «цветущих школ» которой для него важное значение имела Кесарийская, где он приобрел основательное познание в Священном Писании и изучал ораторское искусство у славившегося им ритора Феспесия; потом он посетил Александрию, где учился его брат Кесарий; епископом Александрии был св. Афанасий, но тогда он находился в изгнании. Оттуда Григорий переехал в Афины, подвергшись на пути крайней опасности во время бури на море. Некоторые из биографов предполагают, что в это именно время на корабле он и некоторые спутники его приняли крещение. Несомненно, что в детстве он не был крещен, хотя и посвящен Богу благочестивой матерью; однако крещение он принял не во время путешествия в Афины, а несколько лет спустя, по возвращении в Назианз. Он прибыл в Афины после 350 г. и оставался здесь несколько лет. Об этом времени в «золотых Афинах» Григорий говорит неоднократно как о собственном времени образования. Здесь он заключил на всю жизнь дружбу с Василием, который прибыл в Афины несколько позже Григория и уехал несколько раньше. Они изучали риторику под руководством знаменитых Имерия и Проэрезия. Их занятия, их образ жизни, их цели были одинаковыми; одинакова была и их ревность: они знали только два пути – в храм и в школу. Григорий с наслаждением собирал цветы мирской мудрости, с воодушевлением слушал риторов, но в то же время не забывал данного Господу обета, который возобновил и усилил во время смертной опасности на море. В это же время (355 г.) в Афинах учился Юлиан, будущий император, – знакомство с ним уже тогда вызывало у Григория предчувствие, что он много зла причинит империи.

Около 357 г. Григорий, скоро после Василия, оставил Афины. В это время ему было «почти тридцать лет» ¹²⁹⁶. Он отправился в Константинополь, где неожиданно встретил своего

брата Кесария, который между тем сделался известным врачом и в короткое время подготовил себе в столице почву для блестящей карьеры (Orat. VII, 8). Григорий успел убедить его отправиться с ним на родину. Кесарий недолго оставался там, и все усилия Григория направить [его] на путь аскетизма не увенчались успехом: он возвратился в столицу и занял видное положение при дворе, и, к огорчению родителей и брата, удержался там даже при Юлиане, но в конце концов предпочел немилость императора отречению от христианства и удалился на родину; после смерти Юлиана он снова вернулся ко двору, при Валенте сделался чиновником по финансовому ведомству в Вифинии и умер вскоре после того, как избежал смертной опасности от землетрясения в Никее, бывшего 11 октября 368 г. (Orat. VII, 9–15; [Epigrammata VIII, 94]); он был крещен, но не успел последовать увещаниям Григория (Epist. 20 [20 ¹²⁹⁷]) и Василия (Basil. Caesar., Epist. 26) удалиться от мира. Григорий же решил немедленно – по возвращении из Афин – приступить к осуществлению своего плана относительно отшельнической жизни. Вероятно, в это время он принял крещение. Но стремление к аскетическим подвигам столкнулось с любовью к уже престарелым родителям, и Григорий стремился сочетать влечение к отшельничеству с обязанностями к родителям. В то время как св. Василий проходил должность учителя в Кесарии и затем для изучения монашества путешествовал в Палестину и Египет, Григорий жил то в Назианзе, то в родовом поместье в Арианзе и отчасти занимался чисто мирскими делами по управлению имением, отчасти же предавался созерцательной жизни. Когда Василий возвратился из путешествия, Григорий отправился к своему другу в понтийское уединение на реке Ирис (в 358 или 359 г.). Григорий впоследствии с восторгом вспоминает об этой совместной жизни с Василием и с другими братьями, о псалмопениях, бдениях и молитвах, о занятии Священным Писанием, переноске дров, тесании камней, сажании и поливании (Epist. [6] 5). К этому времени обычно относят составление Василием и Григорием «Филокалии» из творений Оригена.

Немногие события из жизни св. Григория в ближайшие пять лет, о которых сохранились сведения, не могут быть точно определены по их хронологической последовательности. Вероятно, около 362 г., по желанию назианзской паствы, Григорий против воли был посвящен отцом во пресвитера; не смея противиться прямому приказанию отца, Григорий, однако, был чрезвычайно опечален такой «тиранией» ¹²⁹⁸ и вскоре ушел в Понт к Василию, чтобы спокойно обдумать свое положение. Чувство сыновнего повиновения пересилило, и Григорий возвратился в Назианз, чтобы помогать отцу в управлении епархией, и здесь произнес свое первое слово «На Пасху». Его удаление дало повод к разным толкам: говорили о боязни ариан и Юлиана, о гордости, будто бы Григорий считал пресвитерство низким для себя и желал епископства. Ввиду этого Григорий вынужден был защищаться в особой речи, в которой разъяснял высоту и важность священства, с одной стороны, и глубокое сознание своего недостойнства и неподготовленности к такому служению – с другой. В 363 и 364 гг. в Назианзе произошли прискорбные разделения. Григорий-старший, может быть не без ведома и согласия сына, подобно Дианию Кесарийскому, подписал омиусианскую формулу веры, выработанную в Константинополе, и этим возбудил против себя некоторых монахов, ревнителей Никейского исповедания; они прекратили с ним общение и увлекли за собой значительную часть его паствы. Григорию Богослову удалось восстановить мир, убедив отца публично исповедать православное учение веры и таким образом доказать недовольным, что «чернило не запятнало души» [(Orat. XVIII, 18)]. Около этого времени и Василию пришлось променять отшельничество на пресвитерство. Григорий утешал его и побуждал к новым трудам на пользу Церкви. Когда же у св. Василия возникли несогласия с епископом Кесарийским Евсевием, то Григорий сначала побудил его уйти вместе с ним в Понт, а потом, когда Евсевий вследствие натиска ариан почувствовал необходимость в опытном помощнике, он убеждал его примириться с Василием, отклонив сделанное ему самому приглашение переселиться в Кесарию, и, со своей стороны, располагал и Василия к

примирению и возвращению в Кесарию, – может быть, Григорий лично привел Василия в Кесарию (cf. Epist. [19] 15). В это время его постигло семейное горе – умерли брат Кесарий и сестра Горгония; при погребении их он произнес два красноречивых слова. В 370 г. Григорий вместе с отцом поддерживал всем своим влиянием избрание Василия в архиепископа Кесарии, хотя лично и не был в Кесарии; затем он отклонил приглашение Василия, желавшего иметь его своим ближайшим помощником, но принял участие в примирении Василия с недовольными его избранием каппадокийскими епископами. Разделение Каппадокии на две гражданские провинции, отчасти направленное Валентом против св. Василия и его огромного влияния, и последовавшая затем борьба св. Василия с Анфимом Тианским из-за митрополитанских прав послужили поводом к такой неприятности для св. Григория, о которой он до конца своей жизни не мог вспомнить без горечи. Для усиления своего положения и чтобы фактически доказать свою власть в пределах Второй Каппадокии, Василий решил основать новую кафедру и поставить своего друга Григория во епископа Сасим, находившихся между Назианзом и Тианами, в области, на которую заявлял притязания Анфим. Св. Григорий так описывает Сасимы: «На большой дороге, пролегающей через Каппадокию, есть место обычной остановки проезжих, с которого одна дорога делится на три, место безводное, не произрастающее и былинки, лишенное всех удобств, селение ужасно скучное и тесное; там всегда пыль, стук от повозок, слезы, рыдания, собиратели налогов, орудия пытки, цепи, а жители – чужеземцы и бродяги» ([De vita sua, lin. 439–445]). Григорий восстал против желания св. Василия. Но, вероятно, скоро после Пасхи 372 г. Василий в Назианзе посвятил Григория во епископа Сасим. Григорий не имел намерения втягиваться в борьбу между Василием и Анфимом из-за доставшегося ему в удел города. Преклонив выю, он не преклонился духом ([De vita sua, lin. 487–488]). И вот Григорий – опять беглец, опять укрывается в горы, предаваясь любимому образу жизни, но с острым чувством обиды, нанесенной ему другом. В управление сасимской Церковью он никогда не вступал. Не склонили его к

этому и увещания отца, и только не мог он противостоять усиленной просьбе его быть помощником ему в Назианзе; но и на это он согласился под тем условием, чтобы не считаться епископом Назианза и не быть преемником отца. Во время управления назианзской Церковью св. Григорий участвовал в примирении Василия и Анфима, защищал св. Василия от обвинений за осторожность в учении о Св. Духе, мирил жителей Назианза с гражданским начальством, хлопотал об облегчении податей, заботился о призрении бедных. В 373–374 г. умер отец Григория в возрасте около ста лет; скоро за ним последовала и мать. Св. Григорий считал теперь себя свободным и, после того как соседние епископы отказались избрать нового епископа в Назианзе, в конце 375 г. ушел в Селевкию в Исаврии, где предался созерцательной жизни. Здесь он, сам будучи болен, получил известие о смерти св. Василия, которое произвело на него крайне удручающее впечатление: он почувствовал теперь свое полное одиночество. К тому же и состояние церковных дел вызывало в нем крайнее смущение: «Церкви без пастырей, – пишет он Евдоксию ритору ¹²⁹⁹ (Epist. [80] 71 [, сар. 2]) в связи с вестью о смерти Василия, – доброе гибнет, злое наружи; надобно плыть ночью – нигде не светят путевказательные огни, Христос спит».

В первые месяцы 379 г. православные жители Константинополя обратились к св. Григорию с настойчивым призывом о помощи. Столица империи около тридцати лет после смерти епископа Павла фактически находилась в руках ариан, и теперь во главе константинопольской Церкви стоял арианин Димофил. В Константинополе оказалось очень мало православных, остаток паствы без пастыря, без единения, без порядка, не имевший ни одного храма для открытого совершения богослужения... Со вступлением на престол императора Феодосия 19 января 379 г. открылись надежды на лучшее будущее. Григорий еще раз, впрочем не без колебаний, оставил уединение и прибыл в Константинополь. В частном доме стали собираться немногие оставшиеся православные для молитвы; этот храм скоро получил название «Анастасии», потому что здесь трудами св. Григория воскресло православие,

почти подавленное в Константинополе под давлением еретиков. Знаменитый проповедник явился в столицу невзрачным стариком, бедным, изможденным, болезненным, полуслепым, почти безволосым; тем поразительнее было воодушевленное, красноречивое и мощное действие его слова. Св. Григорий при очень ограниченном числе слушателей начал защищать и раскрывать православное учение о триедином Боге; но скоро молва о святости, учености и красноречии нового проповедника стала привлекать огромное количество не только православных, но и еретиков и язычников. Ариане были раздражены; но их ежедневные почти нападения на него и его храм только усиливали ревность оратора и умножали число его приверженцев. Кроме борьбы с еретиками, здесь необходимо отметить еще и характерный для того времени случай с киническим философом из Александрии Максимом, причинивший св. Григорию много неприятностей. Человек с темным прошлым, Максим сумел добиться полного доверия св. Григория – последний даже посвятил ему особое похвальное слово. А между тем Максим не без содействия александрийского архиепископа Петра, стремившегося утвердить свое влияние в Константинополе, стал добиваться посвящения во епископа Константинопольского. Во время болезни Григория бывшие в столице египетские епископы ночью приступили к хиротонии Максима в храме, но, выгнанные оттуда клиром и народом, dokonчили ее в частном доме. Григорий был так поражен этим вероломством, что решил было оставить столицу, и только настояния православного народа, указывавшего, что с его удалением вновь падет и православное учение о Св. Троице, заставили его отказаться от этого намерения. Император Феодосий принял сторону св. Григория. Максим бежал из Константинополя. 24 ноября 380 г. император прибыл в Константинополь и тотчас потребовал от епископа Димофила подписать Никейский символ, – он отказался и был изгнан из Константинополя. 26 ноября отобраны были у ариан церкви в городе, а 27-го император лично ввел св. Григория под военной охраной в храм Апостолов. Православный народ единодушно требовал признания Григория архиепископом

Константинополя. Св. Григорий отказывался от этого, но народ насильно заставил его занимать в церкви место архиепископа.

Теперь Григорий фактически стал архиепископом Константинопольским; официально же он утвержден был на константинопольской кафедре только в мае 381 г. Вторым Вселенским собором, который вместе с тем признал хиротонию Максима незаконной и недействительной ¹³⁰⁰. Но после этого он оставался на кафедре всего несколько дней. Разделение между Востоком и Западом, которое так огорчало Василия Великого, продолжалось, и св. Григорий, со своей стороны, питал надежды на восстановление мира. Повод к этому скоро представился: во время заседаний собора умер антиохийский епископ Мелетий, признаваемый восточными. Возник вопрос об избрании ему преемника. Св. Григорий предложил в интересах церковного мира признать его преемником Павлина, признаваемого Западом. Это предложение встречено было собором неблагоприятно, так как в осуществлении его видели оскорбление памяти Мелетия и унижение Востока. Преемником Мелетия поставлен был Флавиан. Продолжение раскола в Антиохии чрезвычайно огорчило св. Григория, и он некоторое время не участвовал в занятиях собора. Скоро затем на собор прибыли египетские епископы, которые, будучи недовольны осуждением Максима, выступили против утверждения св. Григория константинопольским архиепископом, указывая на допущенное этим нарушение правила Никейского собора, запретившего епископам перемещаться с одной кафедры на другую ¹³⁰¹. Св. Григорий решил сложить с себя звание архиепископа столицы и просил отцов собора для укрощения бури, не им возбужденной в Церкви, бросить его, как Иону, в море. В блестящей речи к собору и народу св. Григорий изобразил печальное состояние константинопольской Церкви во время его прибытия в Константинополь, сравнительно с тем благоустройством, в каком он оставляет ее, изложил свое вероучение о Св. Троице, призывал епископов к миру и согласию, просил избрать более достойного преемника и в заключение высказал последнее приветствие храму Анастасии, своему кафедральному храму, городу, клиру и всему народу.

Отцы собора не возражали против желания св. Григория; согласился и император. Еще до окончания соборных заседаний (9 июля 381 г.), вероятно в июне, св. Григорий покинул Константинополь и удалился в Назианз, в надежде найти успокоение в арианском уединении. Но и здесь на первых порах ожидали его новые заботы: Церковь в Назианзе оставалась без епископа со времени смерти Григория-старшего; а между тем ей грозила опасность от аполлинарианства. Поэтому он вынужден был временно принять на себя заботу о ней. Когда состояние здоровья заставляло его удаляться в Арианз или другие места, то он управлял назианзской паствой через пресвитера Клидония, которому писал послания в опровержение лжеучения аполлинариан. В 382 г. император Феодосий приглашал св. Григория на собор в Константинополь, но он отказался. В 383 г. он настоял на посвящении в Назианз постоянного епископа в лице родственника и друга его Евлалия.

Окидывая взором жизнь св. Григория, нетрудно видеть, что начиная с того дня, когда он вынужден был принять посвящение во пресвитера, до того времени, когда он возвратился из Константинополя, чтобы окончить свою жизнь в уединении и безвестности, он постоянно оказывался, независимо от его собственной инициативы, в таких положениях, которые менее всего отвечали его расположению и темпераменту и совершенно непригодны были для того, чтобы дать ему возможность проявить наиболее замечательные и привлекательные качества ума и сердца. Любящий и нежный по природе, в высшей степени чувствительного темперамента, простой и скромный, живой и веселый по настроению, однако склонный к унынию и раздражительности, чрезвычайно поддающийся всяким впечатлениям, легко приходящий в сильное возбуждение, но и легко успокаивающийся, робкий и не обладающий достаточной степенью решимости – вот главные черты его характера в их пестром сочетании. Однако он проявил поразительную энергию, смелость и настойчивость в осуществлении того великого и трудного дела, для которого был призван в Константинополь. Здесь в него как будто вошел дух его друга Василия, его твердость и безбоязненность, его

решимость и настойчивость. Впрочем, когда самый горячий период борьбы прошел и св. Григорию оставалось пожинать заслуженные им плоды своих трудов, он снова уклоняется от общественной деятельности. Последние шесть лет своей жизни св. Григорий провел в родном Арианзе, в своем маленьком поместье, которое он оставил себе из доставшегося ему богатого наследства, предаваясь подвигам, созерцанию и литературным трудам. Здесь его навещали друзья, а иногда и чуждые ему лица, привлеченные в его уединение святостью и ученостью св. Григория; здесь же он мирно и почил. Точная дата его смерти неизвестна. Но Иероним (*De vir. ill.* [117]) в 392 г. говорит о нем как об умершем три года назад – следовательно, в 389 или 390 г.

Литературная деятельность св. Григория Богослова

Творения св. Григория Богослова распадаются на три группы: слова, письма и стихотворения. **Слов** ¹³⁰² св. Григория в настоящее время известно 45. В большей своей части они представляют действительно произнесенные слова, записанные скорописцами (и потом исправленные св. Григорием); только слова против Юлиана (IV и V), можно думать, никогда не были произнесены, а слово (И), в котором св. Григорий оправдывает свое удаление в Понт по рукоположении во пресвитера, вероятно, было произнесено в сокращенном виде, так что внешний текст его представляет расширенную переработку. Большая половина слов относится к кратковременной деятельности св. Григория в Константинополе. Кажется, уже скоро после смерти св. Григория его слова были собраны кем-то из почитателей знаменитого оратора. Принадлежность всего собрания слов св. Григорию как по внутренним, так и по внешним данным в общем должно признать достаточно удостоверенной ¹³⁰³.

По своему содержанию большая часть слов – догматического характера. Между ними первое место по значению занимают «Пять слов о богословии» – Λόγοι θεολογικοί (XXVII–XXXI), представляющие собой законченный круг бесед в защиту церковного учения о Св. Троице против евномиан и македониан. Они произнесены, вероятно, в 380 г. в Константинополе и преимущественно перед другими его произведениями доставили ему титул «Богослова». Первое из этих слов составляет введение к остальным и разъясняет, кто может богословствовать, перед кем, когда, в какой мере и о чем; главное требование и от желающего рассуждать о Боге, и от слушателей – нравственное усовершенствование, чистота души и тела, свобода от пороков и страстей. Во втором слове св. Григорий говорит о бытии Бога, Его существе и свойствах, насколько они могут быть постигнуты силами человеческого разума. Третье и четвертое слова доказывают единосущие трех Божественных Лиц, особенно божество Сына, с опровержением

приводимых Евномием библейских мест и возражений. В пятом изображается Лицо и Божественное достоинство Св. Духа.

В тесной связи со словами «О богословии» по своему содержанию стоят слова XXXII и XX. В первом из них – «О соблюдении доброго порядка в беседовании» – св. Григорий доказывает, что не каждому и не во всякое время следует богословствовать, а во втором – «О догмате Св. Троицы» – особенно порицает тех, кто принимается богословствовать, не изучив Священного Писания, не позаботившись о своей нравственной чистоте, – причем излагает учение о Св. Троице против Савеллия и Ария. Оба слова вместе вооружаются против страсти жителей Константинополя к богословским спорам.

Богатством догматического содержания отличаются также и некоторые слова на праздники. Из них сохранились: «На Рождество Христово» (Εἰς τὴν Θεοφάνειαν – XXXVIII) и два «На Крещение» (Εἰς τὴν αὐτῆς Φώτα – XXXIX и XL); произнесены 25 декабря 379 г. и 6 и 7 января 380 г.; первое из этих слов было первым на праздник Рождества Христова в Константинополе {и вообще на Востоке}. Затем: два слова «На Пасху» (I и XLV), слово (XLIV) «На неделю новую (Фомину), на весну и память мученика Маманта»; «На Пятидесятницу» (XLI) – доказывает божество Св. Духа действиями Его во всей вселенной.

Особую группу составляют похвальные слова: «На день мучеников Маккавеев» (XVI), «На память св. Киприана» (XXIV), «В память Афанасия Александрийского» (XXI), Василия Великого (XLIII) ¹³⁰⁴ – важное для биографии св. Василия Великого и Григория, «В похвалу Ирону философу, возвратившемуся из изгнания» (XXV), под которым в действительности разумеется Максим Киник (cf. Hieron., De vir. ill. 117). По своему характеру сходны с похвальными словами надгробные: «Отцу» (XVIII), «Брату Кесарию» (VII) и «Сестре Горгонии» (VIII).

Прямую противоположность Пасхальным словам составляют два слова «Против Юлиана» (IV и V) ¹³⁰⁵, написанные после смерти Отступника (26 июня 363 г.). В них св. Григорий дал волю чувству гнева и крайне не сдержан в

выражении негодования и порицания врагу христианства. Св. Григорий особенно возмущен попыткой Юлиана запретить христианам изучение классической литературы.

Целая треть слов св. Григория вызвана была различными обстоятельствами в личной жизни его: рукоположением во пресвитера и затем во епископа, участием его в управлении назианзской Церковью, рукоположением Евлалия во епископа Доарского и константинопольскими отношениями св. Григория. Между ними особенно важное значение имеет «Апологетическое слово» (Orat. II), сказанное св. Григорием по возвращении из Понта – против тех обвинений, какие вызвало его удаление в Понт после рукоположения во пресвитера. Григорий подробно говорит о побуждениях к бегству и возвращению. Бегство было вызвано любовью к отшельническому уединению и, главным образом, сознанием высоты священства, тяжести связанных с ним обязанностей и опасностей, особенно в то время, и чувством собственного недостойнства. К возвращению его побудили: любовь к согражданам, забота о своих престарелых родителях и страх лишиться благословения их, воспоминание о судьбе пророка Ионы, пытавшегося бежать от Господа, покорность воле Божией. Слово это – одно из лучших и наиболее содержательных произведений св. Григория. Оно яркими и живыми чертами рисует возвышенный идеал пастыря. Слово послужило образцом и источником шести книг Иоанна Златоуста «О священстве». Вообще же слова по поводам из личной жизни св. Григория производят наиболее сильное впечатление искренностью и теплотой тона и непосредственным выражением внутренних переживаний автора. Только одно слово (XXXVII), произнесенное в Константинополе (в 380 г.), представляет изъяснение библейского текста (Мф. 19: 1–12) относительно развода и поводов к нему, брака и девства. Разъяснению нравственного христианского учения посвящено слово «О любви к бедным» (XIV), сказанное в Кесарии, три слова «О мире» (VI, XXII, XXIII), слово по случаю градобития ¹³⁰⁶ в Назианзе [(XVII)], указывающее причину бедствия в грехах и призывающее к

сердечному сокрушению и покаянию, исправлению жизни и молитве о помиловании.

Язык и стиль слов св. Григория отличается некоторой возбужденностью и смелостью тона, любовью к кратким предложениям, обильным применением искусственных оборотов речи. Сущность риторики св. Григория определяют ¹³⁰⁷ как «умеренный азианизм», отличительный признак которого – в противоположность к так называемому «аттицизму» – разрешение периода на возможно малые, рассеченные предложения (κῶλα или κόμματα). Для примера можно указать на начало слова «На Рождество Христово» (XXXVIII): «Христос рождается: славьте! Христос с небес: выходите в сретение! Христос на земле: возноситесь! Воспойте Господу вся земля! И скажу обоим в совокупности: да возвеселятся небеса, и радуется земля ради Небесного и потом Земного! Христос во плоти: с трепетом и радостью возвеселитесь, – с трепетом по причине греха, с радостью по причине надежды. Христос от Девы: сохраняйте девство, жены, чтобы стать вам матерями Христовыми!» и т. д. В своих словах Григорий подчиняется предписаниям древних греческих учителей относительно определенных родов речи, в частности похвальных слов. Его слово «Брату Кесарию» в своем построении и расчленении отражает правила, установленные Менандром во второй половине III в. для λόγος ἐπιτάφιος [надгробного слова]. Очень широко пользуется св. Григорий в похвальных словах художественным приемом сравнений, в которых герой речи сопоставляется с признанными величинами древности таким образом, что от этого его значение еще более возвышается. В слове, посвященном Василию (XLIII), св. Григорий сначала мимоходом упоминает Пелопса, Кекропса, Алкмеона, Аякса, Иракла, Ореста и Пилада, а затем привлечены для сравнения следующие библейские личности: Адам, Енох, Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Иосиф, Моисей, Аарон, Иисус Навин, Самуил, Давид, Соломон, Илия, Елисей, отроки в пещи огненной, Иона, Даниил, Маккавеи, Иоанн Креститель, Петр, Павел, сыны Зеведеевы, Стефан. Из всех этих сравнений св. Василий выходит или победителем, или достойным подражателем.

Писем ¹³⁰⁸св. Григория в последнее время насчитывают 245. Большая часть их принадлежит последним 6–7 годам жизни св. Григория; они касаются событий частной жизни самого автора, его друзей и родственников и того исторического значения и интереса, какой имеют письма св. Василия, они не представляют. Только очень немногие касаются современных догматических вопросов; таковы, прежде всего, два письма к пресвитеру Клидонию (Epist. 101; 102), управлявшему некоторое время назианзской Церковью, написанные в 382 г. и направленные против аполлинарианства, – в них св. Григорий раскрывает учение о воплощении Сына Божия. В письме к Нектария, преемнику св. Григория на константинопольской кафедре (Epist. 202), написанном, вероятно, в 387 г., св. Григорий обращает внимание Нектария на оживление еретичества, особенно аполлинарианства, опровергает еретические заблуждения и указывает на необходимость и церковного отлучения разделяющих эти мнения, и гражданских мер против свободного распространения ими своего учения. Догматического характера и письмо к монаху Евагрию [(Epist. 243)] ¹³⁰⁹, в котором автор его старается при помощи аналогий разъяснить возможность представлять Божественное существо единым, простым, неделимым, при троичности Лиц в Боге. Но в рукописях оно приписывается то Григорию Богослову, то Григорию Нисскому, то Григорию Чудотворцу (в сирийском переводе с надписанием: «К Филагрию о единосущии»); на основании этого, а также ввиду разности в стиле по сравнению с другими письмами св. Григория, высказывается сомнение в принадлежности его св. Григорию Богослову.

Св. Григорий сам составил сборник значительной части своих писем по просьбе молодого родственника своего Никовула (cf. Epist. [53] 52; [52] 121) и в письме к нему изложил теорию эпистографии: письмо должно быть кратким (в меру необходимости), ясным (приближаясь к слогу разговорному), приятным (не без украшения, не без искусства, не лишенное мыслей, пословиц, изречений, острот, замысловатых выражений, но без излишества), естественным [(Epist. 51/19)]. Несомненно, что сам Григорий следовал этим требованиям, и

его письма отличаются ясностью и богатством мыслей и, видимо, старательно обработаны. Особенно он удачно выполнял требование лаконичности: «Написать немного слогов, но в немногих слогах заключить многое» (Epist. [54/] 18). Эту лаконическую краткость писем отметил уже Василий Великий (Basil. Caesar., Epist. 19) как отличительный признак писем св. Григория.

И **стихотворения** ¹³¹⁰ написаны св. Григорием большей частью в тиши уединения в Арианзе в 383–389 гг. В стихотворении «О стихах своих» св. Григорий пишет, что «мерная речь» для него – новый путь слова, и этим показывает, что поэтические произведения в его литературной деятельности являются вообще позднейшими по сравнению с другими родами литературных трудов. По объяснению самого св. Григория в том же стихотворении, он обратился к «мерной речи», во-первых, в целях самовоспитания, чтобы и писать, и заботясь о мере, писать немного; во-вторых, чтобы юношам и всем увлекающимся словесным искусством дать как бы приятное врачевство – привлекательность в убеждении к полезному; в-третьих, чтобы чужие не имели перед христианами преимущества в слове; в-четвертых, изнуряемый болезнями, сам поэт находил в стихах отраду [(Carmina de se ipso 39, PG 37. Col. 1329–1333)]. В первом послании к Клидонию он указывает еще на одно побуждение к этому: аполлинариане пишут обширные книги, новые псалтири и приятные стихи. «И мы, – говорит св. Григорий, – станем псалмопевствовать, писать много и слагать стихи» [(Epist. 101, cap. 73)]. И действительно, св. Григорий написал много стихотворений разной величины и разного размера: гекзаметров, пентаметров, триметров и т. д. По своему содержанию стихотворения распадаются на три группы: догматические, нравственно-аскетические и исторические. В догматических стихотворениях воспеваются тайны Св. Троицы, дела Божии в создании мира и промышленности о нем, излагается учение об ангелах, грехопадении, закон Моисеев, история пророков Илии и Елисея, вочеловечение Спасителя, Его чудеса и притчи, перечисляются канонические книги Священного Писания ¹³¹¹. Уже в большинстве этих

стихотворений преследуются дидактические тенденции. Но особенно нравоучительный элемент господствует в нравственно-аскетических стихотворениях, посредством которых поэт стремится возбудить любовь к добродетелям и отвращение к пороку и предлагает в них правила жизни, как общие – для всех людей, так и частные – для лиц семейных, для монахов, дев, изображает суетность человеческой жизни, непостоянство всего земного и в особенности прославляет девство.

В исторических стихотворениях св. Григорий рассказывает обстоятельства своей собственной жизни и живыми чертами характеризует своих современников и общий ход событий, говорит о своей отшельнической жизни, о борьбе с искушениями, обращается к Богу с молитвами или плачем о постигающих его бедствиях. В этих стихотворениях заметно выступает личность поэта, и так как он большей частью жалуется на что-нибудь, то общий тон большинства исторических стихотворений элегический. Самое обширное между историческими стихотворениями (в 1949 стихов) «О своей жизни», которое представляет описание жизни поэта от его рождения до удаления из Константинополя, имеет значение биографического источника.

Св. Григорий составил большое число (129) **эпитафий** ¹³¹² в честь умерших родителей, брата, сестры, на самого себя, Василия Великого, его матери и сестры Макрины, Феосевии (жены Григория Нисского) и других близких лиц. Значительная часть эпитафий представляет увещание девам о воздержании или же картины смерти и погребения.

Стихотворения св. Григория бесспорно свидетельствуют о поэтическом настроении и значительном поэтическом даровании их автора. Но в этом отношении произведения св. Григория сильно различаются по своим достоинствам. Дидактические стихотворения часто представляют собою не что иное, как верифицированную ¹³¹³ прозу: они бледны, растянуты и по силе и приятности уступают многим прозаическим произведениям автора. Достаточно вспомнить о том, что есть стихотворения против Евномия и Аполлинария или об объеме

библейского канона. Более удачны мелкие элегические и сатирические стихотворения и краткие нравственные сентенции; поэтическим вдохновением, нежным и искренним чувством проникнуты особенно элегические стихотворения. Вообще же при оценке достоинств стихотворений св. Григория необходимо иметь в виду, что они написаны в престарелом возрасте и большей частью в минуты отдыха от житейских забот и волнений.

Трагедия «Страждущий Христос» ¹³¹⁴, хотя и надписывается именем св. Григория Богослова, однако составлена в гораздо позднее время, вероятно в XI или XII в. ¹³¹⁵

Св. Григорий Богослов не дал ни в одном из своих творений систематического изложения всего христианского учения. Многих вопросов он только случайно касался в своей проповеднической деятельности. Но «богословие» в теснейшем смысле слова, т. е. учение о Боге едином по существу и троичном в Лицах, а также христологию он раскрывал нарочитым образом и в этом отношении достиг такой высоты, что по справедливости назван великим церковным Богословом. На этих пунктах богословия св. Григория мы и остановимся.

Св. Григорий Богослов всегда видел в Василии Великом свой богословский авторитет и при различных обстоятельствах ясно высказывал это; например, в одном письме к Василию Великому (Epist. [58] 41 [, сар. 1]) он пишет: «Вождем жизни, учителем догматов, и всем, что ни сказал бы кто прекрасного, почитал я тебя издавна, и теперь почитаю» (cf. Orat. XIII[, 2]; XVIII[, 1–4]). В том же письме он просит у св. Василия совета относительно учения о Св. Духе: «Ты же, божественная и священная глава, научи меня, до чего нам должно простираться в богословии о Духе, какие употреблять речения и до чего доходить в икономии, чтобы все это иметь в готовности для противников» [(Epist. 58/41, сар. 14)]. Такого рода выражения не были только риторическими оборотами: искренность их находит подтверждение в характере отношений Григория Богослова к Василию Великому. Григорий Богослов в общем стоит на той же богословской точке зрения, что и св. Василий; несмотря на это, богословие св. Григория ясно отличается от богословия Василия Великого: в темпераменте, характере духовных дарований, тонких оттенках; в религиозности [различие] между обоими было столь значительное, что оно дает себя чувствовать на каждом шагу при конкретном определении их воззрений.

Сущность учения Григория Богослова о Св. Троице точно формулирована в «Слове на святое Крещение» (Orat. XL), в котором он излагает исповедание веры как «добрый залог», спутника и защитника на всю жизнь крещаемому: «Храни

исповедание веры в Отца, Сына и Святого Духа... единое Божество и единую Силу, Которая обретается в Трех соединенно и объемлет Трех отдельно, без различия в сущностях или естествах, не возрастает или умаляется через прибавления и убавления, повсюду равна, повсюду та же, как единая красота и величие неба. Оно есть Трех Бесконечных бесконечная соестественность, где и Каждый, умосозерцаемый сам по себе, есть Бог, Сын – как Отец, и Дух Святой – как Сын, с сохранением в Каждом личного свойства, и Три, умопредставляемые вместе – также Бог; первое – по причине единосущия, последнее – по причине единоначалия. Не успею помыслить о Едином, как озаряюсь Тремя. Не успеваю разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым; Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупляю в умосозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света» [(сар. 41)].

Св. Григорий Богослов в большей степени, чем Василий Великий, стремился к тому, чтобы выработать такие формулы исповедания, в которых вера в Св. Троицу была бы выражена точно и полно. В этом отношении прежде всего примечательно его отношение к вопросу о божестве Св. Духа. Св. Василий Великий, вполне убежденный в единосущии трех Лиц, до конца своей жизни не решался называть Св. Духа самого по себе Богом. Св. Григорий не только говорит о божестве Св. Духа с такой же решительностью, как и о божестве Сына, но старается выразить это свое убеждение в соответствующих терминах. С 372 г. он энергично стремится повлиять в этом смысле и на других, особенно на св. Василия Великого. В Orat. XII он называет Св. Духа Богом и восклицает: «Ибо доколе нам скрывать светильник под спудом и как бы лишать других совершенного Божества? Время поставит истину сию (т. е. учение о божестве Св. Духа) на свещнике, да светит она всем Церквам и душам, и всей полноте вселенной, не догадочно предлагаемая, не мысленно только преднаписуемая, но изрекаемая явно, как совершеннейшее обнаружение

богословия» [(сар. 6)]. Василий Великий оказался не в состоянии установить отличительный признак ипостаси Св. Духа или определить образ происхождения Его от Отца. Св. Григорий на основании Ин. 15: 26 образовал термин *ἐκπόρουσις* – «исхождение», и в нем нашел полную параллель «рождению» (*γέννησις*) Сына. И в этом стремлении св. Григория к образованию определенного термина, ясно выражающего образ происхождения Духа, нельзя видеть только удовлетворения, так сказать, эстетической потребности придать тринитарной схеме полноту введением этого термина и для третьего Лица, – хотя, бесспорно, Григорий Богослов больше, чем св. Василий, обнаруживает стремления к округленным формулам; в данном случае глубокий внутренний религиозный интерес побуждал его не только исповедать, но и запечатлеть в определенном термине равенство Св. Духа с Сыном и Отцом: надежда человека на богоподобие только в том случае может быть твердо обоснована, если Сила, Которая возводит его на эту степень совершенна, Сама обладает Божественным достоинством в полной мере.

Установив определенный термин для определения ипостасного отличия Св. Духа, св. Григорий в обозначении свойств и всех трех Ипостасей дает формулу, сильно отличающуюся от терминологии св. Василия. Последний на основании Священного Писания в качестве отличительных свойств ипостаси Отца и Сына предпочитал употреблять термины *πατρότης* и *υἰότης*. У Григория Богослова эти термины вовсе не употребляются ¹³¹⁷, и вся тринитарная формула у него получила такой вид: *ἀγνησία, γέννησις, ἐκπόρουσις* [нерожденность, рождение, исхождение]. Впрочем, как синонимы *ἐκπόρουσις* св. Григорий употребляет и термины: *πρόοδος, πρόβλημα, «Εκπφσις* [продвижение, произведение, (ниспослание) ¹³¹⁸. Так, он пишет (Orat. XXV[, 16]): «И Отцу, и Сыну, и Святому Духу суть общи неначинаемость бытия и Божественность... Отличительное свойство Отца есть нерожденность, Сына – рожденность, и Духа Святого – посланничество ¹³¹⁹ (*ἐκπφσις*)». аР

Св. Григорию Богослову, как и св. Василию, в учении о Боге едином и троичном в Лицах необходимо было считаться с обвинением в том, что его тринитарное учение включает в себе тритеизм. Св. Григорий в действительности еще сильнее, чем св. Василий, оттеняет единство Божие: «Божество есть единое в Трех, и едино суть Три, в Которых Божество, или, точнее сказать, Которые суть Божество» (Orat. XXXIX[, 11]). Единство в Троице он доказывает, с одной стороны, на основании тождества в трех Лицах Божественной сущности – «Мы поклоняемся Отцу и Сыну и Святому Духу, разделяя личные свойство и соединяя Божество. Не смешиваем Трех (Ипостасей) в одно, чтобы не впасть в недуг Савеллиев, и единого не делим на три (сущности), разнородные и чуждые друг другу, чтобы не дойти до Ариева безумия» (Orat. XX[, 5]). С другой стороны, единоначалие (μοναρχία) достигается тем, что Отец есть общее начало Сына и Духа, источник Их божества: «Надобно и соблюсти веру в единой. Бога, и исповедовать три Ипостаси, или три Лица, притом Каждое с лично Его свойством. Соблюдается же, по моему рассуждению, вера в единого Бога, когда и Сына, и Духа будем относить к единому Виновнику (но не слагать и не смешивать с Ним), – относить как по одному и тому же (назову так) движению и хотению Божества, так и тождеству сущности. Соблюдается вере и в три Ипостаси, когда не будем вымышлять никакого смешения или слшм ния... Соблюдутся и личные свойства, когда будем представлять и нарицаь Отца безначальным и Началом (Началом, как Виновника, как Источник, къ, присносущный Свет), а Сына – нимало не безначальным, однако же и Началом всяческих» (Orat. XX[, 6–7]). Св. Григорий часто соединяет обе эти точкз, зрения: «У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся Сущие от Бога, хотя и веруется в Трех» (Orat. XXXI [, 14]).

Но как же в таком случае смотреть на наименования: Отец, Сын и Св. Дух? Как свойства Ипостасей относятся к οὐσία? Св. Григорий разъясняет, чт «Отец – есть имя Божие не по сущности и не по действию, но по отношению, какое имеет Отец к Сыну или Сын ко Отцу» (Orat. XXXIX[, 16]). «Разность... проявления

или взаимного соотношения производит разность и Их наименований» (Orat. XXXЦ, 9]).

По примеру церковных писателей предшествующего времени, св. Григорий стремится найти подходящие аналогии для выяснения взаимного отношения Божественных Лиц. Но «чего я ни рассматривал сам с собой в любоведущем уме своем, – говорит он, – чем ни обогащал разум, где ни искал подобия для сего, но не нашел, к чему бы дольному можно было бы применить Божие естество. Если и отыскивается малое некое сходство, то гораздо большее ускользает, оставляя меня долу вместе с тем, что избрано для сравнения» (Orat. XXXЦ, 31]). Св. Григорий перебирает древние сравнения: родник, ключ и поток, солнце, луч и свет, и находит их малопригодными; он решает лучше отступить от всех образов и теней как обманчивых и далеко не достигающих истины [(Orat. XXXI, 31–33)]. Однако св. Григорий нередко употребляет новое сравнение, которое лучше обеспечивает учение о единстве Божиим: «Ум, Слово и Дух» (Orat. XII[, 1]).

При изложении богословия св. Григория обычно оставляется в тени его христология; а между тем в этом пункте он внес особенно много нового по сравнению со св. Василием. Св. Григорий, как ввиду борьбы с аполлинарианством, так и по личному внутреннему влечению, в отношении к Лицу исторического Христа раскрыл глубоко продуманное положительное воззрение, которое по своей конструкции явилось очень ценным для ближайшего времени христологических споров. В слове «На святое Крещение» (Orat. XL) он так формулирует учение о воплощении: «Веруй, что Сын Божий – предвечное Слово, рожден от Отца бездетно и бесплотно, и Он же в последние дни родился ради тебя и Сыном Человеческим, происшедши от Девы Марии, неизреченно и нескверно (ибо нет никакой скверны, где Бог и откуда спасение); что Он всецелый человек и вместе Бог, ради всего страждущего человека, дабы всему тебе даровать спасение, разрушив всякое осуждение греха, бесстрастный по Божеству, страждущий по воспринятому человечеству; столько же ради тебя человек, сколь ты ради Него делаешься богом; что

Он за беззакония наши веден на смерть, распят и погребен, поколику вкусил смерть, и, воскресши в третий день, вознесся на небо, дабы возвести с Собой тебя, поверженного долу, но паки приидет в славное явление Свое судить живых и мертвых, приидет уже не плотью, но не бестелесным, а в известном только Ему образе боголепнейшего тела, чтобы видимым быть для прободших Его, и пребывать Богом, непричастным дебелиности» [(сар. 45)]. Эти положительные мысли полемически и более подробно скрыты в первом послании к Клидонию. Св. Григорий восстает как против тех, кто вводит двух Сынов – одного от Бога и Отца, а другого от Матери, так против тех, которые не признают во Христе полноты человеческой природы. ценее всего можно утверждать, что во Христе не было человеческого ума (οὔς), так как именно человеческий ум есть истечение и образ Божественного ума (Νοῦς), естественная связь между Божеством и человечеством. Кроме того, идея спасения требует, чтобы Христос был истинный человек и истинный Бог: «Не воспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается. если Адам пал одной половиной, то и воспринята и спасена одна половина; а если пал всецелый, то со всецелым Рождшимся соединился и всецело спасается» Epist. 101, сар. 32–33]. «Если Он – человек, имеющий душу, то, не имея ума, мог быть человеком?» [(сар. 34)]. Два естества в Иисусе Христе соединились в одно Лицо: Он, чем был, истощил, а то, чем не был, воспринял, не составив рез сие двоих, но благоволив из двух соделаться Единым, потому что Бог есть то и другое, и принявшее, и принятое, два естества, во едино стекшиеся, но не рва Сына (Orat. XXXVII[, 2]). «В Спасителе есть иное и иное ¹³²⁰, потому что не тождественны невидимое с видимым и до-временное с тем, что под временем; но не имеет в Нем места иной и иной... Ибо то и другое в срастворении – и Бог вочеловечился, и человек обожился...» (Epist. 101 [, сар. 20–21]). Во Христе Божество не действовало только благодатно, как в пророке, но существенно было сопряжено и сопрягается. «Мы не отделяем в Нем человека от божества, но учим, что Один и Тот же – прежде не человек, но Бог и Сын Единородный, предвечный, не

имеющий ни тела, ни чего-либо телесного, но в конце и человек, воспринятый для нашего спасения, подлежащий страданию по плоти, бесстрастный по Божеству... чтобы всецелым человеком и Богом воссоздан был всецелый человек, падший под грех. [Если] кто не признает Марию Богородицей, тот отлучен от Божества» [(сар. 13–16)].

Понятно, почему послание св. Григория Богослова имело такой авторитет на Третьем и Четвертом Вселенских соборах: в нем предвосхищены были вероопределения этих соборов.

Св. Григорий Нисский 1321

Сведения о жизни св. Григория

Св. Григорий Нисский был родным братом св. Василия Великого, несколько моложе его: он родился, вероятно, около 335 г. Он не получил такого блестящего образования, как его старший брат, и ограничился, можно думать, школами родного города, не предпринимая образовательного путешествия. На развитие его богатых дарований оказал сильное влияние св. Василий Великий. Св. Григорий всегда с чувством глубокой благодарности называет своего брата «отцом и учителем» (*De officio hominis, Praef.; Apol. in Hexaemeron, Praef.; Conclus.*). Религиозное настроение развилось в нем сравнительно поздно; по крайней мере, из его юности известен такой факт. В имени его матери Эммелии предполагался праздник перенесения мощей сорока мучеников. Григорий, обучавшийся в Кесарии, приглашен был принять участие в этом семейном торжестве. Григорий был крайне недоволен тем, что ему пришлось прервать занятия, и он равнодушно слушал песнопения богослужения, совершавшегося в саду и продолжавшегося всю ночь. Наконец, он удалился в укромную часть сада и лег спать. Но здесь он увидел сон: ему снилось, что он хочет войти в сад, но светоносные воины не пускают его, и только благодаря заступничеству одного из них он не был подвергнут наказанию. Может быть, под влиянием этого сновидения он в скором времени вступил в клир в звании чтеца. Однако светская карьера продолжала привлекать его к себе, и он, по выражению св. Григория Богослова [(*Gregor. Nazianz., Epist. 11/16, cap. 4*)], предпочел называться ритором, чем христианином. Это произвело соблазн – враги Церкви обратили этот факт в свою пользу, а друзья были чрезвычайно огорчены и настойчиво увещали «одуматься, прийти в себя, оправдаться перед верными, оправдаться перед Богом, перед алтарями, перед таинствами, от которых удалился» (*Gregor. Nazianz., Epist. [11/16], cap. 5*). Что св. Григорий Нисский был женат, об этом свидетельствуют следующие слова в его трактате «О девстве» (сар. 3): «Теперь некоторым образом знание красоты девства

для меня напрасно и бесполезно, как плоды для вола, с намордником идущего на гумно, или как для жаждущего – со скал текущая вода, когда она для него недостижима; блаженны те, во власти которых избирать лучшее и которые не заключили себя как бы в стенах, *вступив в брачную жизнь, подобно нам*, которые как бы некоторой бездной отделены от славы девства, к которому не может возвратиться никто, кто хотя однажды сделал шаг в мирскую жизнь». Его супруга была Феосевия; ее благочестие и религиозное настроение прославляет св. Григорий Богослов в письме к Григорию Нисскому по поводу ее смерти – он называет ее «действительно священной» и «сожительницей иерея» (Epist. [197/] 182[, сар. 6]). Она умерла вскоре после того, как Григорий Нисский сделался епископом.

Настойчивые убеждения друзей и родных, особенно сестры Макрины и Григория Богослова, склонили св. Григория Нисского отказаться от светской жизни и удалиться в монастырское уединение на реке Ирис. В конце 371 г. он был посвящен св. Василием во епископа Ниссы, незначительного городка каппадокийской митрополии, хотя сам он и возражал против этого. Св. Григорий оказался очень неопытным в житейских делах, и его «простота» причиняла много неприятностей св. Василию (cf. Basil. Caesar., Epist. 58; 60; 100). На епископской кафедре св. Григорий Нисский не избег почти общей всем православным епископам Востока участи. Зимой 375 г. на соборе в Анкире, созванном по инициативе арианствующего наместника Понта – Демосфена, арианствующими епископами он был обвинен в растрате церковных денег; кроме того, подверглась возражениям законность поставления его во епископа. Св. Григорий по распоряжению Демосфена был арестован и в сопровождении военной стражи был отправлен в Анкиру; но по дороге ему удалось бежать, и он скрылся в безопасное место. Таким образом, суд над ним не состоялся. Но собор в самой Ниссе, созванный весной 376 г., заочно осудил и низложил его. Почти три года после этого св. Григорий вел скитальческую жизнь, поддерживая в разных местах православных в их борьбе с арианами. По смерти Валента произошла резкая перемена в направлении церковной

политики: изгнанник был возвращен своей пастве и встречен ею с искренней радостью. Но вскоре он должен был отправиться в Кесарию, чтобы проститься с братом Василием и похоронить его; а на обратном пути он получил известие о болезни старшей сестры Макрины, с которой давно не виделся. Григорий Нисский застал ее уже на смертном одре. Свою последнюю беседу с ней, ее кончину и погребение Григорий описал в послании к монаху Олимпию ¹³²² и в трактате «О душе и воскресении». В сентябре или октябре 379 г. Григорий Нисский присутствовал на Антиохийском соборе, который обсуждал преимущественно вопросы об аполлинарианстве. Кажется, по поручению этого именно собора Григорий посетил понтийские Церкви, и при этом обстоятельстве, именно – в апреле 380 г., он должен был руководить выборами митрополита на севастийскую кафедру в Малой Армении. К его удивлению, выбор пал на него самого. На его протест не обращали внимания. В «вавилонском пленении» в Севастии св. Григорий оставался несколько месяцев, когда, наконец, освободился от уз и достиг своего крова (Epist. 19; Epist. 22), т. е. Ниссы.

В 381 г. св. Григорий присутствовал на Втором Вселенском соборе и был одним из самых влиятельных деятелей его, так что впоследствии Седьмой Вселенский собор назвал его «отцом отцов», а император Феодосий I величал его столпом вселенского православия и, согласно соборному определению, эдиктом объявил, чтобы в Понте еретиками признавались все те, кто не имеет церковного общения с Элладием, архиепископом Кесарии Каппадокийской, Отрием Мелитинским в Армении и Григорием Нисским. Во время пребывания в Константинополе св. Григорий произнес одну речь по случаю избрания Григория Богослова во епископа столицы, а другую – на погребение Мелетия Антиохийского. Вероятно, по поручению этого же собора, а может быть еще Антиохийского собора 379 г., Григорий посетил Аравию и Палестину для приведения в порядок церковных дел и утверждения православия. Григорий воспользовался этим случаем, чтобы посетить святые места Палестины; но чем благоговейнее он готов был относиться к ним, тем тяжелее ему было видеть враждебные отношения

местных христиан и друг к другу, и к св. Кириллу Иерусалимскому, и он горько жаловался, что когда весь мир объединился в истинном исповедании Св. Троицы, в Иерусалиме есть люди, так ненавидящие своих братьев, как христианин должен ненавидеть диавола и грех. В результате, ссылаясь на свои личные наблюдения, Григорий восстает против паломничеств во Святую Землю, потому что они не заповеданы Евангелием, сопряжены с нравственными опасностями, особенно для девственников, и потому что вообще перемена мест не приближает к нам Бога. В последующее время Григорий еще несколько раз бывал в Константинополе на соборах: в 383 г. он произнес слово о божестве Сына и Св. Духа; в 385 или 386 г. он произнес речи над гробом шестилетней дочери императора Феодосия Пульхерии, а затем и супруги его Флакиллы ¹³²³. В то же время он познакомился со знаменитой диаконисой и почитательницей Иоанна Златоуста – Олимпиадой. В 394 г. он снова присутствовал на Константинопольском соборе, созванном для разбора пререканий аравийских епископов. После этого собора имя св. Григория Нисского больше не упоминается – вероятно, он вскоре умер.

Литературная деятельность св. Григория Нисского

Св. Григорий Нисский принадлежит к самым плодовитым и разносторонним церковным писателям; но, к сожалению, текст его творений до настоящего времени не имеет научного издания. Первое издание его в 1615 г. (иезуита Fronton du Due – Fronto Dusaеus, ум. 1624) есть, собственно, и последнее ¹³²⁴. Приготовительные работы, сделанные мавринцами для нового издания, погибли во время французской революции. У Миня перепечатано все, что было издано до него, без новой научной обработки. Критические издания Forbesius'a (1855–1861 гг.) и Oehler'a (1865 г.) остановились на самом начале. На русский язык творения св. Григория Нисского переведены при Московской духовной академии (в 8-ми частях).

Экзегетические произведения. Из сохранившихся творений св. Григория Нисского наиболее значительную по объему часть составляют экзегетические произведения, хотя не в них он проявил свои богатые дарования. Григорий был большим почитателем Оригена и его трудов, и в экзегетике он стоит под сильным влиянием герменевтического метода великого александрийского учителя. Однако в разных произведениях св. Григорий применяет этот метод в различной степени: в произведениях, преследующих учительно-догматические цели, он обычно следует историко-грамматическому методу, применяя средства научной экзегетики; но в произведениях назидательно-увещательного содержания он дает широкий простор искусственному аллегоризму – здесь он склонен чуть не в каждом слове библейского текста искать и находить целую сокровищницу нравственных наставлений, часто совершенно игнорируя буквальный смысл. Свой взгляд по этому вопросу он раскрывает и обосновывает в предисловии к «Точному изъяснению Песни Песней». Он пишет: «Поелику некоторым из принадлежащих к Церкви кажется общим правилом держаться буквы святого Писания ¹³²⁵, и они не соглашаются, чтобы в нем на пользу нашу говорилось что-либо загадочно и намеками, то

необходимым почитаю прежде всего перед обвиняющими нас оправдаться в этом, и именно, что не делаем ничего несообразного, стараясь в божественном и богодухновенном Писании всячески уловлять полезное для нас; так что если полезно сколько-нибудь буквальное чтение, понимаемое в том смысле, в каком сказано, то имеем уже в готовности требуемое; если же что сказано со скрытностью, загадочно, и предположительно не служит к пользе по ближайшему сего разумению, то таковые изречения, как предписывает слово, обучающее нас притчами, будем брать в ином [значении, разумея сказанное или как притчу, или как темное слово] ¹³²⁶, или как изречение мудрых, или как одну из загадок» ¹³²⁷. «(Апостол Павел) преподает нам один вид учения, что должно не на букве непременно останавливаться, так чтобы с первого взгляда представляющееся значение сказанного о добродетельной жизни во многом могло вредить нам, а напротив того, переходить к невещественному и умственному взгляду, так чтобы понятия плотские изменялись по смыслу и разумению после того, как плотское значение сказанного потрясено будет, подобно праху» ¹³²⁸. «Все это... да будет для нас побуждением пользоваться божественными изречениями и испытывать [их], быть внимательными при чтении и всеми способами исследовать, не найдется ли где слово, которое выше разума, представляющегося по первому взгляду, руководящее мысль к Божественному и бесплотному» ¹³²⁹. «Можно... научить необходимости такого взгляда на речения относительно к их смыслу, отвергнув который, как это некоторым угодно, по моему мнению, поступит всякий подобно тому, кто в снедь человеку на трапезе предложит хлебное произрастание, не обделаав его, не обмолотив колоса, не отделив на веялке зерен от мякины, не измолотив жита в муку и не приготовив хлеб по надлежащему способу печь хлебы. Посему как необделанное произрастание составляет пищу скотов, а не людей, так можно сказать, что составляют пищу скорее неразумных, нежели разумных людей и богодухновенные речения, не приуготовленные более тонким обозрением, и не

только речения Ветхого Завета, но даже многие и в Евангельском учении» ¹³³⁰ .

Во главе экзегетических произведений св. Григория Нисского стоят два трактата: «Об устройении человека» ¹³³¹ и «Апология Шестоднева» ¹³³² . Оба они написаны, вероятно, в 379 г. по просьбе брата Григория – Петра, епископа Севастийского, в Армении. Первое, представляющее антропологически-догматическое исследование Быт. 1: 26, ставит своей задачей дополнить беседы св. Василия Великого «На Шестоднев», которые не раскрывают учения о сотворении человека. Оно указывает на премудрость Божию, проявленную в устройстве человеческого организма и разъясняет, каков был человек в первобытном состоянии в раю, в каком он теперь – после грехопадения и каким будет по воскресении. Второй трактат имеет в виду устранить неправильное понимание некоторых мест в беседах св. Василия Великого «На Шестоднев», опровергнуть обвинения в неполноте и в противоречиях и разъясняет некоторые вопросы, опущенные св. Василием вследствие малой доступности их пониманию его слушателей. В этих произведениях св. Григорий, подобно св. Василию, с особым вниманием следит за буквальным смыслом текста и в заключении «Апологии Шестоднева» заявляет, что он старался сохранить буквальный смысл написанного и с буквой примирить естественное воззрение [(τὴν φυσικὴν θεωρίαν)].

Другим характером отличается сочинение «О жизни Моисея Законодателя» ¹³³³ : св. Григорий стремится представить своему другу Кесарию жизнь Моисея как образец совершенной жизни, и в истории израильского законодателя хочет наглядно показать путь мистического возвышения духа к Богу; для этой цели он прибегает к самому смелому и изысканному аллегорическому толкованию, сближая события из жизни Моисея с различнейшими обстоятельствами жизни христианина и отыскивая нравственные правила в повествованиях и о Чермном море, и о медном змие, и о виноградной кисти, принесенной соглядатаями из земли обетованной.

Произведение «О надписании псалмов» ¹³³⁴ ставит задачей объяснить нравоучительную цель надписаний псалмов.

Оно разделяется на две части. В первой части (сар. 1–9) св. Григорий доказывает, что все псалмы в Псалтири расположены не в хронологическом, а в систематическом порядке, так чтобы последовательное чтение их возводило человека на высшие и высшие ступени нравственного совершенства; таких ступеней пять, – соответственно этому и Псалтирь разделена на пять отделов: первый (1–40 псалмы) – обращение к добродетели, второй (41–71 псалмы) – радость о ней, третий (72–88 псалмы) – созерцание небесного, четвертый (89–105 псалмы) – презрение ко всему земному и пятый (106–150 псалмы) – единение с Богом. Во второй части (сар. 10–25) дается объяснение надписаний псалмов по тексту LXX, в том именно смысле, что каждое из них непременно руководит человека к чему-нибудь нравственно доброму. И здесь поставленная автором цель могла быть достигнута только при помощи аллегории. Дополнением к этому произведению служит «Беседа на шестой псалом» ¹³³⁵.

Восемь бесед под заглавием «Точное истолкование Екклесиаста Соломона» ¹³³⁶ (Еккл. 1–3: 13) раскрывают мысль, что эта истинно возвышенная и богодухновенная книга, содержащая в себе все нравоучение Священного Писания, отвлекает ум от чувственного и дает ему покой в отречении от всего, что представляется великим и славным в этом преходящем мире.

Пятнадцать бесед «На книгу Песнь Песней» ¹³³⁷ (Песн. 1–6: 9) произнесены были при богослужении и записаны ревностными слушателями; эти записи использованы были св. Григорием при окончательной редакции комментария. Письменное изложение бесед посвящено св. Олимпиаде. Основная мысль комментария та, что в этой книге под образом отношений жениха и невесты изображается соединение человеческой души с Богом; в соответствии с этим всему содержанию книги дается таинственное значение: жених – Христос, голубица – Церковь, нисхождение жениха в сад – таинство вочеловечения, лобзание – теснейшее соединение Христа с душой и т. д.

В небольшом рассуждении «О чревоушательнице» ¹³³⁸ (1Цар. 28: 12 слл.) доказывається, что аэндорская волшебница видела не Самуила, а демона, принявшего вид пророка и обманувшего тем и ее, и Самуила.

Из Нового Завета св. Григорий изъяснял заповеди блаженства – в восьми беседах, и молитву Господню – в пяти беседах. Беседы «На блаженства» ¹³³⁹, весьма настойчиво и искусно раскрывающие нравственное значение заповедей, очень высоко ценились христианами. Первая беседа «На молитву Господню» ¹³⁴⁰ говорит вообще о достоинстве и пользе молитвы как небесного дара и лучшего средства для защиты от зла и для совершенствования в добродетели. Третья беседа в конце содержит важное в догматико-историческом отношении изложение учения о Св. Троице, которое в некоторых рукописях опущено. Но подлинность этого изложения веры не общепризнана.

Догматические творения. В ряду догматических творений св. Григория Нисского необходимо прежде всего назвать «Большое огласительное слово» ¹³⁴¹, которое представляет богословско-философское обоснование и защиту главных догматов христианства против язычников, иудеев и еретиков. Св. Григорий хочет показать христианским учителям свое учение, принимая во внимание точку зрения своих врагов и полагая поэтому в основу аргументации то, что должны признавать истинным и сами враги. Применительно к этому принципу и сам Григорий стоит то на чисто философской, то на библейско-богословской почве. В первой части (сар. 1–8) автор доказывает истину бытия Бога, Его единства и троичности Лиц, учение о создании Им ангелов и человека, происхождении и сущности зла. Во второй части (сар. 9–32) разъясняется учение об искуплении людей вочеловечившимся Сыном Божиим, при этом обсуждаются вопросы, почему Бог не спас людей одним Своим всемогуществом и почему искупление совершилось так поздно. Третья часть (сар. 33–40) говорит об усвоении человеком благодати искупления через крещение и Евхаристию, о сущности этих таинств, их необходимости и действиях.

Двенадцать книг «Опровержения Евномия»¹³⁴² представляют не только обширнейшее из всех произведений св. Григория Нисского, но и одно из самых важных полемических произведений против ариан. Оно написано по следующему поводу: Евномий по поводу удаления его с кизикской кафедры написал небольшое произведение – «Апологию». Против него св. Василий Великий в 363– 365 гг. издал свое «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия» в *т* трех книгах. Незадолго перед смертью св. Василия в 379 г. Евномий выпустил более обширное произведение, не менее как в трех книгах, под заглавием «Апология на апологию». Св. Василий Великий не успел ответить на это новое выступление Евномия. По просьбе своего брата Петра, епископа Севастийского, св. Григорий Нисский написал свое «Опровержение Евномия», в котором подвергает разбору ответ Евномия, защищает личность св. Василия и самым тщательным образом обосновывает учение о божестве Сына Божия и Св. Духа. Произведение разделяется на двенадцать или скорее на тринадцать книг, так как двенадцатая книга разделяется на две части и в некоторых рукописях вторая часть считается тринадцатой книгой. Но это разделение на книги и их порядок в настоящее время не считаются бесспорными, потому что не представляются соответствующими последовательному развитию мыслей в отдельных частях. Прежде всего, выделяют вторую книгу, которая рассматривается как самостоятельное произведение и содержит подробную критику изложения веры, представленного Евномием в 383 г. императору Феодосию. Остальные двенадцать книг являются цельным произведением, и именно в следующем порядке: первая книга, направленная против первой книги Евномия, далее – вторая часть двенадцатой книги, написанная в опровержение второй книги Евномия, и, наконец, все остальное произведение начиная с третьей книги и оканчивая первой частью двенадцатой, направленное против третьей книги Евномия. Последние десять книг первоначально составляли одну книгу, распадающуюся на десять отделов (τόμοι) ¹³⁴³.

Св. Григорий Нисский написал два произведения против Аполлинария Лаодикийского: «Опровержение мнений Аполлинария» (или «Антирритик») ¹³⁴⁴ и «Против Аполлинария к Феофилу, епископу Александрийскому» ¹³⁴⁵. Первое написано в ответ на произведение Аполлинария «Доказательство о Божественном воплощении по подобию человека» ¹³⁴⁶ и опровергает главным образом два положения Аполлинария, что тело Христа снизошло с небес и что место разумной души (vous) во Христе занимало Слово Божие. Второе краткое произведение служит дополнением первого; автор его просит Феофила дать подробное опровержение Аполлинария, а сам ограничивается возражением на упрек аполлинариан, что православные учат о двух Сынах: одного – по естеству, а другого – по усыновлению, привзошедшего впоследствии. «Антирритик» должно признать одним из значительнейших антиаполлинарианских произведений. Он написан Григорием в последние годы его жизни.

Выяснению и защите учения о Св. Троице посвящены следующие произведения:

- 1) «К Авлавию о том, что не три Бога» ¹³⁴⁷, доказывающее, что признание троичности Лиц не разрушает единства Бога;
- 2) «К эллинам на основании общих понятий» ¹³⁴⁸, раскрывающее ту же истину на основании общепризнанных положений разума;
- 3) «К Симпликию о вере» ¹³⁴⁹, написанное в защиту божества Сына и Св. Духа;
- 4) к Евстафию Севастийскому «О Св. Троице и о том, что Дух Святой есть Бог» ¹³⁵⁰. Это произведение тождественно с письмом св. Василия Великого «К Евстафию, первому врачу» (Epist. 189), но в последнем первоначальный текст значительно сокращен. Пространная редакция должна быть признана первоначальной, и принадлежность произведения св. Григорию Нисскому, по-видимому, доказана;
- 5) «Слово о Св. Духе против духоборцев македониан» ¹³⁵¹;
- 6) «Слово против Ария и Савеллия» ¹³⁵², защищающее Божественное достоинство и личное бытие Сына, в последнее время сильно заподозрено в действительной принадлежности

его св. Григорию Нисскому, так как, кроме некоторого уклонения от подлинных произведений св. Григория в отдельных догматических положениях, оно в первых же строках включает указание на Ахиллу, который может быть только тем Ахиллой, который вместе с Арием отлучен был Александром Александрийским. Но ко времени литературной деятельности св. Григория Нисского этот Ахилла был забыт, почему и составление этого слова должно быть отнесено к начальному периоду борьбы с арианством; наконец, весь тон речи и характер доказательств убеждают в том же. Однако принадлежность этого слова Дидиму не доказана.

Особый интерес для эсхатологии св. Григория имеет его диалог с Макриной «О душе и воскресении»¹³⁵³. Св. Григорий посетил Макрину в конце 379 г. в монастыре, в фамильном поместье на реке Ирис в Понте. Найдя ее близкой к смерти, св. Григорий стал горько жаловаться, вспоминая недавнюю утрату и Василия, и этим дал повод к беседе о душе, смерти, бессмертии, загробном состоянии, воскресении и конечном общем восстановлении. Диалог написан вскоре после смерти Макрины по подражанию платоновскому «Федону», которому он уступает в художественности и красоте изложения, но далеко превосходит его по глубине и смелости мыслей. Так как «учительницей» в диалоге выступает Макрина, то произведение надписывается иногда Τά Μακρίνια.

Трактат «Против учения о судьбе»¹³⁵⁴ защищает свободу воли человека против фатализма астрологов и представляет воспроизведение разговора автора с языческим философом в Константинополе, который на призыв к христианству отвечал указанием на безусловное предопределение всего в мире и на влияние звезд на судьбу человека.

«О младенцах, преждевременно похищаемых смертью»¹³⁵⁵ предлагает префекту Каппадокии Гиерию разъяснение вопроса, почему Бог допускает преждевременную смерть детей, указывая на предведение Богом, чем может стать ребенок в последующей своей жизни. Другой вопрос – почему Бог в таком случае попускает жить злым людям – решается в том смысле, что Творящий все с премудростью умеет и посредством зла

соделывать нечто доброе и на злых проявляет Свое правосудие.

Нравственно-аскетические произведения. К нравственно-аскетическим произведениям св. Григория Нисского принадлежат следующие небольшие рассуждения:

1) «К Армонию, о том, что значит имя и название «христианин»» ¹³⁵⁶, убеждающее Армонию в необходимости, нося имя Христа, и своей жизнью подражать Ему.

2) «О совершенстве и о том, каким должно быть христианину, к монаху Олимпию» ¹³⁵⁷ – разъясняет сущность христианского совершенства, его виды и средства усвоить его.

3) «О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве» ¹³⁵⁸ – раскрывает те же вопросы в применении специально к монашествующим.

4) «К тяготящимся церковными наказаниями» ¹³⁵⁹ – против обижавшихся на св. Григория за высказанные им порицания их поведения и против неуважения к церковным мерам исправления.

Но лучшим в этой группе произведений св. Григория должно признать:

5) «О девстве» ¹³⁶⁰, написанное им около 370 г., во время жизни в уединении, с целью, как сам он говорит в предисловии, возбудить стремление к добродетельной жизни в читателях этой книги. Св. Григорий понимает девство как полнейшее отрешение от всего земного, материального и постоянное напряженное стремление к возможному для человека нравственному совершенству, последняя цель которого – созерцание Бога в общении с Ним. Безбрачная жизнь, о преимуществах которой также говорит автор, без унижения супружества, благословленного Самим Богом, есть лишь одно из важных средств для приобретения этой ангельской, Божественной добродетели, законоположником которой является Сам Христос, а образцом для подражания девственников – Богоматерь.

Проповеди. Проповеди св. Григория Нисского по своему содержанию разделяются на догматические, нравоучительные и похвальные. Из догматических слов наибольшей известностью впоследствии пользовалось «Слово о божестве Сына и Духа, и

похвала праведному Аврааму» ¹³⁶¹ , направленное против аномиев и произнесенное, вероятно, в 383 г. в Константинополе. Божество Св. Духа составляет главный предмет содержания и другого догматического слова, надписываемого «На свое рукоположение» ¹³⁶² и произнесенного также в Константинополе, может быть на соборе 394 г., – надписание его загадочно.

Больше проповедей нравоучительного характера: сюда относятся слова «Против ростовщиков» ¹³⁶³ , «О нищелюбии и благотворительности» ¹³⁶⁴ , «Против отлагающих крещение» ¹³⁶⁵ , «К скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную» ¹³⁶⁶ , слово на 1Кор. 6: 18 – «Против блудников» ¹³⁶⁷ .

Несколько слов посвящены прославлению праздников: «На день светов» или «На Крещение» ¹³⁶⁸ , три слова «На Пасху» (первое ¹³⁶⁹ , третье ¹³⁷⁰ и четвертое ¹³⁷¹ ; второе ¹³⁷² несомненно неподлинно и усваивается иерусалимскому пресвитеру V в. Исихию, пятое ¹³⁷³ также весьма сомнительно), «На Вознесение» ¹³⁷⁴ и «На Пятидесятницу» ¹³⁷⁵ , «На Рождество Христово» ¹³⁷⁶ (подлинность оспаривается).

Наконец, ряд слов произнесен в честь святых: два слова на день первомученика Стефана ¹³⁷⁷ , три слова на сорок севастиийских мучеников ¹³⁷⁸ , одно на мученика Феодора Тирона ¹³⁷⁹ , затем слова в похвалу Василию Великому ¹³⁸⁰ , Ефрему Сирину ¹³⁸¹ (подлинность сильно оспаривается) и Мелетию Антиохийскому ¹³⁸² , и надгробные – Пульхерии ¹³⁸³ и Флакилле ¹³⁸⁴ . По внешней форме к похвальным речам относятся и биографии св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского ¹³⁸⁵ , и сестры Макрины ¹³⁸⁶ . В последнем слове св. Григорий изображает благочестивую жизнь своей сестры, обстоятельства ее кончины и современные погребальные обряды.

Св. Григорий пользовался в свое время известностью церковного оратора; на это указывает уже то обстоятельство, что во время посещений столицы он произносил речи в торжественных случаях и даже надгробные над особами царствующего дома. Однако в качестве оратора он стоит ниже Василия Великого и Григория Богослова: первому он уступает в силе и основательности, а второму – в живости, подвижности и

красочности изображения. В его ораторстве проявляется не столько естественное дарование, сколько навык как результат изучения и упражнения. Как известно, он готовился к риторскому поприщу и некоторое время увлекался им; отсюда – влияние на него теорий светской риторики и литературного вкуса современников, искусственность, высокопарность речи, склонность к преувеличениям и т. п.

Письма ¹³⁸⁷. Писем св. Григория Нисского насчитывается всего 26 ¹³⁸⁸, но одно из них – «К Евагрию монаху о Божестве» ¹³⁸⁹ – ему не принадлежит. Из остальных 25-ти более известны: каноническое послание к Литоию Мелитинскому ¹³⁹⁰, определяющее условие обратного приема в церковное общение и устанавливающее епитимии за разные тяжкие грехи (отпадение от веры, волхвование, убийство, разбой, ограбление могил и т. д.). Св. Григорий все грехи возводит к основным силам или способностям души – разумной, вожделевающей и раздражительной – и определяет тяжесть их значением в духовной жизни человека поврежденной грехом той или другой способности. Письмо «К тем, которые предпринимают путешествие в Иерусалим» (2-е) яркими чертами изображает злоупотребления, обычные тогда при странствованиях по святым местам, резко порицает их и настойчиво предостерегает не усваивать этим путешествиям особой нравственной ценности. В письме к Евстафии, Амвросии и Василиссе [(Epist. 3)] св. Григорий выражает свои чувства благоговения перед святынями, посещенными им, горько оплакивает церковные нестроения в Палестине, разъясняет таинство воплощения Сына Божия и убеждает твердо держаться преданной веры. Из остальных писем некоторые имеют догматический интерес, представляя защиту Григорием своего православия (Epist. 5) или раскрытие учения о Св. Троице (Epist. 24 – «К еретику Ираклиану»), о почитании свв. мучеников (Epist. 25), другие – нравственно-канонический, указывая свойства, какие желательно видеть в кандидате на епископство (Epist. 17) и обязательные для него правила жизни (Epist. 21). Большая же часть посланий написана св. Григорием к близким ему лицам,

касается событий и переживаний самого автора и имеет значение для знакомства с его личной жизнью.

Догматическое учение св. Григория Нисского ¹³⁹¹

Св. Григорий Нисский, на простоту которого и неопытность в церковных делах жаловался св. Василий, не обладал данными для практической деятельности; но тем сильнее он чувствовал склонность к научным трудам. Он был философ и богослов, успешно стремившийся проникнуть в истины веры, расчленив их и систематически обработать. В способности умозрения он превосходит Василия Великого и Григория Богослова, но в то же время вместе с Василием Великим обнаруживает живой интерес к научному исследованию природы: физические, физиологические, медицинские разъяснения в его произведениях довольно многочисленны. На него оказала сильное влияние греческая философия, особенно платоновские и неоплатоновские идеи. В богословском отношении св. Григорий находился под значительным воздействием св. Василия, о котором он всегда говорит в тоне величайшего почтения, называет не только своим учителем, но ставит его рядом с «древними святыми» ¹³⁹², его творения считает богодухновенными, по достоинству уступающими только каноническим Писаниям ¹³⁹³. Но высокое уважение к брату не подавило св. Григория, и он даже основные пункты богословия св. Василия разрабатывает вполне самостоятельно.

Даже поставив своей задачей дополнить «Шестоднев» св. Василия, Григорий Нисский вводит в свои разъяснения такие метафизические идеи, которые св. Василий не мог бы признать своими.

Ориген оказал гораздо большее влияние на св. Григория Нисского, чем на св. Василия и на Григория Богослова. Он не только определил общее религиозное направление его и основные богословские воззрения, но возбудил его мысль к умозрению; от него св. Григорий унаследовал и общий дух и характер своей системы, а также и частности, которые он более или менее переработал в духе церковного учения.

Св. Григорий Нисский обнаруживает довольно резкое уклонение от св. Василия Великого в таком вопросе

принципиальной важности, как положительный авторитет Священного Писания. В полемике он обнаруживает даже ригоризм в пользовании свидетельствами Священного Писания и упрекает Евномия и Аполлинария в том, что они почерпают свое учение не из Священного Писания. Но в действительности он сам открывает широкий путь для свободного отношения к его авторитету, защищая права аллегорического толкования. Еще более он ослабляет достоинство положительного авторитета, предоставляя важное значение философии в отношении к Откровению: для него результаты философии ценны не только в области апологетики, но имеют непосредственное значение и для христианской веры. Полное убеждение в истинности догмата может явиться только тогда, когда он сделается фактически доступным для человеческого представления; а этого можно достигнуть только при помощи философии. Однако в теории Григорий твердо стоит на том, что философия не может самостоятельно дать решения об истинности и неистинности положения и что не может быть принято никакое философское мнение, которое противоречит церковной догме.

Ни один вопрос не привлекает так сильно внимания св. Григория Нисского, как вопрос о человеческом богопознании, его возможности и необходимости, его свойствах, происхождении и возрастании. Этот вопрос рассматривается им в связи с критикой учения Евномия о возможности понять сущность Божию; но и в своих экзегетических и аскетических произведениях он с чрезвычайной настойчивостью говорит о таинственном восхождении человеческой души к богосозерцанию. Евномий в своем ответе св. Василию Великому заявил притязание на совершенное познание существа Божия: кто не постигает Бога, тот и вообще не знает Его; а кто познал Его посредством логического мышления, тот знает Его так же совершенно, как Сам Бог знает Себя. Те не заслуживают имени христиан, которые объявляют Божественную природу непознаваемой ([Eunomius apud] Gregor. Nyss., Contra Eunomium XI[, 4 / III, 9.54]). Св. Григорий Нисский возражает, что безумен тот, кто хотел бы постигнуть сущность Божию. Сущность Божия непостижима, потому что только подобное может познавать

подобное себе, а человек никогда не может ни вполне уподобиться Богу, ни выйти из ограниченности своей природы. Человек не так велик, чтобы он мог свою познавательную способность сделать подобной Господу; и предмет познания не так мал, чтобы мог быть обнят разумными заключениями человеческой ограниченности (*Contra Eunomium* XII b [I II, 1.93–94]). Даже чистые духи не могут постигнуть Бога, потому что все созданные природы ограничены, а несозданные сущности не имеют никаких границ: мера последних – бесконечность (*Contra Eunomium* XII b [I II, 1.69–70]). Эту бесконечность могут обнять только Отец, Сын и Св. Дух. Далее, всякое существо может пребывать в бытии только до тех пор, пока оно остается самим собой. Огонь не может существовать, превратившись в воду; зрение, слух, обоняние воспринимают действительность способом, свойственным каждому из этих чувств; так и человек не может выйти из самого себя, но на что ни смотрит, видит, в сущности, только самого себя, хотя и думает, будто видит нечто высшее себя. Смотря на все через посредство своей телесности, человек не может представить себе Бога иначе, как Существом, Которому свойственны некоторая пространственность и временность.

Поэтому все человеческие понятия о Боге касаются лишь подножия ног Его и не столько ведут к цели богопознания, сколько препятствуют ему. Но как созерцание Бога в загробной жизни представляет высшую степень блаженства, так и здесь, на земле, возможно ясное познание Божественного должно составлять возвышеннейшую цель наших стремлений. Когда Бог создал человека по Своему образу, этим Он даровал ему родство со Своей собственной природой и сделал способным к богопознанию. Непостижимый по существу, Бог может быть познаваем по проявлениям Его деятельности, так как в созданном Им мире отразились Его свойства: премудрость, благодать, всемогущество, святость, правосудие.

Есть несколько путей к относительному познанию Бога. «Естество Божие, – пишет св. Григорий Нисский, – само в себе, по своей сущности, выше всякого постигающего мышления, как недоступное помышлениям гадательным и не сближаемое с

ними; и в людях еще не открыто никакой силы к постижению непостижимого, и не придумано никакого средства уразуметь неизъяснимое... Но таковым будучи по естеству, Тот, Кто выше всякого естества, Сей невидимый и неописуемый, в другом отношении бывает видим и постигается. Способов же такого уразумения много. Ибо и по видимой во вселенной премудрости можно гадательно видеть Сотворившего все в премудрости. Как и в человеческих произведениях некоторым образом усматривается разумением творец выставляемого творения, в дело свое вложивший искусство, усматривается же не естество художника, а только художническое знание, какое художник вложил в произведение; так и мы, взирая на красоту в творении, напечатлеваем в себе понятие не сущности, но премудрости премудро все Сотворившего. Если рассуждаем о причине нашей жизни, именно же, что не по необходимости, но по благовому произволению приступил Бог к сотворению человека, опять говорим, что и этим способом узрели мы Бога, постигнув благодать, а не сущность. Так и все прочее, что приводит нас к понятию лучшего и более возвышенного, подобно сему называем уразумением Бога, потому что каждая возвышенная мысль зрению нашему представляет Бога» (Orat. de beatitudinibus VI ¹³⁹⁴).

Этот путь богопознания совершенно естествен для души человека, и она при известных условиях непременно направляется по нему: «Душа человеческая на пределах двух естеств [(δύο φύσεων οὐσα μεθόριος)], из которых одно бесплотно, духовно и чисто, а другое – телесно, вещественно и неразумно. Как же скоро, освободившись от привязанности к жизни грубой и земной, по причине добродетели обратит взор к сродному ей и Божественному, то не останавливается в исследовании и изыскании начала существ, т. е. на том, какой источник красоты их, откуда изливается сила, что источает из себя премудрость, обнаруживающуюся в сущности; приводя же в движение все силы рассудка и всю мысленную способность исследования, с пытливостью домогается постигнуть искомое, пределом постижения поставляя для себя только действительность [(ἐνέργειαν)] Божию, даже до нас

простирающуюся, которую ощущаем в жизни своей. И как воздух, передаваемый землею воде, не останавливается [на дне озера, но образовавшийся пузырек стремится] ¹³⁹⁵ наверх к сродному себе, и тогда прекращает движение кверху, когда выйдет на самую поверхность воды и смешается с окружающим воздухом, – так подобное нечто бывает и с душой, которая исследует божественное, когда от дольного простирается к ведению превысшего, и, постигнув чудеса Его деятельности, не может идти пока далее в любознательности своей, но дивится и благоговеет перед Тем, Чье бытие познается только потому, что действует [(δὲ ὡν everyei)]» (Homil. in Canticum canticorum XI ¹³⁹⁶).

Другой путь богопознания – обращение внутрь себя, к своей душе. «Все вы, о человеки, в ком только есть какое-либо вожеление воззреть на истинное благо, когда слышите, что Божие велелепие превыше небес и слава Божия неизъяснима, и лепота неизглаголанна, и естество невместимо, не впадайте в безнадежность, будто бы невозможно увидеть желаемое. Ибо *в тебе вместимая для тебя мера постижения Бога* , Который так тебя создал, немедленно осуществив в естестве таковое благо, потому что в составе твоём отпечатлел подобия благ собственного Своего естества, как будто на каком воску напечатлел резные изображения. Но порок, смыв боговидные черты, бесполезным соделал благо, закрытое гнусными покровами. Поэтому если рачительной жизнью опять смоешь нечистоту, налегшую на твоём сердце, то воссияет в тебе боговидная лепота. Как это бывает с железом, когда точильным камнем сведена бывает с него ржавчина; недавно быв черным, при солнце мещет оно от себя какие-то лучи [и издает блеск] ¹³⁹⁷ , так и внутренний человек, которого Господь именует сердцем, когда очищена будет ржавчина нечистоты, появившаяся на его образе от дурной любви, снова восприимет на себя подобие первообраза и будет добрым, потому что подобное добру, без сомнения, добро. Поэтому кто видит себя, тот в себе видит и вожделеваемое, и таким образом чистый сердцем делается блаженным, потому что, смотря на собственную чистоту, в этом образе усматривает первообраз.

Ибо как те, которые видят солнце в зеркале, хотя и не устремляют взора на самое небо, однако же усматривают солнце в сиянии зеркала не меньше тех, которые смотрят и на самый круг солнца; так и вы, говорит Господь, хотя не имеете сил усмотреть света, но если возвратитесь к той благодати образа, какая сообщена была вам в начале, то в себе имеете искомое. Ибо чистота, бесстрастие, отчуждение от всякого зла есть Божество. Поэтому если есть в тебе это, то, без сомнения, в тебе Бог, когда помысл твой чист от всякого порока, свободен от страстей и далек от всякого осквернения, ты блажен по своей острозрительности, потому что, очистившись, усмотрел незримое для неочистившихся и, отъяв вещественную мглу от душевных очей, в чистом небе сердца ясно видишь блаженное зрелище. Что же именно? Чистоту, святость, простоту [и все подобные светоносные отблески] ¹³⁹⁸ Божия естества, в которых видим Бог» (Orat. de beatitudinibus VI ¹³⁹⁹).

Но св. Григорий Нисский не останавливается на этом, потому что «величие естества Божия не ограничивается никаким пределом, и никакая мера ведения не служит таким пределом в уразумении искомого, за которым надлежало бы любителю высокого остановиться в стремлении «в передняя», а напротив того, ум, высшим разумением восходящий к горнему, находится в таком состоянии, что всякое совершенство ведения, достижимое естеству человеческому, делается началом пожелания высшего ведения» (Homil. in Canticum canticorum VI ¹⁴⁰⁰). Душа, вступившая в единение с Богом, не имеет сытости в наслаждении, – чем обильнее наполняется услаждающим, тем сильнее действуют в ней пожелания (Homil. in Canticum canticorum I ¹⁴⁰¹). Достигнув высоты совершенства, она научается, что она столько же далеко от Него, как и не приступавшие к началу [(Homil. in Canticum canticorum VI ¹⁴⁰²)]. Все более простираясь в горнее, сколько это доступно естеству человеческому, и оставляя все дальнее, душа входит в святилище боговедения, отовсюду будучи объята Божественным мраком, в котором, так как все видимое и постижимое оставлено вне, обозрению души остается только невидимое и непостижимое, и в этом-то мраке – Бог (Homil. in

Canticum canticorum XI ¹⁴⁰³). Этот продолжительный процесс восхождения по ступеням богопознания завершается экстазом, который сравнивается с опьянением или исступлением ума. Он наступает внезапно и неожиданно для человека. Мысль отрешается от чувственных воззрений и от рассудочных понятий; смена чувства и мыслей на время прекращается, и он соприкасается душой с вечностью. Но и в экстазе человек не познает сущности Божией. «Ум, простираясь далее, с большей и совершеннейшей всегда внимательностью углубляясь в уразумение истинно постижимого, чем более приближается к созерцанию, тем более усматривает несозерцаемость Божественного естества. Ибо оставив все видимое, не только то, что восприимлет чувство, но и что видит, кажется, разум, непрестанно идет к более внутреннему, пока пытливостью разума не проникнет в незримое и непостижимое и там не увидит Бога. Ибо в этом – истинное познание искомого: *в том и познание наше, что не знаем, потому что искомое выше всякого познания* , как бы неким мраком объято отовсюду непостижимостью. Посему и возвышенный Иоанн, бывший в этом светозарном мраке, говорит: «Бога никтоже виде нигдеже» (Ин. 1: 18), решительно утверждая этими словами, что не людям только, но и всякому разумному естеству недоступно ведение Божией сущности» (De vita Mosis [2.162–163]).

В учении о Св. Троице перед св. Григорием Нисским, как и перед Василием Великим и Григорием Богословом, стоял вопрос, как согласовать учение о троичности Лиц в Боге с единством существа. Авлакий обратился к св. Григорию с таким недоумением: необходимо согласиться на одну из противоположностей – или утверждать, что Богов три (что непозволительно), или Сыну и Святому Духу не приписывать божество (что нечестиво и нелепо). Петр, Иаков и Иоанн, хотя человечество их одно, называются тремя человеками, и нет ничего нелепого в том, чтобы соединенных по естеству, если их много, по именованию естества называть их во множественном числе. Если это допускается здесь и никто не запрещает двоих называть двоими, а если больше двоих, то и троими, то почему в таинственных догматах, исповедуя три Ипостаси и не

примечая в Них никакой разницы по естеству, допускаем противоречие исповеданию, утверждая, что божество Отца и Сына и Св. Духа едино, и запрещая называть Их тремя Богами.

Св. Григорий Нисский опровергает поставленные возражения прежде всего указанием на неправильность обычного словоупотребления, в силу которого говорят: «три человека». Слово «человек» есть обозначение «общего естества», сущности, а не личных особенностей каждого индивидуума; но «естество одно, сама с собой соединенная и в точности неделимая единица, не увеличиваемая приложением и не уменьшаемая отъятием, но, как есть одна, так, хотя и во множестве является, остается нераздельной, нераздробляемой, всецелой, неуделяемой причастникам ее по особой части каждому... Поэтому человек в точнейшем смысле может быть назван собственно один, хотя принадлежащих к одному и тому же естеству много» [(Ad Ablabium ¹⁴⁰⁴)]. Так как в естестве не происходит ни умаления, ни приращения в зависимости от того, принадлежит ли оно многим или немногим, и вследствие этого оно не подлежит счислению, – потому что счисляется только то, что может количественно возрастать, то следовало бы устранить неправильное словоупотребление и «имя естества не распространять на множество». Но так как «исправление обычая неудобноисполнимо», *ἵνα* не должно этой погрешности переносить на учение о Боге: «В рассуждении естества дольного не так погрешим, не противясь господствующему обычаю, так как здесь нет никакого вреда от погрешительного употребления имен; но не так безопасно различное употребление имен в Божественном догмате, потому что здесь и маловажное уже немаловажно» [(ibidem ¹⁴⁰⁵)].

С другой стороны, возражение Авлавия опровергается исследованием самого имени «Бог». Естество Божие неизменнимо и неизреченно, и всякое имя Божие не обозначает Божественного естества, [а] показывает только нечто, относящееся к естеству. И имя «Бог» обозначает не сущность Божию, а только деятельность, именно назигающую и наблюдающую, так сказать, зрительную (θετική), которой Бог над всем наблюдает и имеет надзор: от зрения (ἐκ τῆς θεας)

наименовано Божество (ἡ θείότης), и Зритель [(θωρόν)] и по обычаю, и по учению Писаний называется Богом (ο Θός). А так как эта деятельность принадлежит не одному из Лиц, исповедуемых в Св. Троице, а всем трем Лицам, то нет основания какое-либо из Лиц Св. Троицы лишать наименования «Бог». Св. Григорий предвидит возражение, что этот довод говорит как будто против него, так как обычно о людях, занимающихся одной и той же деятельностью, употребляется множественное число: риторы, геометры, земледельцы, сапожники и т. п. Поэтому, казалось бы, должно называть и трех Богов, умопредставляемых в одной и той же деятельности. На это св. Григорий отвечает таким образом: у людей при одних и тех же занятиях деятельность каждого отдельна, и каждый действует сам по себе. «О Божеском естестве дознали мы не то; именно же, не то, что Отец сам по себе творит что-либо, к чему не прикасается Сын, или Сын опять производит что-либо особо, без Духа; но что всякое действование, от Божества простирающееся на тварь и именуемое по многоразличным о Нем понятиям, от Отца исходит, через Сына простирается и совершается Духом Святым. Посему имя действования не делится на множество действующих, так как нет усвоенного каждому и особенного попечения о чем-либо. Но что ни происходит, касающееся или промышления о нас, или домостроительства и состава вселенной – все производится Тремя; впрочем, произведений не три» ¹⁴⁰⁶. «Всякую деятельность Св. Троица не приводит в действие раздельно по числу Ипостасей; напротив того, происходит одно какое-либо движение и, распоряжение доброй воли, переходящее от Отца через Сына [к Духу]» ¹⁴⁰⁷. Поэтому нельзя именовать тремя Богами совокупно и нераздельно друг через друга приводящих в действие на нас и на всяких тварях надзирающую силу и деятельность. Так как «один закон надзирающей и зрительной силы у Отца и Сына и Святого Духа, от Отца, как из некоего источника, исходящий, Сыном приводимый в действие и силой Духа совершающий благодать, то ни одно действование не различается по Ипостасям, как бы Каждой особо и отдельно, без обнаружения в действии и прочих, совершаемое; напротив того,

вся промыслительность, вся попечительность и бдительность над вселенной, относительно к чувственной твари и естеству премирному, и охраняющая естества, и исправляющая погрешительное, и научающая исправности, единственна, а не трояка; хотя Св. Троицей совершается, однако же не рассекается трехчастно по числу созерцаемых верою Лиц, так чтобы каждое из действий, само по себе рассматриваемое, было или одного Отца, или особо Единородного, или отдельно Св. Духа» [(ibidem ¹⁴⁰⁸)].

В учении о Св. Троице и в тринитарной терминологии св. Григорий Нисский стоит на общей почве с Василием Великим и Григорием Богословом и отношение понятий οὐσία и ὑπόστασις определяет так же, как и св. Василий в известном письме к нему. Но в определении свойств Ипостасей св. Григорий уклоняется и от св. Василия, и от Григория Богослова. Св. Григорий Нисский совершенно не пользуется формулой св. Василия «отчество» и «сыновство»; не обнаруживает он склонности и к созданной св. Григорием Богословом терминологии «рождение» и «исхождение». Свойство Отца он, согласно с другими Каппадокийцами, определяет как «нерожденность». Свойство Сына – «единородность», τὸ μονογενές: Он – Единородный, ο μονογενής. Этим св. Григорий Нисский хочет подчеркнуть, что Он – единственный происшедший от Отца через рождение, что в Божестве только один Сын; следовательно, в таком случае совершенно падает утверждение пневматомахов, что с признанием единосущия Духа Сын и Дух были бы братьями. Отличительное свойство Духа состоит в том, что Он не «единородно» от Отца получает бытие, и в том, что Он *через Сына* явился. Это происхождение через Сына и есть ипостасное свойство Св. Духа. «Исповедуя безразличие естества, не отрицаем разности быть причиной и происходить от причины: понимаем, что этим только и различается одно от другого, именно тем, что, как веруем, одно Лицо есть причина, а другое – от причины. И в том, что от причины, опять представляем (себе) другую разность, ибо одно – прямо от первого, другое – от первого же при посредстве того, что от Него прямо, почему и единородность несомненно

остается при Сыне, и Духу также несомненно принадлежит бытие от Отца, потому что посредничество Сына и Ему сохраняет единородность, и Духа не удаляет от естественного сближения с Отцом. Говоря же: «причина» и «сущее от причины», не естество означаем этими именами... но показываем разность в способе бытия [(каш то πώς αναί)]» (Ad Ablabium ¹⁴⁰⁹). Таким образом, Отец есть причина, а Сын и Дух – от причины, но Сын – непосредственно, а Дух – через посредство Сына; этим, по мнению св. Григория, и Сыну сохраняется единородность, и Дух не удаляется от близости к Отцу по естеству.

Необходимо заметить, что «через Сына» у св. Григория имеет совершенно иной смысл, чем западное Filioque: по св. Григорию, Отец и Сын вместе не являются причиной Духа, но только Отец есть собственная причина Духа; Сын же есть только как бы среда, через которую сила Отца передается Св. Духу.

В христологии св. Григорий Нисский, как и св. Григорий Богослов, защищает то основное положение, что единосущное Отцу Слово восприняло полную человеческую природу. Доказательства этого обстоятельно раскрыты в его творениях против Аполлинария и в своей сущности сводятся к сотериологическому постулату: что не воспринято, то и не спасено; поэтому Христос имел также и человеческий ум (νοῦς). В последнее время возник вопрос, как св. Григорий мыслил человечество во Христе: как индивидуальное или же как реалистически представляемое родовое понятие. Несомненно, что у св. Григория Нисского есть несколько мест, в которых он, по-видимому, говорит, что Христос воспринял человеческую природу и потому в Его Лице непосредственно обожествляется все человечество; следовательно, человечество представляется как единица, которую Христос воспринял и целиком искупил. Однако если даже платоновские идеи и имели влияние на св. Григория, то в данном отношении он опирается не на них, а на собственное воззрение на порядок в сотворении человека. Он пишет (De opificio hominis 16): «Слово Божие, сказав: «сотвори Бог человека», неопределенностью выражения указывает на все

человечество; ибо творению не придано теперь имя «Адам», как говорит история в последующем; напротив того, имя сотворенному человеку дается не как какому-либо одному, но как вообще роду. Посему общим названием естества приводимся к такому предположению, что Божественным предведением и могуществом в первом устройении охватывается все человечество». Таким образом, в предведении и всемогуществе Божиим установлена та связь, которая дает возможность человечеству явиться единым целым. Но человечество Христа всегда описывается св. Григорием как конкретное и индивидуальное, как отдельный человек, который сравнивается с другими людьми.

Интересные особенности представляет эсхатологическое учение св. Григория Нисского. В этом отношении он обнаруживает довольно сильную зависимость от александрийского учителя, устраняя, впрочем, или смягчая некоторые предпосылки его эсхатологии в соответствии с требованиями церковного учения. Ориген, как известно, считал невозможным воскресение материального тела и утверждал, что будет возобновлен известный $\epsilon\iota\ \delta\ \sigma\varsigma$, та индивидуальная форма, которой каждый человек отличается от другого. Св. Григорий Нисский сохраняет учение об $\iota\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma'\beta$, но обосновывает на нем возможность воскресения материального тела. «Поелику душа, – говорит он (De officio hominis 27), – естественной какой-то дружбой и любовью была расположена к сожителю – телу, то хранится [тайно] ¹⁴¹⁰ в душе какая-то дружеская связь и знакомство вследствие срастворения со свойственным, как бы от каких-то наложенных природой знаков, по которым остается в ней неслитная общительность, отличающая свою собственность. Посему, когда душа снова повлечет к себе сродное и собственно ей принадлежащее, тогда какое, скажи мне, затруднение воспретит Божественной силе произвести соединение сродного, по некоему неизъяснимому влечению природы поспешающего к своей собственности?» Что в душе и по отрешении от тела остаются некоторые знаки их соединения, на это указывает разговор в аде, из которого видно, что богач узнал Лазаря по какому-то телесному признаку. Поэтому нет

ничего несообразного с разумом верить, что произойдет отделение воскресших тел от общего состава к своему собственному. Это необходимо утверждать особенно ввиду того, что мы состоим не всецело из текущего и превращающегося; напротив, одно в нас представляет нечто постоянное, а другое подлежит изменению. Тело подлежит изменению с возрастанием и умалением. Но при всякой перемене остается непреложным в самом себе «отличительный вид», не утрачивающий раз навсегда положенных на нем природой знаков. Так как отличительный вид, подобно оттиску печати, остается в душе, она необходимо знает изобразившее печатью эти черты и во время обновления снова принимает его на себя, как сообразное с чертами отличительного вида. Ртуть, пролитая на какое-либо покатое и покрытое пылью место, разделившись на мелкие шарики, рассыпается по земле, не смешиваясь ни с чем, встречающимся ей; если же рассеянную ртуть собрать в одно место, то она снова сливается с однородным, не принимая в себя ничего постороннего. Подобное должно представлять и о человеческом теле: как только последует Божественное повеление соответственным частям соединиться, то для обновляющегося естества не представится никакого затруднения. Таким образом, в день воскресения душа снова узнает составные части своего материального тела, которые некогда дали индивидуальный отпечаток *eîdog'u*, и при содействии Божественного всемогущества снова соединит с собой прежний состав материального тела.

В учении о последних судьбах мира и человека св. Григорий Нисский является верным последователем Оригена, и бывшие попытки доказать согласие св. Григория с церковным учением в этом пункте (предположением испорченности текста его творений) должно признать необоснованными: св. Григорий Нисский несомненно учит, что мировой процесс окончится восстановлением всего в чистоту первобытного состояния (*αποκαταστασις*). Как ни сильно убеждение св. Григория, что от свободной воли каждого зависит, обратится ли он к Богу, или нет, однако еще сильнее оказывается его вера в победоносную силу блага. К раскрытию своих мыслей по этому вопросу он

возвращается довольно часто. Так, в «Большом огласительном слове» он пишет: «Если душа остается неуврачеванной (в настоящей жизни), то сберегается для нее врачевание в жизни будущей» (сар. 8). «Невозможно человеку без возрождения в бане крещения достигнуть [воскресения] ¹⁴¹¹, имея в виду не просто возрождение и претворение нашего естества... но восстановление в состояние блаженное, божественное и далекое от всяких печалей. Ибо не все, что воскресением снова возвращается в бытие, входит в ту же жизнь; но великая среда ¹⁴¹² между очистившимися и имеющими нужду в очищении. Для кого в этой жизни предшествовало очищение баней крещения, тем будет исход к сродному; а чистому усваивается бесстрастие; но что в бесстрастии блаженство – это несомненно. В ком же загубели страсти и не произведено никакого очищения скверны, ни таинственной водой, ни призыванием Божественной силы, ни исправлением посредством покаяния, тем по всей необходимости должно быть в приличном сему состоянии. Как поддельному золоту, им прилично горнило, чтобы, по истреблении примеси к ним порока, впоследствии долгие века естество их сохранялось чистым перед Богом. Поэтому, так как в огне и в воде есть [некая] очистительная сила, то таинственной водой омытые от скверны зла не имеют нужды в ином роде очищений, а не освященные ¹⁴¹³ этим очищением по необходимости очищаются огнем» (сар. 35). «Когда по истечении долгого времени изъято будет из естества зло, ныне к ним примешанное и сроднившееся с ними, поскольку совершится восстановление пребывающих ныне во зле в первоначальное состояние, единогласное воздастся благодарение всей твари и всех претерпевших мучение при очищении, и даже не имевших нужды в начале очищения» (сар. 26).

В творении «О душе и воскресении» св. Григорий пишет: «Цель у Бога одна, – когда людьми, одним после другого, совершится уже вся полнота естества нашего, одни вскоре после сей жизни окажутся уже чистыми от порока, другие в надлежащие после сего времена испытают врачевство огня, иные же окажутся не познавшими на опыте в этой жизни равно

ни добра, ни зла, – всем предоставить причащение благ, в Нем сущих, которых, говорит Писание, ни око не видит, ни слух не слышит, и которые помыслам не бывают доступны (1Кор. 2: 9)... Разность же добродетельной или порочной жизни после этого наиболее окажется в том, что скорее или позднее приобщится человек уповаемого блаженства; ибо мере привзошедшей в каждого порочности будет, конечно, соответствовать и продолжительность врачевания» ¹⁴¹⁴ . «По очищении и истреблении таковых страстей огненными врачевствами, место каждого свойства заменит собой представляемое лучшим: нетление, жизнь, честь, благодать, слава, сила, и если еще что иное сему подобное представляем умосозерцаемым в Самом Боге и в Его образе, т. е. в естестве человеческом» ¹⁴¹⁵ .

Св. Кирилл Иерусалимский 1416

Сведения о жизни св. Кирилла Иерусалимского

Хронология жизни св. Кирилла Иерусалимского обычно представлялась в таком виде: родился около 315 г., около 335 г. епископом Иерусалимским Макарием поставлен во диаконы и около 345 г. епископом Максимом посвящен во пресвитеры; в этом сане в 348 г. он произнес свои катехизические поучения. После смерти Максима в 350 или 351 г. он занял епископскую кафедру в Иерусалиме. Но все эти хронологические вычисления основывались на том предположении, что епископ Максим умер не раньше 349 г., так как к этому году относили возвращение св. Афанасия Александрийского из второго изгнания, причем он был встречен епископом Максимом и вошел с ним в церковное общение в Иерусалиме. Между тем с открытием Пасхальных посланий св. Афанасия установлено, что в Иерусалиме он был, возвращаясь из второго изгнания, в 346 г.; отсюда явилась возможность относить смерть Максима и доставление св. Кирилла во епископы к более раннему времени, а именно – к концу 347 или к началу 348 г. В 348 г. св. Кирилл произнес свои огласительные слова; но тогда он был уже епископом, так как обыкновенно проповедовал епископ и относительно Кирилла вовсе нет указаний, чтобы ему еще в сане пресвитера было поручено заменять в этом отношении епископа; в огласительных словах нигде не упоминается о епископе как отличном от огласителя лице, а в отдельных случаях проповедник довольно ясно усваивает себе высший в своей Церкви авторитет (например, *Procateches.* 4 ¹⁴¹⁷; 15; *Cateches.* V, 12 ¹⁴¹⁸). Кроме того, блж. Иероним в «Хронике» ¹⁴¹⁹ смерть Максима относит к одиннадцатому году Констанция, т. е. от 22 мая 347 г. по май 348 г. ¹⁴²⁰ По этим основаниям время рождения св. Кирилла в настоящее время отодвигают к 313 г., посвящение во диаконы – к 333 г., рукоположение во пресвитеры – к 343 г. и посвящение во епископа – к началу 348 г.

О месте рождения св. Кирилла, его родителях, воспитании и способах образования ничего достоверного не сохранилось;

однако можно полагать, что он родился в недрах иерусалимской Церкви, т. е. в самом Иерусалиме или в его окрестностях. Несомненно, что юность он провел в изучении Священного Писания, глубокое знание которого видно в его огласительных словах; ясно также его знакомство с церковной и светской литературой.

Господствовавшие на Востоке ариане если не прямо содействовали возведению св. Кирилла на иерусалимскую кафедру, предполагая в нем своего единомышленника, как представляют дело Сократ, Созомен и Иероним, то, во всяком случае, не обнаруживали и враждебности по отношению к нему, так что первые годы его епископства протекли мирно.

В 351 г., «в святые дни [святой] Пятидесятницы» [(Cyrill. Hierosol., Epist. ad Constantium, cap. 4)], 7 мая около 9 часов утра на небе явилось великое знамение креста. Составившийся из света крест простирался в длину от Голгофы до горы Елеонской и настолько же в ширину; сияние его превосходило свет лучей солнечных. Все население города созерцало это видение, продолжавшееся в течение нескольких часов; объятый изумлением и страхом народ толпами стекался в церковь воздать славу Христу. Многие из иудеев и язычников этим знамением были обращены к вере христианской. Это необычное событие явления креста описано, кроме некоторых церковных историков, и самим св. Кириллом в «Послании к благочестивому царю Константию».

Скоро, однако, ариане увидели, что обманулись в св. Кирилле, и начали борьбу против него. Враждебные действия против св. Кирилла открыл митрополит Кесарии Палестинской Акакий, приверженец арианства. Вопреки 7 правилу Никейского собора, поставившего иерусалимскую кафедру выше кафедры кесарийской, Акакий стал унижать достоинство и честь иерусалимского епископа. Св. Кирилл защищал права своей кафедры и тем вызвал недовольство Акакия. По обычаю ариан, были выдвинуты сторонние обвинения, для которых основание найдено было в следующих обстоятельствах. В Иерусалиме был страшный голод. Народ целыми толпами обращался к своему архипастырю за помощью. Св. Кирилл раздал

бедствующим все церковные деньги, но так как нужда этим не была удовлетворена, то св. Кирилл решил распродать драгоценнейшие церковные сосуды и сокровища, [а] вырученные от продажи деньги раздать голодающим. Какой-то гражданин увидел на актрисе одну из тех вещей, которые он пожертвовал в иерусалимскую Церковь, узнал от нее, что она приобрела вещь от купца, а купец сообщил ему, что вещь продана св. Кириллом. Акакий воспользовался этим обстоятельством и потребовал св. Кирилла на суд, обвиняя его в растрате церковной собственности; когда св. Кирилл не подчинился, Акакий на соборе подвластных ему епископов объявил его низложенным и силой изгнал из Иерусалима. Это было в 357 г. Заявив протест против незаконного удаления, св. Кирилл отправился в Тарс, где епископ Силуан и народ приняли его с глубоким уважением. Но Акакий не успокоился и хотел повлиять на Силуана в том смысле, чтобы он лишил св. Кирилла гостеприимства; с этой целью он писал ему, что Кирилл низложен и не должен иметь общения с другими епископами. Однако Силуан не внял настояниям Акакия и предоставил св. Кириллу право проповедовать тарсской пастве. В конце 359 г. собор Селевкийский, на котором большинство составляли омиусиане, признал низложение св. Кирилла недействительным и низложил самого Акакия как арианина; но решения этого собора остались, как известно, без исполнения, и послы его в Константинополе вынуждены были подписать арианский символ, а затем и сами омиусиане под разными предлогами были низложены и сосланы. Поэтому и св. Кирилл, возвратившись было в Иерусалим, вновь должен был оставить его (в 360 г.) и отправился в ссылку, будучи обвинен Константинопольским собором в противодействии (арианскому) собору в Мелитине в Армении и в продаже пожертвований самого Констанция (дополнение к прежнему обвинению).

Св. Кирилл возвратился на свою кафедру уже в царствование Юлиана (в 362 г.) и был здесь свидетелем неудачи замысла Юлиана восстановить иерусалимский храм, которую он предсказывал с самого начала. «Представляя себе предсказание пророка Даниила (9: 26), которое подтвердил и

Христос в святом Евангелии (Мф. 24: 2), Кирилл [епископ] Иерусалимский многим возвещал, что теперь-то наступает время, когда в (иудейском) храме «не останется камня на камне» и исполнится предсказание Спасителя» [(Socrat., Hist. eccl. III, 20)]. Предвозвещение св. Кирилла оправдалось во всей точности. «В одну ночь сильное землетрясение извергло камни древних оснований (иудейского) храма» [(ibidem)].

Постепенно были улажены и отношения к Кесарии, так как на место умершего (в 366 г.) Акакия св. Кирилл успел возвести своего родственника Геласия. В царствование арианина Валента св. Кирилл снова был изгнан из Иерусалима в 367 г., – на этот раз он разлучен был со своей паствой на целых одиннадцать лет. Только в 378 г., по смерти Валента, иерусалимский пастырь мог возвратиться на свою кафедру и последние восемь лет трудился над восстановлением церковного единства и благоустроением нравственной жизни Церкви, расстроенной насильственными действиями еретиков. В 381 г. св. Кирилл присутствовал на Втором Вселенском соборе. В следующем году от другого константинопольского собора отправлено было на Запад послание, в котором восхваляются заслуги св. Кирилла для христианской веры, в опровержение возникших на Западе сомнений в его православии.

Св. Кирилл скончался в 386 г.

Литературная деятельность св. Кирилла Иерусалимского

Как писатель св. Кирилл известен почти исключительно своими 24 словами, произнесенными в 348 г. ([дата] определяется на основании указаний XIV слова о времени Пасхи [сар. 10; cf. IV, 30; XVIII, 7]) в храме Воскресения для готовящихся принять крещение в день Пасхи и [затем для] принявших его. Слово предогласительное ¹⁴²¹, составляющее предисловие к огласительным словам, произнесено было в воскресенье, 18 огласительных слов ¹⁴²² – в будние дни Четыредесятницы до великой субботы включительно, затем в пасхальную ночь совершено было крещение, и остальные пять слов ¹⁴²³ произнесены были в пасхальную седмицу. Так как в последних сообщаются новопросвещенным (которым ранее не открывалось учение о таинствах) полные сведения о крещении, миропомазании и Евхаристии, которые они приняли в день Пасхи, то они называются «тайноводственными».

В основу огласительных слов положен древний символ иерусалимской Церкви; но в истолковании его – сообразно с целью ознакомить просвещаемых прежде всего с тем, что им предстоит пережить и принять при самом вступлении в Церковь, – члены о покаянии и крещении раскрываются прежде других членов символа веры. Таким образом, содержание огласительных и тайноводственных слов св. Кирилла представляется в следующем виде.

Предогласительное слово разъясняет готовящимся ко крещению превосходство их нового состояния и соединенные с ним обязанности и указывает, как они должны проводить время до крещения, подготавливаясь к достойному принятию его. Прежде всего от них требуется полное, от всей души и искреннее, не омрачаемое никакими нечистыми побуждениями желание получить крещение, без чего одно внешнее крещение будет для них не только бесполезно, но и прямо губительно. Затем они должны с полной серьезностью принять заклинания, внимательно выслушать оглашения, не пропуская ни одного из

них, и неуклонно следовать пути добродетелей, упражняясь во всех видах добра.

Первое оглашение призывает ко крещению, указывает необходимость его для человека и благодетельные результаты и увещает к достойному подготовке себя к принятию его, так как Бог дает изобильную благодать не без разбора, не без внимания к душевному настроению человека. Во II слове раскрывается необходимость покаяния в грехах для готовящегося ко крещению и исповедания их за всю прошедшую жизнь. Для этой цели св. Кирилл изображает гибельность греха для человека, его происхождение из злоупотребления человека свободой воли и искушения диавола, и примерами из Священного Писания доказывает, что средство исцеления от грехов заключается в раскаянии со стороны человека и в бесконечной благодати Божией. Это средство есть крещение, о котором говорится в III слове, – в нем Бог отпускает грехи всем раскаивающимся в них грешникам; оратор прославляет величие таинства, доказывает необходимость его для спасения, указывает видимую его сторону – воду, омывающую тело, и невидимую – благодать Духа Святого, очищающего душу от греховной скверны, чудесные следствия крещения: отпущение грехов, даже самых тяжких, соединение со Христом, уподобление [Ему] и т. п. ¹⁴²⁴

ВIV слове проповедник переходит к сообщению оснований христианского вероучения, к изложению и изъяснению символа. Но прежде подробного изложения он признает нужным дать краткий обзор догматов христианских, подлежащих в дальнейшем обстоятельному раскрытию, и, указав на одинаковую необходимость для спасения правой веры и добродетельной жизни, сжато излагает сущность учения о Боге, об Иисусе Христе, Его воплощении, крестной смерти, погребении и нисхождении в ад, о воскресении Его, вознесении на небо, сидении одесную Отца и Втором пришествии, о Святом Духе, о природе человека, его душе и теле, о всеобщем воскресении и последнем Суде. За изложением этих догматов следует указание источников их – богодухновенного Писания,

книги которого затем перечисляются – канонические Ветхого ¹⁴²⁵ и Нового Завета (за исключением Апокалипсиса) ¹⁴²⁶ .

С V слова начинается изъяснение символа объяснением слова «верую», причем св. Кирилл доказывает силу веры, прославляет достоинство ее, необходимость, спасительные действия и различает два вида веры: веру как согласие человека на усвоение преподаваемой истины и веру как благодатную, чудотворную силу, даруемую от Бога истинно верному христианину. Убеждая принимать верой только учение католической Церкви, сообщаемое им теперь, св. Кирилл в заключение дает текст иерусалимского символа для заучивания наизусть ¹⁴²⁷ , с предупреждением не открывать его никому, кроме христиан, и не записывать.

Следующие четыре огласительных слова разъясняют первый член символа. Прежде всего речь ведется о единстве Бога – против язычников и некоторых еретиков, по преимуществу манихеев, причем излагается их учение, возникновение и дальнейшая история (VI слово). В VII слове разъясняется учение о Боге Отце, что Он в собственном и истинном смысле Отец Сына Своего Иисуса Христа вследствие вечного и совершеннейшего рождения и что Отцом всех людей Он называется в совершенно ином смысле. VIII огласительное слово, изъясняя слово «Вседержитель», опровергает язычников, иудеев и тех из еретиков, которые признавали два начала в мире и считали всякое богатство собственностью дьявола, и раскрывает учение о Божественном Промысле, власти и господстве, распространяющихся на все в мире. Наконец, учение о Боге как о Творце и Устроителе всего видимого и невидимого мира излагается в IX слове; мысль, что мир вполне достоин быть произведением Божественной мудрости, доказывается сжатым описанием мира и его частей.

Второй член символа св. Кирилл излагает в двух огласительных словах – X и XI. В десятом он доказывает необходимость веровать в Сына Божия, указывает основание, почему Он называется Единым, и приводит из Ветхого Завета свидетельства о Его бытии до воплощения и о Его вечном, истинном, присущем Ему и прежде вочеловечения господстве

над всем во вселенной. Затем дается объяснение двух имен Господа – «Иисус» и «Христос», и изображаются два Его служения как Спасителя и вечного Первосвященника. Одиннадцатое огласительное слово посвящено доказательству того, что Иисус Христос есть Сын Божий Единородный, Сын по естеству, подробно раскрывает непостижимость рождения Сына, показывает, что Сын есть Бог истинный, так пребывающий во Отце и Единый с Ним по божеству, царству, воле, действиям, что и не сливается с Отцом, и не чужд Ему так, как тварь, но совершеннейшим образом подобен Ему во всем ¹⁴²⁸ и отличен от творений; наконец, утверждает вечность Сына и рождения Его и учит, что Сын есть нераздельный от Отца Творец и Царь всего видимого и невидимого и самих веков.

В следующих затем четырех огласительных словах речь идет о воплощении Иисуса Христа. После разъяснения необходимости исповедовать во Христе человечество и божество, защищается (в XII слове) истинность воплощения против заблуждений иудеев и еретиков, излагаются причины воплощения Сына Божия и изображаются обстоятельства его, предсказанные пророками, место, время и другие подробности рождения, особенно факт рождения от Девы. В XIII слове проповедник переходит к страданиям, смерти и погребению Иисуса Христа, показывает истинность и необходимость этих событий, подробно говорит об удовлетворении Христом правды Божией за грех всех людей и описывает все обстоятельства крестной смерти Спасителя, постоянно указывая на точное исполнение в них ветхозаветных пророчеств. XIV слово предлагает подробное учение о воскресении Господа, вознесении Его и сидении одесную Отца. XV говорит о втором Его пришествии, предшествующих и сопровождающих его знамениях, описывает всемирный суд и утверждает вечность Царства Христова. XVI и XVII оглашения содержат изложение учения о Святом Духе, Его божестве и благодатной деятельности в мире.

Следующий член иерусалимского символа – о едином крещении покаяния во оставление грехов – оставлен здесь без объяснения, потому что полное раскрытие его дано в первых

огласительных словах. В XVIII слове защищается воскресение плоти против возражений язычников, самарян и еретиков и описываются свойства воскресших тел. Затем речь ведется о Церкви кафолической, ее основании, ее признаках, ее имени и достоинстве и, наконец, о вечной жизни, которая предлагается в Церкви всем познавшим истину и живущим праведно, и о многообразных путях к наследованию этой жизни, дарованных в Церкви людям от Бога по Его бесконечной благодати. В заключение св. Кирилл указывает на предстоящие в пасхальную седмицу тайноводственные наставления и призывает своих слушателей возрадоваться о том счастье, которое предстоит им принять в крещении.

Пять тайноводственных слов (по общему счету XIX–XXIII) по объему значительно меньше предыдущих; в них объясняются новопросвещенным три таинства, которых они перед этим удостоились: крещение, миропомазание и причащение. В первом слове св. Кирилл раскрывает символическое значение тех обрядов, которые предшествуют крещению и совершались в преддверии баптистерия, именно – отрицания сатаны и всех дел его, гордыни и служения диаволу и сочетания со Христом через краткое исповедание веры во Св. Троицу и в крещение. Второе слово объясняет таинственное значение и благодатную силу действий, совершаемых уже при самом крещении: отложения одежды, помазания освященным елеем, нового исповедания веры и троекратного погружения. В третьем тайноводстве проповедник говорит о миропомазании, совершавшемся непосредственно после крещения, указывает начало его в сошествии Св. Духа на Иисуса Христа при крещении, объясняет внутреннее значение его, внешний образ совершения и прообразы его в Ветхом Завете. Два последние тайноводственные слова объясняют таинство Евхаристии. Четвертое слово говорит о сущности этого таинства, его элементах и таинственном действии, указывает его ветхозаветные прообразы. Главная цель этого слова – утвердить слушателей в том, что хлеб и вино в Евхаристии истинно прелагаются в Тело и Кровь Иисуса Христа, хотя вид хлеба и вина и остается. В пятом слове излагается с

необходимыми объяснениями порядок совершения литургии верных: умовение рук священнослужителем, целование мира, «горе имеем сердца», молитва благодарения и освящения даров, поминовение живых и умерших, молитва Господня (с объяснением каждого ее прошения), «святая святым», причащение Тела и Крови Господней и благодарение.

Проповедник при изложении учения веры в катехизических словах по каждому отдельному вопросу сперва указывает разные заблуждения относительно него, противопоставляет им церковное понимание и обосновывает их необходимыми доводами преимущественно из Священного Писания и, наконец, разбирает возражения противников. Приводя в подтверждение догматических положений места из Священного Писания, св. Кирилл, как и сам он заявляет, принимает во внимание только буквальный смысл их, к толкованиям же аллегорическим обращается хотя и нередко, но лишь для выяснения учения, а не для доказательства, опасаясь к учению Церкви примешать какие-либо частные мнения. С изъяснением догматического учения проповедник нередко соединяет и правила нравственности: внушает избегать языческих и иудейских суеверий, посещения игр и зрелищ, общения в жизни с еретиками, советует, наконец, усердие к молитве, сохранение чистоты тела, чтение полезных книг, особенно Священного Писания, восхваляет благоговейное отношение к таинствам, сохранение девства и монашеских обетов.

Катехизические слова произносились св. Кириллом, как отмечается во многих рукописях, «без приготовления» и записывались слушателями. Этим, несомненно, объясняются некоторые недостатки изложения: некоторая неупорядоченность в расположении материала, частые повторения, растянутость, неправильности в цитатах из Священного Писания, – очевидно, проповедник не исправлял записей перед опубликованием. Но если не придавать значения этим недостаткам, то слова св. Кирилла обладают и значительными достоинствами. Это действительно катехизические поучения: изложение сжатое, простое, ясное, общепонятное, чуждое всяких прикрас, исполненное спокойного достоинства, и, однако, сильное и

проникновенное. Язык – отеческого, любвеобильного увещания и предупреждения, совершенно безыскусственный, иногда даже неправильный, народный. Но под этим скромным покровом скрываются основательные знания и педагогическое искусство. Даже трудные догматические истины раскрываются в доступных положениях и приближаются к сознанию слушателей посредством противопоставления заблуждениям. Краткие примеры и сравнения из жизни и природы, восклицания ужаса и удивления, олицетворения и драматизирование способны приковывать внимание слушателей, а указание на непосредственную близость священных мест, бывших свидетелями искупительных подвигов Спасителя, несомненно производили сильное впечатление на слушателей.

Что касается подлинности катехизических поучений, в этом отношении имеется решительное свидетельство блж. Иеронима, который пишет: extant ejus (т. е. Кирилла) κατηχήσεις, quas in adolescentia composuit [сохранились его κατηχήσεις (оглашения), которые он сочинил в молодости] (De vir. ill. 112). Если в некоторых рукописях тайноводственные слова надписываются именем «Иоанна, епископа Иерусалимского», преемника св. Кирилла, или даже «Кирилла и Иоанна», то этому обстоятельству нельзя придавать значения ввиду того, что все огласительные и тайноводственные слова представляют, собственно, одно целое как по содержанию, так и по языку и должны быть усвоены одному автору; а свидетельства, удостоверяющие принадлежность св. Кириллу то одного, то другого слова настолько многочисленны и авторитетны, что не может быть сомнения относительно действительного автора всех огласительных и тайноводственных слов ¹⁴²⁹.

Кроме катехизических слов, с именем св. Кирилла Иерусалимского известны: 1) «Беседа о расслабленном при купели» ¹⁴³⁰, представляющая объяснение Ин. 5: 1–16, с некоторыми назидательными уклонениями, призывающими к вере во Христа-Исцелителя, к нравственному исправлению жизни, научающими правильно смотреть на книгу Песнь Песней как на пророчество о Христе и Его страданиях. Беседа включает в себе многочисленные и очевидные параллели с

катехизическими [словами]. Произнесена была св. Кириллом еще тогда, когда он был пресвитером: в заключении беседы проповедник высказывает опасение, что слово его оказалось слишком длинным и, может быть, воспрепятствовало «отеческому поучению» [(сар. 20)], т. е. наставлению епископа. Ввиду особенностей стиля, неправильностей в строении речи, повторений и уклонений от основной темы речи можно думать, что и эта беседа была записана слушателями.

2) «Послание к благочестивейшему царю Константию о явившемся на небесах и виденном в Иерусалиме знамении Креста из лучей света» ¹⁴³¹. Послание написано в самый день явления, чтобы возможно скорее возвестить о нем императору и возбудить его душу к благочестию и к прославлению «Святой и единосущной Троицы, истинного Бога нашего» [(сар. 8 ¹⁴³²)]. Выражение «единосущная Троица» дает основание заподозривать подлинность послания, так как термин «единосущный» в катехизических поучениях не встречается.

Высказывалось предположение, что указанное выражение представляет позднейшую вставку; но рукописи, насколько известно, не обнаруживают в этом отношении никакого колебания ¹⁴³³, — остается предположить, что св. Кирилл впоследствии примирился с этим никейским термином.

3) Несколько небольших фрагментов сохранились в догматических флорилегиях как свидетельство о двух естествах во Христе, именно: два отрывка из беседы о чуде на браке в Кане Галилейской ¹⁴³⁴, одно предложение из беседы на Ин. 16: 28 ¹⁴³⁵ и из беседы на Ин. 17: 5 ¹⁴³⁶.

Неподлинны: «Беседа на Сретение Господне» ¹⁴³⁷ и письма — Кирилла к Юлию Римскому и Юлия к Кириллу о дне Рождества Христова ¹⁴³⁸, Августина Иппонского к Кириллу и Кирилла к Августину о смерти и чудесах блж. Иеронима ¹⁴³⁹. Сохранившаяся на арабском языке «Беседа Кирилла, епископа Иерусалимского, об обретении Креста» еще не исследована.

Догматическая точка зрения св. Кирилла Иерусалимского и значение его творений

Катехизические слова св. Кирилла признаются одним из драгоценнейших памятников христианской древности и свидетельством той великой заботливости и педагогической мудрости, с какой Церковь стремилась преобразовать согласно с христианским идеалом всю жизнь оглашаемых и просветить Христовой истиной их разум, омраченный многоразличными заблуждениями. Понятно поэтому, что сравнительно небольшой по объему круг этих катехизических бесед ставит автора их в ряд великих учителей Церкви и важнейших свидетелей ее учения. Ряд оглашений, неразрывно связанных одно с другим и представляющих полное руководство для изучения христианского вероучения, – единственный этого рода памятник такой древней эпохи; он излагает с возможной ясностью, полнотой и точностью главнейшие догматы, которые Церковь того бремена принимала как необходимые для спасения каждого. Но догматическая позиция св. Кирилла Иерусалимского в тот век, когда весь Восток охвачен был спорами, возникшими на почве арианства, представляется как будто неопределенной. Св. Кирилл первоначально признавался арианами если не своим, то, во всяком случае, не внушающим опасений для их интересов, но затем подвергается преследованиям именно со стороны ариан. Однако в своих катехизических поучениях он не называет ариан и не ведет полемики с ними. В основу своих оглашений он полагает Иерусалимский символ, а не Никейский, и совершенно не употребляет в них термина *ομοούσιος*, стоявшего на знамени борцов православия. Между тем учение его о Сыне Божиим и Св. Духе – вполне православное.

Это обстоятельство без всяких натяжек может быть объяснено следующими соображениями. Несомненно, что в рядах деятелей Никейского собора было немало выразителей того определенного в своих существенных особенностях направления, которое представлено богословием свв. Иринея и

Мефодия, – последний засвидетельствовал его жизненность перед самым началом арианских споров. Оно, конечно, не исчезло, а начавшаяся борьба заставила представителей его обнаружить и свое участие в круговороте никео-арианских движений. Это было строго консервативное направление, которое не отрицало значения богословской науки, но ограничивало ее значение, не допускало философско-богословской разработки своего учения и не выражало его в философско-богословских терминах, а считало необходимым остаться при наследии преданного, исповедовать то, чему учила древность в своих символах. Представители этого типа богословской мысли составляли значительную часть членов Первого Вселенского собора. Они отвергали арианство как ересь, но подозрительно относились и к новым терминам и понятиям, какие предположено было внести в изложение веры, считая это опасным нововведением, отступлением от древних мнений. Они приняли Никейский символ, но после собора скоро оказываются даже в рядах антиникейцев, находя соблазнительным и опасным термин $\mu\omicron\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$: Никейское определение они не считают чистейшим выражением веры, соответствующим подлинному учению Церкви. Епископы этого богословского направления составляют большинство на Антиохийском соборе 341 г., где в противовес Никейскому символу выдвигают авторитет древности, то, чему изначально научились веровать, – они затем входят в состав партии омиусиан. Но все время, несмотря на борьбу против Никейского символа и его защитников, они стояли на почве строго-церковного консерватизма, что и доказывают своим безусловным соединением с православными ко времени Второго Вселенского собора, когда богословскими трудами каппадокийских отцов было выяснено, что «единосущие» не включает в себе савеллианства.

К этому именно направлению принадлежал и св. Кирилл Иерусалимский: не пользуясь Никейским символом, не употребляя $\mu\omicron\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ и полагая в основу катехизических поучений символ иерусалимской Церкви, он предупреждает слушателей, что этот символ не есть дело рук человеческих и

что каждое его слово может быть подтверждено Священным Писанием. Соответствия со Священным Писанием вполне достаточно. Он резко полемизирует против Савеллия и Маркелла, подозреваемого в савеллианстве. При отдельных положениях учения он не отказывается от проведения разумных доказательств, но не дает ничего, что напоминало бы систему учения, и не обнаруживает стремления к ней, а только раскрывает и выясняет содержание символа. В его катехизических поучениях нельзя найти ни малейшего следа влияния какой-либо философской школы, – он везде и во всем остается чисто церковным писателем, стоящим на почве церковного Предания. На соборе в Селевкии в 359 году он оказывается в рядах омиусиан, а на Втором Вселенском соборе выступает как чисто православный деятель. И действительно, св. Кирилл Иерусалимский, не употребляя никейских выражений, такими яркими чертами изображает Божественное достоинство Сына, что не может быть сомнения относительно его правосмыслия. «Не просто должно веровать во Христа Иисуса, – говорит он (Cateches. XI[, 1]), – и принимать сие подобно не как об одном из многих несобственно именуемых Христом; ибо те были христами прообразовательно, а Сей есть Христос истинный; и Он не человек ¹⁴⁴⁰, чрез преспеяние достигший до священства, но от Отца [всегда] ¹⁴⁴¹ имеющий священническое достоинство».

Он Сын не по присвоению, но Сын по естеству, Сын едиnorodный: «Слыша наименование «Сын», не принимай слышимого в несобственном смысле, но разумей Сына действительного, Сына по естеству, безначального, не из рабства постепенно достигшего до всыновления, но Сына от вечности, рожденного неведомым и непостижимым рождением... Сей не иным чем был и иным сделался [(ἐγὴννήθη)], но из ничего ¹⁴⁴² рожден Отчий Сын, сущий выше всякого начальства (Эфес. 1: 21) и веков. Сын Отчий, во всем подобный Рождшему, Вечный, родившийся от Вечного [Отца], Жизнь от Жизни, Свет от Света, Истина от Истины, Премудрость от Премудрости [(σοφία ἐκ σοφοῦ)], Царь от Царя, Бог от Бога, Сила от Силы» [(Cateches. XI, 4)]. «Отец родил Сына, не как у

людей ум рождает слово, потому что у нас [ум ипостасен (ἐνυπόστατος), а] ¹⁴⁴³ слово, будучи произнесено и разлившись в воздухе, исчезает; мы же знаем, что рожденный Христос есть не слово произносимое, но Слово ипостасное и живое, не устами излагаемое и рассеявшееся, но вечно, неизреченно и во ипостаси рожденное» [(Cateches. XI, 10)]. Рождение непостижимо. «Мы не обещаем сказать, как Он (Отец) родил, а только утверждаем, что родил не так ¹⁴⁴⁴. И не мы только не знаем рождения Сына от Отца – не знает и всякое созданное естество» [(Cateches. XI, 11)]. «Один Рождший ведает Рожденного, и Рожденный Им знает Рождшего» [(Cateches. XI, 13)]. Сын есть истинный Бог, и отличительные свойства божества не применимы и в Сыне: совершен Рождший, совершен и Рожденный; и Рождший – Бог, и Рожденный – Бог [(Cateches. XI, 18)].

О Святом Духе св. Кирилл высказывается несколько неопределеннее, несомненно, в полном согласии с современным ему положением вопроса. «О Святом Духе да будет нами сказано одно только написанное; если же чего не написано, не будем о том и любопытствовать» [(Cateches. XVI, 2)]. «Един есть только Дух Святой, Утешитель, как един Бог Отец и нет другого Отца, и как един Единородный Сын – Божие Слово и нет у Него брата, так един только Дух Святой и нет другого равночестного Ему Духа. Посему Дух Святой есть наивеличайшая Сила, – Он божествен и неисследим» [(Cateches. XVI, 3)]. Он жив, разумен, освящает все творимое Богом через Христа [(ibidem)]. Он со Отцом и Сыном чествуемый и во время святого крещения во Святой Троице совосприемлемый [(Cateches. XVI, 4)]. «Не трех возвещаем Богов..., напротив того, Святым Духом через единого Сына возвещаем единого Бога» [(ibidem)]. Как видно, в этих словах ясно выражается учение о Божественном достоинстве Св. Духа и Его равночестности во Св. Троице. Но св. Кирилл останавливается преимущественно на деятельности Св. Духа в людях, как в Ветхом, так и в Новом Завете (Cateches. XVI; XVII).

Однако катехизические поучения св. Кирилла Иерусалимского ценны не столько учением о Св. Троице,

сколько чрезвычайно важными свидетельствами о таинствах крещения, миропомазания и Евхаристии и обрядах, употреблявшихся при совершении этих таинств. Мы отметим только догматическую сторону учения св. Кирилла о названных таинствах. «Внимательно взирай на сию купель, – говорит св. Кирилл, – не как на простую воду, но как на духовную благодать, подаваемую вместе с водой. Ибо как приносимое на жертвенник, по природе будучи просто, оскверняется призыванием идолов, так и наоборот, простая вода, по призывании на нее Св. Духа, Христа и Отца, приобретает силу святости» (Cateches. III[, 2/3]). «Великое дело – предстоящее крещение: оно – искупление пленным, оставление прегрешений, смерть греха, пакибытие души, светлое одеяние, святая нерушимая печать, колесница на небо, райское наслаждение, предуготование Царствия, дарование всыновления» (Procateches. [16]). «В одно и то же время вы и умирали, и рождались; и спасительная вода сослалась для вас и гробом, и матерью» (Mystagog. II[, 4]).

Говоря о миропомазании, св. Кирилл увещает: «Смотри, не подумай, что сие есть миро простое. Как хлеб Евхаристии по призывании Св. Духа есть уже не простой хлеб, но Тело Христово, так и святое миро сие по призывании – не простое или, как сказал бы иной, обыкновенное миро, но дарование Христа и Духа Святого, от присутствия Божества [Его] соделавшееся действенным ¹⁴⁴⁵. Им и ознаменательно помазуются [твои] чело и другие орудия чувств. И тело помазуется видимым миром, а душа освящается Святым и Животворящим Духом» (Mystagog. III[, 3]).

Относительно хлеба и вина в таинстве Евхаристии св. Кирилл учит (Mystagog. IV[, 6; 3]): «Взирай не просто как на хлеб и как на вино, потому что, по Владычному изречению, они – Тело и Кровь Христовы ¹⁴⁴⁶. Хотя чувство и представляет тебе хлеб и вино, но да укрепляет тебя вера. Не по вкусу суди о вещи, но верой несомненно удостоверься, что сподобился ты Тела и Крови Христовой». «Посему со всей уверенностью будем причащаться сего и как Тела Христова, и как Крови Христовой, потому что под образом [(ἐν τύπῳ)] хлеба дается тебе Тело и

под образом вина дается тебе Кровь, чтобы, причастившись Тела Христова и Крови Христовой, соделаться тебе сотелесником и единокровным Христу. Так делаемся мы христоносцами, потому что Тело и Кровь Христовы сообщены нашим членам. Так, по словам блаженного Петра, бываем «Божественного причастницы естества» (2Пет. 1: 4)».

Св. Ипполит, несмотря на обширную литературную деятельность, не оказал влияния на последующую историю богословской мысли. Его догматические воззрения отражали на себе влияние момента, который скоро был пережит; большое значение имели экзегетические труды Ипполита. Но на Востоке в это время был Ориген, а на западное богословие он не мог оказать влияния, потому что писал по-гречески.

Примечания

¹ - Подробную рец. см.: Глущенко А., диакон. По поводу издания «Лекций» профессоров Н. И. и А. И. Сагарды // БТ 39. М., 2004. С 351–372.

² - Следует отметить, что перечень отцов в использованной для настоящего издания машинописи является, по всей видимости, самым полным среди всех сохранившихся экземпляров «Лекций» Н. И. Сагарды за разные годы. В остальных литографированных курсах, насколько известно, оказываются пропущенными следующие главы: «Кодрат», «Аристон Пелльский», «Мильтиад», «Аполлинарий Иерапольский», «Мелитон Сардийский», «Общий взгляд на богословское учение апологетов», «Игизипп», «Александр Александрийский», «Дидим», «Григорий Богослов», «Григорий Нисский», «Кирилл Иерусалимский» (не во всех литографиях присутствует также глава «Папий Иерапольский»).

³ - Согласно его объему в старой орфографии, т. е. включая «l», «i» и «v» (однако без «v»).

⁴ - Например (что специально отмечено нами в соответствующих примечаниях к тексту «Лекций»), исправления в самой машинописи показывают, что Н. И. Сагарда, первоначально рассматривавший фрагменты «О воскресении» под именем св. Иустина как подлинные, впоследствии пришел к выводу об их сомнительности. В качестве другого примера можно привести замену автором (во введении, в машинописи по сравнению с рукописью) выражения «патристическая наука» в нескольких случаях «патрологической наукой». Это более точно соответствует тому различию Н. И. Сагарды, которое он проводит между понятиями «патристика» и «патрология». Сам он в упомянутых нескольких местах в действительности употребил выражение «патристическая наука» как синоним «патрологии», что, очевидно, представилось ему впоследствии не совсем последовательным в свете его же собственного различения. Однако подобные замены не проведены автором систематически и до конца.

⁵ - Отметим, впрочем, что ссылки Н. И. Сагарды на патристические произведения, как показал анализ, а также цитаты из них обычно им не перепроверялись и ошибки в них только накапливались.

⁶ - К сожалению, вследствие недоступности (или труднодоступности) многих западноевропейских исследований XIX – нач. XX в., на которые ссылается автор, мы не смогли проверить сообщаемые Н. И. Сагардой сведения по самим этим первоисточникам.

⁷ - В основном – несколько ссылок (без конкретных цитат) на экзегетические произведения Оригена в главе о его богословской системе.

⁸ - Естественно, при этом учитывалось, что одни и те же выражения могли встречаться у одного писателя в нескольких местах его сочинений.

⁹ - Если, конечно, в доступных изданиях разбивка текста была достаточно подробной (в отдельных случаях уточнялись номера страниц по изданиям, включенным в TLG). Номера секций или стихов обычно не указывались для цитат, включенных в последовательный (поглавный) пересказ автором содержания произведений. Отсутствие уточнения ни в коем случае не является признаком непроверенной ссылки.

¹⁰ - Например, пунктуационные, нередко заменяя точку на запятую или на точку с запятой; стилистические, заменяя «сие» на «это» (значительно реже) и т. п.

¹¹ - Анализ цитат, приводимых Н. И. Сагардой по русским переводам, показал, что большинство из них он сверял с оригинальными греческими или латинскими текстами.

¹² - Подавляющее большинство таких пропусков находится в литографиях (а не в рукописи-автографе) и, естественно, связано с невнимательной работой студентов-издателей.

¹³ - Естественно, с учетом оригинального критического текста, так как Н. И. Сагарда нередко уточнял цитируемые им переводы по последним изданиям подлинников.

¹⁴ - В работе с цитатами из древних авторов использовались SC (почти полной комплектности), TLG # E

(2000), CLCLT 4, GCS (отдельные тома), а также PG и PLD (и некоторые отдельные издания). К сожалению, критический аппарат, а иногда и критический текст были доступны не для всех произведений.

¹⁵ - Некоторые недостающие подзаголовки, а также названия для первого отдела («Доникейская церковная литература»), четвертого периода доникейской литературы («Первые сторонники и противники Оригена») и для отцов IV в. («Второй отдел. Греческая церковная литература IV века») добавлены без квадратных скобок. Также без квадратных скобок добавлены указания «святой» в названия глав об Аристиде, Мелитоне Сардийском и Феофиле Антиохийском.

¹⁶ - Примечания, составленные совместно или в процессе обсуждения, имеют обе пометы («Ред., Изд.» или «Изд., Ред.»).

¹⁷ - Государственный архив г. Киева, ф. 16, оп. 465, ед. хр. 4811, с. 21–24.

¹⁸ - Центральный государственный архив высших органов управления Украины, ф. 166, оп. 12, ед. хр. 6765.

¹⁹ - Интересна судьба его брата Александра, который также продолжил семейную традицию. Николай Иванович как старший брат оказал значительное влияние на мировоззрение и выбор профессии младшего брата. Александр Иванович Сагарда родился 15 декабря 1883 в городе Золотоноша. Как и Николай, окончил вначале Переяславское духовное училище, а затем Полтавскую духовную семинарию. После окончания семинарии работал учителем мужской гимназии в Золотоноше. В 1905 г. поступает в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую окончил в 1909 г. профессорским стипендиатом. Его научным руководителем и наставником был профессор А. И. Бриллиантов. По рекомендациям А. И. Бриллиантова и Н. Н. Глубоковского в 1910 г., после создания в Академии второй кафедры патрологии, его избирают исполняющим должность доцента этой кафедры. В 1913 г. он защищает магистерскую диссертацию «Святой Климент Александрийский и его литературная деятельность». Проработав 8 лет доцентом

Академии, прочитал курсы лекций по истории александрийской церковной школы и антиохийской церковной школы, а также специальные курсы об иконоборческих спорах и христианских писателях-моралистах. Наряду с преподавательской деятельностью активно сотрудничает с богословскими журналами «Христианское чтение», «Церковный вестник», «Церковные ведомости» и др. В 1918 г. после закрытия Академии Александр Иванович в поисках работы вместе с Николаем Ивановичем переезжает в Киев, где работает в библиотеке Киевского университета св. Владимира. С 1919 г. – член Постоянной комиссии для составления историко-географического словаря украинской земли при Украинской академии наук. В 1920 г. после восстановления советской власти покидает Киев и переезжает в Золотоношу. Он работает в Золотоношском Удешском земотделе и по совместительству в Окрфинотделе. В 1925 г. после ликвидации губерний и реформирования округов работает ответственным секретарем Прилуцкого Окрзема. После расформирования в 1930 г. и этого округа переезжает в Николаев, где занимает ряд должностей в различных организациях: референта Николаевского молочного завода, начальника планово-производственного отдела «Николаевского трамвая», начальника отдела банно-прачечного комбината и начальника планового отдела «Николаевского областного коммунального банка». Во время второй мировой войны Александр Иванович несколько раз менял место жительства. С приближением линии фронта к Николаеву он эвакуируется в Астрахань, а в 1943 г. по состоянию здоровья переезжает в Батуми. Оттуда в 1944 г. он в поисках каких-либо сведений о судьбе брата пишет письмо С. И. Маслову: «... очень прошу Вас, напишите, если что знаете или слышали о брате моем Николае Ивановиче Сагарде» (архив ИР НБУВ, ф. 33, ед. хр. 6385). В Батуми он руководит плановой группой ряда артелей, а затем переходит на работу в отдел рабочего снабжения Управления Черноморского пароходства, которое в 1944 г. перевели в Одессу. В 1947 г. А. И. Сагарда возвращается к преподавательской деятельности, сдав экзамен на звание кандидата исторических наук при Одесском университете. С

июля 1947 г. по январь 1948 г. – профессор Одесской духовной семинарии. В 1948 г. его приглашают на работу в Ленинградскую духовную академию. Вплоть до своей смерти Александр Иванович читает лекции по Священному Писанию Нового Завета и истории древней Церкви. Умер А. И. Сагарда 9 мая 1950 г. в Санкт-Петербурге. Александр Иванович, как и его брат Николай Иванович Сагарда, оставил заметный след в церковно-исторической науке.

²⁰ - Глубоковский Н. Н. Замечания о 1-м послании св. Апостола Иоанна Богослова // ХЧ. 1904. Июнь. С. 859, 871.

²¹ - Н. И. Сагарда – Н. Н. Глубоковскому, 15 сентября 1904 г. // Сосуд избранный: Сборник документов по истории Русской Православной Церкви. СПб.: Борей, 1994. С. 64.

²² - Там же.

²³ - Там же.

²⁴ - Дмитрий Николаевич Ревуцкий (1881–1941) – музыковед, фольклорист и музыкальный деятель, один из основателей украинского советского музыковедения. Родился в с. Иржавцы на Чер-ниговщине. Закончил историко-филологический факультет Киевского университета. В 1918–1932 гг. профессор Киевского музыкально-драматического института им. Н. В. Лысенко, также работал в Этнографической комиссии АН УССР.

²⁵ - Н. И. Сагарда – Н. Н. Глубоковскому, 12 июля 1919 г. // Сосуд избранный. С. 273–274.

²⁶ - Ф. И. Мищенко (1874-?) – историк церковного права и византолог. Профессор Киевской духовной академии и Киевского государственного украинского университета (1918 г.).

²⁷ - Н. И. Сагарда – Н. Н. Глубоковскому; 1 июля 1919 г. // Сосуд избранный. С. 273.

²⁸ - Академик А. Е. Крымский (1871–1942) – ориенталист, славист, историк украинского языка и литературы. Один из организаторов Украинской академии наук в Киеве и ее неизменный секретарь. Председатель историко-филологического отделения ВУАН.

²⁹ - Архив ИР НБУВ, ф. III, ед. хр. 61348.

³⁰ - Архив ИР НБУВ, ф. 1, ед. хр. 24153.

³¹ - Архив НБУВ, оп. 1, ед. хр. 278-А, с. 45.

³² - *Енциклопедш украшознавства*. Т. 7. Львхв, 1998. С. 2686–2687.

³³ - Ротач П. П. *Лггературна Полтавщина* // *АрхіВН України*. 1968. № 4. С. 107.

³⁴ - Составлена Т. В. Коваль. Из архивных (неопубликованных) материалов учтены только хранящиеся в Киеве; об источниках настоящего издания см. в предисловии редактора на с. VII-IX. Рецензии, отзывы на студенческие сочинения, переводы указаны под именами и названиями рецензируемых или переведенных авторов и их работ. Орфография некоторых названий немного приближена к современной (сняты дефисы в сложных словах). Звездочкой * отмечены работы, авторство Н. И. Сагарды для которых устанавливается на основании прямых или косвенных свидетельств. Отмеченные звездочкой и не имеющие специальных примечаний статьи и рецензии в ПЕВ и ЦВ подписаны инициалами «Н. С.»; авторство Н. И. Сагарды для них подтверждается сходством стиля и тематики с другими его трудами, а для «Церковного вестника» также фактом работы Сагарды в этом издании в период соответствующих публикаций. Обоснование авторства для остальных работ см. в примечаниях.

³⁵ - Подписано: «С. Н. Сагарда». В «Магистерском коллоквиуме» (ЦВ. 1904. № 20. С. 617–621; автор – А. К-в) упоминается о работе Н. И. Сагарды касательно «положения пресвитера в первые века христианства», а также о том, что Николай Иванович публиковался на страницах «Руководства». Тем не менее его авторство для данной статьи нельзя признать совершенно бесспорным, так как не исключена ошибка автора «Коллоквиума».

³⁶ - Не исключено полностью, хотя и представляется маловероятным, что Н. И. Сагарде принадлежит также первый перевод (с англ. перевода с арм.) сочинения, дошедшего под именем св. Григория Чудотворца: «Похвала Пресвятой Деве

Богородице святого Григория Чудотворца, еп. Неокесарийского» (Прибавление к «Церковным ведомостям». 1896. № 14. С. 495–505), подписанный инициалами «Н. Г.». Второй перевод (см. в № 65 и переиздание в № 78, с. 184–194) был выполнен Н. И. Сагардой с учетом установленного им греческого текста беседы (см. № 78, с. V; здесь Н. И. Сагарда не указывает имени автора первого перевода, тогда как второй называет «нашим»). – Ред.

³⁷ - Обоснование авторства см. в СДХА. С. 775, № 495. – Ред.

³⁸ - Перевод выполнен Владимиром Васильевичем Сагардой – доктором педагогических наук, профессором Ужгородского национального университета, потомком одного из близких родственников Н. И. Сагарды. – Ред.

³⁹ - В архиве ИР НБУВ хранятся отчеты работы отделов, которыми заведовал Н. И. Сагарда, составленные и подписанные им, а также его докладные записки и официальные письма в различные организации.

⁴⁰ - По странному недоразумению в последнее время Н. И. Сагарде был приписан и дважды издан под его именем перевод «Философских глав» лрп. Иоанна Дамаскина: Иоанн Дамаскин, прп. Диалектика, или Философские главы / Пер. Н. И. Сагарды. М.: Екклесия Пресс, 1999 (серия «Учители неразделенной Церкви») и в книге: Иоанн Дамаскин. Источник знания. М.: Индрик, 2002. С. 53–122. Ни в одной из указанных публикаций даже не обозначены выходные данные того издания, откуда заимствован текст перевода, на самом деле взятый из: Иоанн Дамаскин, прп. Полное собрание сочинений. Т. 1. СПб., 1913 и Н. И. Сагарде не принадлежащий (в указанном первом томе помещен перевод А. И. Сагарды «О ста ересьях вкратце», имя же его брата в числе переводчиков не упоминается). – Изд., Ред.

⁴¹ - См. также: Столяров А. А. Патрология и патристика. М., 2001. С. 51–63.

⁴² - 1-е изд.: Т. 1–3. СПб., 1859 (репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996). 240, 384, 450 е.; 2-е изд., испр.: СПб., 1882 (репринт: М.: Паломник, 1996).

⁴³ - Скворцов К. Философия отцов и учителей Церкви. Период апологетов. Киев, 1868. 365 с.

⁴⁴ - Гусев Д. Чтения по патрологии. Вып. 1. Введение в патрологию и век мужей апостольских. Казань, 1895 [из ПС за 1895]. 277 е.; Вып. 2. Период христианской письменности с половины II и до конца IV века. Общий очерк. Казань, 1898 [из ПС за 1897]. 38 е.; отд. очерки (Казань, 1898) по св. Феофилу Антиохийскому, св. Иустину и Тертуллиану.

⁴⁵ - Bardenhewer O. Patrologie. Freiburg, 1894 (3 1910).

⁴⁶ - Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Litaretur. 5 Bde. Freiburg, 2 1913–1932 (Neudr. Darmstadt, 1962).

⁴⁷ - Иоанн Дроздов, свящ. Очерки по всеобщей церковной истории. Вып. 3. Христианская литература первых трех веков (мужи апост. и апологеты). Иркутск, 1907. Частично опубл. в «Иркутских епархиальных ведомостях». Рец. Н. И. Сагарды: выше, с. XXX, № 32.

⁴⁸ - Личность и учение блаженного Августина. Т. 1.4.1–2. Сергиев Посад, 1916 (2 1917), Готовится переиздание.

⁴⁹ - Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. Патрологическое исследование. СПб., 1916. 643 с. Исследование сопровождалось и работой Н. И. Сагарды над русским переводом творений свт. Григория (Пг., 1916, репринт: М., 1996. 211 е.).

⁵⁰ - Магистерская диссертация, из двух ее томов сохранились: первый (переработанное кандидатское сочинение), введение ко второму (Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915, переизд.: М., 1996) и приложение (Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917). Вторым том (кроме введения), по-видимому, утерян безвозвратно. В настоящее время все сохранившиеся тексты магистерской работы подготовлены к изданию Ю. П. Черноморцем и диаконом А. Глущенко.

⁵¹ - В Киеве хранятся три студенческие стеклографии курсов по патрологии за разные годы (до Оригена включительно; объем каждой из стеклографий – ок. 600 страниц). Машинопись с

одной студенческой рукописи, также доходящая до III в., сделана в МДА: Епифанович С. ЈІ. Патрология. Церковная письменность I–III веков (курс лекций). Ч. 1–3. Сергиев Посад, 1951.

⁵² - Попов К В. Патрология: Краткий курс. М., 2003. 287 с. (заканчивается каппадокийцами, Иеронимом и Августином).

⁵³ - Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). 'Paris: Ymca press, [1926] (период от Аполлинария Лаодикийского до св. Иоанна Дамаскина занимает всего лишь с. 220–247). 2 М., 1994. 176 с.

⁵⁴ - Восточные отцы IV века: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1931 (репринт: Париж, 1990). 240 е.; Византийские отцы V–VIII веков: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1933 (репринт: Париж, 1990). 260 с.

⁵⁵ - Георгий (Флоровский), прот. Отцы первых веков [свв. Игнатий Антиохийский и Поликарп Смирнский] // Вестник русского христианского движения 145. 1985. С. 5–31. Переизд.: Он же. Отцы первых веков. Кировоград, 1993; Восточные отцы IV–VIII вв. Св. – Троицкая Сергиева Лавра, 1999 (приложение 1, с. 5–31).

⁵⁶ - Киприан (Керн), архим. Патрология. I. Париж; Москва, 1996. 184 е.; Он же. Александрийское богословие // Вестник русского христианского движения 164. 1992. С. 93–107; Климент Александрийский // Там же. 165. 1992. С. 108–120; Он же. Золотой век святоотеческой письменности. Париж, 1967 (переизд.: М., 1995 и др.). 177 с.

⁵⁷ - Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие / Пер. с англ. Л. Волохонской. Н. – Й., 2 1982. 359 с. (и переизд.).

⁵⁸ - Пожалуй, самый яркий пример – это двукратное утверждение, будто бл. Иероним остался верным последователем Оригена, тогда как Руфин якобы публично отрекся от александрийского дидакала (с. 230; дело обстояло противоположным образом).

⁵⁹ - Сидоров А. И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. Учебное пособие. М., 1996. 349 с. /

⁶⁰ - Сидоров А. И. Начала александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Российский православный университет ап. Иоанна Богослова. Ученые записки. Вып. 3. Патрология. М., 1998. С. 56–138.

⁶¹ - Сидоров А. И. Жизненный путь Оригена // Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001. С. 290–332; Он же. Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // АиО. 1998. № 2 (16). С. 61–69 (переизд.: Патристика. Новые переводы... С. 333–341).

⁶² - Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. 528 с. (малого формата; очерк А. И. Сидорова на с. 3–396).

⁶³ - Столяров А. А. Цит. соч. С. 61 (с примеч. 28).

⁶⁴ - Однако иногда без учета новейших достижений и исследований; прежде всего это относится к игнорированию СРГ.

⁶⁵ - По характеристике А. А. Столярова, «некоторые конфессиональные издержки авторской позиции».

⁶⁶ - Указаны ниже в сноске на с. 369.

⁶⁷ - Эта лакуна постепенно заполняется, однако поставленная Греческим кабинетом Московской духовной академии многоэтапная задача полного репертурия русских переводов святоотеческих текстов (не только на русский, но и на церковнославянский язык, с учетом не введенных в научный оборот неизданных древних рукописей) еще далека от завершения. Помимо публикаций, уже отмеченных выше в предисловии «От издательства», следует выделить только что опубликованную Издательским Советом книгу «Исихазм: аннотированная библиография» (М., 2004), в которой приведены сведения об изданиях и переводах произведений целого ряда авторов IV–XX вв.

⁶⁸ - Quasten J. The Beginnings of Patristic Literature. Vol. 1–3. Westm., Maryland, 1986. 4-й том был написан итальянскими учеными и затем переведен на англ.: Vol. 4. Patrology / Ed. by A.

Di Berardino, intr. by J. Quasten. Transl. into English by P. Solan. Φρ. пер.: Initiation aux Peres de l'Eglise. Vol. 1–4. Paris, 1955–1986. Имеются также исп. (21968) и итал. пер. с дополн. библи. (1980). Проект продолжился с изданием 5-го тома: Patrologia. Vol. 5. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (t 750). I Padri orientali / Ed. a cura di A. Di Berardino. Genova: Casa Editrice Marietti, 2000. 719 p. (ср. рец. А. В. Муравьева: http://portal-credo.ru/site/index.php?act=tv_reviewsid=45).

⁶⁹ - Altaner B., Stuiber A. Patrologie. Freiburg, Basel, Wien (Herder), 8 1978 (в мягкой обложке 1993). 672 S. Φρ. пер. 1961, исп. 5 1962, итал. 7 1977, англ. 1961.

⁷⁰ - Χρήστου Π. Κ. Ελληνική Πατρολογία. Τ. Α'. Εισαγωγή, εοο., 1981 (Χριστιανική γραμματολογία 2). 399 σ.; Τ. Β'. Περιοδος διωγμών. 1978. 1002 σ.; Τ. Γ». Περιοδος θεολογικής άκμής. Δ' και ε αιώνας. 1987. 599 σ.; Τ. Δ'. Περιοδος θεολογικής άκμής. Δ' και ε αιώνες. 1989. 573 σ.; Τ. Ε'. Πρωτοβυζαντική περιοδος. Στ'–θ' αιώνες. 1992. 728 σ.

⁷¹ - Παπαδοπούλου Σ. Πατρολογία. Τ. Α'. Ε'ισαγωγή. Β' και Γ' αιώνας. Αθήνα, 1977. 500 σ.; Τ. Β'. Ο τέταρτος αιώνας (Ανατολή και Δύση). 1990. 757 σ. (Продолжения пока нет.) Сотрудниками Греческого кабинета МДА под руководством иером. Дионисия (Шленова) переведен т. 1 (готовится к печати «Греко-латинским кабинетом» Ю. А. Шичалина).

⁷² - Приведем в пример книгу: Drobner H. R. Lehrbuch der Patrologie. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1994. 452 S., в которой уже учитываются электронные носители информации.

⁷³ - См. наст, изд., с. 27.

⁷⁴ - С последующими дополнениями. Сейчас обсуждается возможность издания нового варианта (точнее, вариантов) Bibliotheca hagiographica orientalis (в частности, готовится том Bibliotheca hagiographica syriaca).

⁷⁵ - СРГ заканчивается на отдельных авторах VIII в. CPL доходит до Беды Досточтимого († 735), однако см. ниже на с. 12 и 26 оговорки Н. И. Сагарды о мнениях католических ученых относительно западных отцов Церкви.

⁷⁶ - Пока вышел только второй том: *La Theologie byzantine et sa tradition. Vol. 2. (XIIIe-XIXe s.) / Ed. C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002 (Corpus Christianorum). 1029 p.* (рец. А. Г. Дунаева: БТ 39. М., 2004. С. 372–378; http://www.danuvius.orthodoxy.ru / BT39_The.pdf). В этой книге выборочно представлены отдельные поздневизантийские авторы.

⁷⁷ - Bde 1–12. Addenda. Wien, 1976–1996.

⁷⁸ - Несомненно, что появление нового курса, учитывающего все достижения современной науки, более чем желательно. Тем не менее очевидно и другое. Хотя современный уровень диктует необходимость создания коллективных монографий, Русская Православная Церковь пока не располагает учеными, которые смогли бы выполнить эту задачу. Определенным выходом была бы публикация русского перевода уже имеющихся иностранных патрологий – например, И. Квастена или С. Пападопулоса. Однако на сегодняшний день более или менее подготовлены к изданию (без учета новейшей литературы) русские переводы только первого тома С. Пападопулоса (издательство «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина) и второго тома И. Квастена (издательство «Воскресение»). Подготовка и публикация переводов других томов займет, видимо, еще много лет, поэтому издание книги Н. И. Сагарды вполне оправдано. Публикация «Лекций» Н. И. Сагарды – лучшего дореволюционного патрологического курса – необходима и для восстановления насильственно прерванной русской патрологической традиции. Надеемся, что проведенная редакционно-издательская работа и новый справочный аппарат в определенной мере компенсируют недостатки книги, за которые ответственен не автор, а неизбежный прогресс науки.

⁷⁹ - Текст введения скомпонован из двух вариантов – рукописи и машинописи, отличающихся как композиционно (порядком глав и расположением материала в них), так и по содержанию (каждый из вариантов содержит отдельные сведения, абзацы и целые главы, отсутствующие в другом; названия некоторых глав отличаются и т. д.). Из числа существенных отличий необходимо упомянуть те, которые

создали определенные трудности при редакторском совмещении вариантов (общие принципы совмещения изложены в предисловии «От редактора», с. X–XV). В рукописи: отсутствует глава по истории науки; сведения об изданиях патристических текстов помещены в конце введения как третий (в) пункт главы «Критическое исследование произведений древнецерковной литературы»; некоторая часть материала по истории науки изложена в главе «Наименование науки». В машинописи: сведения об изданиях текстов изложены по частям в главе «История изучения древнецерковной письменности» попеременно с данными о патрологических работах Нового времени; глава «Наименование науки» значительно короче, чем в рукописи (за счет переноса материала). При совмещении за основу порядка расположения глав был взят в целом вариант машинописи, однако сведения об изданиях патристических текстов помещены отдельно – как в варианте рукописи. Глава «История изучения древнецерковной письменности», после исключения из нее материала об изданиях текстов, была дополнена по рукописи некоторыми сведениями из главы «Наименование науки». Перемещаемые части текста всегда «привязывались» к своему положению в одном из вариантов (рукописи или машинописи). Впрочем, иногда отдельные абзацы или предложения невозможно было переместить так, чтобы оставить их при этом в основном тексте – например, по той причине, что они нарушили бы план авторского изложения. В таких случаях подобные части текста были помещены в подстрочную сноску (к тому месту, где они находятся в одном из вариантов) с примечанием «дополнительный текст». – Ред.

⁸⁰ - Кожевников В. А. Мысли об изучении святоотеческих творений. М., 1912. С. 6–7. [Переизд.: Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М., 1999 (Б-ка отцов и учителей Церкви, 6). С. 688–709, ср. с. 692. – Изд.]

⁸¹ - Там же. С. 16. [Цит. с. 701. – Изд.]

⁸² - Гусев. Чтения. С. 17.

⁸³ - Cf. Harnack. GachL 1. S. XXII.

⁸⁴ - Cf. Harnack. GachL 1. S. XXII.

- ⁸⁵ - Филарет. Учение 1. С. III.
- ⁸⁶ - Относительно нумерации посланий св. Киприана см. ниже, примеч. 1 на с. 502. – Ред.
- ⁸⁷ - Относительно нумерации посланий св. Василия см. ниже, примеч. 2 на с. 619. – Ред.
- ⁸⁸ - TLG 5000/1. Tom. 1.1.1, p. 35, Ip. 12,13–14 (ed. E. Schwartz). Рус. пер. см.: Деяния Вселенских соборов. Т. 1. СПб., 1996. С. 193. – Ред., Изд.
- ⁸⁹ - TLG 5000/1. Tom. 1.1.2, p. 39, lin. 2–3. Рус. пер.: Там же. С. 245. – Ред., Изд.
- ⁹⁰ - TLG 5000/3. Tom. 2.1.2, p. 81, Ip. 24. Рус. пер.: Там же. Т. 2. С. 242. – Ред., Изд.
- ⁹¹ - TLG 5000/3. Tom. 2.1.2, p. 129, lin. 23. Рус. пер.: Там же. Т. 3. С. 48. – Ред., Изд.
- ⁹² - TLG 5000/3. Tom. 2.1.3, p. 113, Ip. 26. Рус. пер.: Там же. С. 163. – Ред., Изд.
- ⁹³ - Цитирован рус. пер. (там же, с. 313) с небольшими пропусками (частично нами восстановленными) и стилистическими изменениями в конце цитаты. – Изд.
- ⁹⁴ - Ср.: Там же. Т. 4. С. 183 и 184. – Изд.
- ⁹⁵ - 19 правило Трулльского собора. – Ред.
- ⁹⁶ - Деяния Вселенских соборов. Т. 4. С. 511, 590. – Изд.
- ⁹⁷ - Так в цитации Викентия; у Илария: *sed consequens error hominis* (SC 254. P. 150). – Ред.
- ⁹⁸ - Филарет. Учение 1. С. X–XI.
- ⁹⁹ - Опечатка в машинописи (ошибочно напечатано «но») исправлена собственноручно автором; рукопись также содержит правильное чтение «не» (обращаем внимание ввиду прецедентов цитирования этого места по неисправленному тексту). – Ред.
- ¹⁰⁰ - Ср. ниже, с. 718, примеч. + . – Изд.
- ¹⁰¹ - Т. е. исключены. – Ред.
- ¹⁰² - Цитирован перевод, переизданный репринтно с новой пагинацией: Догматические послания православных иерархов

XVII-XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. С. 164–165. – Изд.

¹⁰³ - Epist. 70, ad Magnum, cap. 4, PL 22. Col. 667–668. – Изд.

¹⁰⁴ - Точнее: «учители». – Ред.

¹⁰⁵ - TLG 2040/51. Vol. 31, col. 845, lin. 52 – col. 848, lin. 2 (= PG). В тексте Н. И. Сагарды неточная ссылка: «Подвижническое слово о вере», без указания главы. – Ред.

¹⁰⁶ - Точнее: Фортунатиану. – Ред.

¹⁰⁷ - Photii... Epistulae et Amphilochia. Vol. 3 / Ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Leipzig, 1985. P. 148, Ип. 284–287 (epist. 291). – Изд.

¹⁰⁸ - Пропущено. – Изд.

¹⁰⁹ - Точнее: «и за непорочность остального благочестия». – Изд.

¹¹⁰ - Ibidem, Ип. 305–311. – Изд.

¹¹¹ - Болотов В. В. К вопросу о Filioque // ХЧ. 1913. № 5. С. 575–578; отдельн. изд. С. 31–34.

¹¹² - CPL616. CPG 3635 . – Изд.

¹¹³ - Марсельский. – Ред.

¹¹⁴ - CPL 957. – Изд.

¹¹⁵ - CPL 1206. – Изд.

¹¹⁶ - CPL 1252. – Изд.

¹¹⁷ - [Дополнительный текст рукописи:] Впрочем, не одна полемико-апологетическая нужда побуждала римско-католических богословов обратить внимание на патристическую древность, – к этому присоединялся положительный догматический интерес. Схоластиками из патристического материала создано было нечто такое, что заставляло некоторых римско-католических богословов, напутанных Реформацией, стремиться к освежению догматики; средства для этого нашли преимущественно в творениях свв. отцов. Таким образом, рядом с *theologia scholastica*, которой не хотели уничтожать, возникла *theologia positiva* – особый вид догматики, которая впоследствии получила наименование *theologia patristica* и которая ставила своей задачей извлечение веры непосредствен

но из dictis [высказываний] древнецерковных отцов и соборных определений.

¹¹⁸ - Опечатка или ошибка; первый том вышел в 1729 г. – Ред.

¹¹⁹ - [Дополнительный текст рукописи:] Так возникла и на протестантской почве та дисциплина, которая сначала называлась *theologia historica*, а потом, особенно с конца XVII в., – *theologia patristica*. Что понимали под этим наименованием, об этом ясно говорит Joh. Fr. Buddaeus, который определяет эту науку следующим образом: «*Per theologiam patristicam intelligimus complexum dogmatum sacrorum ex mente sententiisque patrum, inde ut cognoscatur, quo pacto Veritas religionis christianae conservata semper sit in ecclesia ac propagata*» [посредством патристического богословия мы постигаем совокупность священных догматов из образа мысли и мнений отцов, для того чтобы узнать отсюда, каким образом истина христианской религии всегда сохранялась в Церкви и распространялась] (*Isagoge historico-theologica ad theologiam universalem*. Leipzig, 1730. P. 478). Этим определением *theologia patristica* в некотором отношении уподобляется *theologia biblica* в том смысле, в каком тогда говорили об этой науке, и по этой параллели можно выяснить первоначальное понятие «патристики». Как под *theologia biblica* разумели собрание библейских доказательств, *dicta probantia*, для отдельных догматических положений, так и «патристика» обозначала соединение патристических доказательств для отдельных догм, последовательность которых в догматических системах имела определяющее значение как для библейского богословия, так и для «патристики». Это понятие «патристики», которое усвоили и римо-католики, оставалось господствующим до половины XVIII в., причем римско-католическими богословами к догматическим изречениям отцов Церкви, которые составляли «патристику», присоединены были изречения, относящиеся к морали и церковной дисциплине.

¹²⁰ - В рукописи: «в том смысле, как определил ее Буддей». – Ред.

¹²¹ - Nitzsch Fr. *Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik* // *Jahrbucher für deutsche Theologie*. Bd. 10. 1865. S. 45.

¹²² - Bardenhewer. *GakL* 1. S. 21.

¹²³ - Bardenhewer. *GakL* 1. S. 33–34.

¹²⁴ - CPL 546 (Григорий Эльвирский, IV век). – Ред.

¹²⁵ - По CPG установить не удалось. – Изд.

¹²⁶ - Ehrhard. *Altchristliche Literatur*. S. 31; cf. Bardenhewer. *GakL* 1. S. VII, VIII.

¹²⁷ - ZWTh 39. 1896. S. 169–174.

¹²⁸ - См. ниже, с. 49. – Ред.

¹²⁹ - Durham. – Ред.

¹³⁰ - Overbeck. *Anfänge*. S. 417.

¹³¹ - Nitzsch Fr. *Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik*. S. 39.

¹³² - [Дополнительный текст рукописи:] У нас в России отношение к патристической науке в это время было вовсе не благоприятное для ее развития: три духовных академии в своих проектах реформы духовных академий* представленных Св. Синоду в 60-х гг. XIX столетия, высказались против самостоятельного, отдельного существования патристики. В проекте конференции Петербургской академии сказано: «Из круга богословских наук, доселе преподававшихся в академиях, – конференция находит возможным, без ущерба для полноты богословского образования, совершенно исключить патрологию... Патрология, при надлежащем развитии чтений по церковной истории и при обязанности догматического богословия излагать подробную историю догматов в борьбе с ересями и рационализмом, оказывается совершенно излишней» (ХЧ. 1867. Т. 2. С. 274–275). Почти то же сказано в проекте Московской академии: «В существующем составе учебных предметов... представляется излишним преподавание патрологии... как такой науки, все содержание которой входит частью в церковную историю, частью в исторический отдел догматического богословия и церковного красноречия» (там же. С. 308). Проект Казанской академии вместо гомилетики и патристики предлагал образовать особую науку под названием

«истории церковной словесности». Задача этой науки в проекте определяется следующим образом: история церковной словесности, заменяя собой гомилетику и обнимая собой патристику, кроме знаменитых церковных проповедников, писателей по церковной истории, составителей церковных песнопений, должна обратить внимание преимущественно на отцов Церкви, не ограничиваясь изложением их биографий, библиографическими исследованиями об их сочинениях и извлечениями из творений отцов, но представляя по возможности целое мировоззрение каждого отца и определяя значение его сочинений для истории Церкви (там же. С. 633). Практическим следствием этих мнений было то, что патристика была исключена из круга предметов, преподаваемых в духовных семинариях; в академиях же она оставлена как отдельная наука.

¹³³ - Overbeck. Anfänge. S. 419.

¹³⁴ - Krüger. GachL. S. XI.

¹³⁵ - Подробнее см.: Bardenhewer. GachL 1. S. 27–28.

¹³⁶ - Overbeck. Anfänge. S. 423; cf. Krüger. GachL. S. IX.

¹³⁷ - [Дополнительный текст рукописи:] Своя особая патрологическая точка зрения получает значение только при суждении о достоинстве тех результатов, которые достигнуты отдельными древнецерковными писателями, и необходимость этого богословского суждения безусловно требуется самым характером древнецерковной литературы, сущность которой заключается не в ее формах, а в содержании. Но суждение это может быть законным и справедливым только в том случае, если за исходную точку его принимается не позднейшая церковная догма, а церковные нормы, существующие и признанные в период возникновения рассматриваемых памятников, и тогда богословская оценка определяется соответственно тому, насколько в позднейшем течении церковной письменности удержано или оставлено намеченное основными нормами направление для развития богословской мысли. Следовательно, мерка для богословской оценки позднейших памятников должна извлекаться из книг

Священного Писания Нового Завета и памятников церковной литературы предшествующего времени как источников для определения церковного сознания предыдущего периода.

¹³⁸ - Впрочем, эта попытка у Gust. Krüger'a (GachL) оказалась неудачной; см.: Haussleiter J. // Göttingische Gelehrte Anzeigen. 1895. Bd. 5. S. 341 ff.

¹³⁹ - Например: Fessler J. Institutiones patrologiae. Т. 1. Р. 1.

¹⁴⁰ - Например: Alzog J. Handbuch der Patrologie oder der älteren christlichen Literärgeschichte. Aufl. Freiburg im Breisgau, 1876.

¹⁴¹ - Ehrhard. Altchristliche Literatur. S. 14.

¹⁴² - [Вариант текста по рукописи (от начала предложения):] Как указано было, она вынуждена отстаивать право на самостоятельное существование и потому должна с особенным вниманием прислушиваться ко всем указаниям своих противников, хотя бы даже иногда и несправедливым, и устранить по возможности все то, что служит серьезным и действительным основанием для столь унижительной оценки, ее как науки. В этом отношении она должна произвести решительную перемену в методе исследования и прежде всего обязана предъявленному обвинению в господстве механичности в расположении материала, определяемом единственно хронологической и биографической точкой зрения, противопоставить ясное сознание того...

¹⁴³ - Гусев. Чтения. С. 9–10.

¹⁴⁴ - [Вариант дальнейшего текста по рукописи (вместо следующих двух предложений):] Неудивительно поэтому, что на русском языке существует до настоящего времени лишь один курс, обнимающий все важнейшие явления патрологической науки, но и тот называется не «патристикой», – разумею «Историческое учение об отцах и учителях Церкви» преосвящ. Филарета, архиеп. Черниговского (ум. 1866), в трех томах, изданное в первый раз в 1859 г.; хотя во введении к нему употребляется и наименование «патристики». С 1895 г. начато печатание в «Православном собеседнике» лекций покойного проф. Казанской духовной академии Д. В. Гусева, появившихся

и в отдельном издании под заглавием «Чтения по патрологии». Здесь наука называется «патрологией» или «историей древней церковной литературы» (Гусев. Чтения. С. 9). В обычном словоупотреблении, иногда даже в официальных документах, наименования «патристика» и «патрология» употребляются безразлично. Но представленные выше данные убеждают в том, что официальное наименование нашей науки «патристикой» обозначает собственно то, что никогда не преподавалось в академиях; поэтому наименование «патристика» если и может быть удерживаемо, то только в качестве условного обозначения, не отвечающего содержанию науки. Само собой понятно, что в сказанном решительно не заключается...

¹⁴⁵ - Точное название произведения: Περὶ οὐδοῶδος («О восьмерице»). – Ред.

¹⁴⁶ - Monachi o. S. Benedicti ex congregatione S. Mauri – в Париже.

¹⁴⁷ - Ср.: Бриллиантов А. И. К вопросу о бенедиктинских изданиях творений св. отцов // ХЧ. 1908. № 10. С. 1365–1378. – Изд.

¹⁴⁸ - В тексте пропуск. – Ред. К1913–1914 гг. (которыми датируется текст введения в машинописи) было выпущено около 60 томов. – Изд.

¹⁴⁹ - Harnack. GachL2, 1. S. 233–408.

¹⁵⁰ - Смысл фразы не совсем понятен. Вероятно, Н. И. Сагарда имеет в виду «помазание» апостолов огненными языками в день Пятидесятницы или дар говорения на иных языках. – Ред.

¹⁵¹ - Гал. 4: 26. – Ред.

¹⁵² - Н. И. Сагарда не совсем точен; относительно употребления древними писателями выражения «муж апостольский» см., например: ПМА. С. 6, примеч. а, б (а также поиск по TLG). – Ред.

¹⁵³ - Букв.: расцветших. – Ред.:

¹⁵⁴ - Новейшую литературу и рус. перевод см. в CPGS 1735 и в ПМА. С. 25–63. См. также: Барсов. История первобытной

проповеди. С. 154–158. – Изд.

¹⁵⁵ - Впервые рукопись описана архим. Антонином (Капустиным) в 1862 г., за одиннадцать лет до «открытия» Вриенния. См.: ПМА. С. 10. – Изд.

¹⁵⁶ - В рукописи «1875»; в машинописи первоначальное «1873» исправлено на «1875». В современной западной литературе, где также существует «колебание» между указанными датами (ср.: SC 172. P. 50 и SC 167. P. 91), чаще, однако, год открытия указывается 1873. – Ред.

¹⁵⁷ - ThQ. Bd. 64. 1882. S. 359–449.

¹⁵⁸ - Chronographia brevis. P. 135, lin. 13 de Boor. – Изд.

¹⁵⁹ - TLG 2035/71. Vol. 28, col. 432, lin. 26 (= PG). – Ред.

¹⁶⁰ - PL4. Col. 830 B. – Ред.

¹⁶¹ - Н. И. Сагарда не совсем точен, поскольку Руфин исправляет Евсевия без специальной оговорки. У Евсевия: ...καὶ πρὸς τοῦτοις ἡ φερομένη Βαρναβᾶ ἐπιστολὴ καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμενα Διδαχαί... (Hist. eccl. III, 25.4). В переводе Руфина (Eusebii Historia ecclesiastica / Ed. E. Schwartz, lat. Übers, bearb. v. Th. Mommsen // Eusebius Werke, Bd. II/I. Leipzig, 1903. P. 253, lin. 3): fertur etiam Barnabae epistula et Doctrina quae dicitur apostolorum. – Изд.

¹⁶² - Согласно крит. изд.: divina (SC 268. P. 180, lin. 426–427). – Ред.

¹⁶³ - По PG 12, col. 974–978 указанную параллель (отсутствующую и в аппарате SC 389) с Дидахи установить не удалось. – Изд.

¹⁶⁴ - Так в рукописи; в машинописи: «в трактате св. Афанасия «О девстве"». Вопрос об авторстве см. ниже, с. 600; очевидно, Н. И. Сагарда склонился к признанию подлинности произведения (современной наукой отрицается). – Ред.

¹⁶⁵ - Прп. авва Дорофей Газский. – Ред.

¹⁶⁶ - Не исключено, что Ориген и авва Дорофей (последний, вероятно, опосредованно) цитировали не Дидахи, а «Послание Варнавы». В Дидахи и у Варнавы (19.6): ш συμβαίνοντα σοι ἐνβρυήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ. У аввы Дорофея (SC 92. P. 518 = PG 88. Col. 1840 C): πάντα τα ἐπερχόμενά σοι ὡς ἀγαθὰ

προσδέχου.-Возможно, Дорофей употребил другое причастие, потому что использовал слово συμβαίνοντα строкой выше (ευχαρίστεῖ ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν). Ссылка в русском переводе 10-го послания (Преплаввы Дорофея Душеполезные поучения и послания... Калуга, 1895, репринт М., 1991. С. 221) на Сир. 2: 4 неточна (у Сираха: παν, ο ἕαν ἐπαχθή σοι, δέξαι). Интересующее нас выражение встречается и у Макария/Симеона (I, 55, 1, 4) после цитат из Сир. 2: 1–2 и Евр. 12: 8 как апостольские слова: Καὶ πάλιν ο 'Απόστολος λέγει ... Καὶ ἀλλαχοῦ πάλιν τα ἐπιφερόμενά σοι πάντα, ὡς ἀγαθὰ πρόσδεξαι· εἰδὼς ὅτι ἄτερ Θεοῦ οὐδὲν γίνεται (см.: Преп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I / Изд. подг. А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 791 с соотв. аппаратом и коммент.). Точно такое же чтение (с вариантом προσδέχου, не засвидетельствованным в Дидахи и у Варнавы) в II, 53, 2, 12–13 (ср. рус. пер. А. И. Сидорова II, 53 с ошибочным примечанием, что «цитата не устанавливается»: Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 80 и примеч. 32 на с. 269. Другой рус. пер. иеродиакона Николая (Сахарова) см.: Церковь и время. 2000. № 4/13). Любопытно, что редакция Макария/Симеона под именем Ефрема Сирина (TLG 4138/39. P. 308, Ип. 10–11. Рус. пер.: Преп. Ефрем Сирин. Творения. Т. 2. М., 1993. С. 347) дает вариант не Дидахи (ἄτερ), а Варнавы (ἀνεν). Таким образом, в древности имели хождение оба варианта цитаты, так что аллюзия (не отмеченная в издании SC) у аввы Дорофея на Дидахи или Варнаву вполне вероятна. – Изд.

¹⁶⁷ - Филофей Вриенний обратил внимание на указанное место прп. Иоанна Лествичника скорее с целью проиллюстрировать трудное место Дидахи, нежели имея в виду проводить какие-то текстологические параллели, поскольку лексически оба места сильно отличаются друг от друга. См.: ПМА. С. 42–43, примеч. ф. – Изд.

¹⁶⁸ - В TLG этот текст помещен в двух вариантах; к Дидахи ближе № 2035/118. – Изд.

¹⁶⁹ - Doctrina XII apostolorum / Ed. J. Schlecht. [Freiburg im Breisgau,] 1900.

¹⁷⁰ - Согласно новейшим исследованиям В. J. Diebner'a и С. Nauwerth'a, Шенуди (или Шенуте) умер в 436 г. – Изд.

¹⁷¹ - Рус. пер. см.: Правила святых отец. С. 143–144. – Изд.

¹⁷² - В 11. Рус. пер. см.: Собрание по алфавитному порядку всех предметов ..., или Алфавитная синтагма М. Властаря / Пер. с греч. свящ. Николая Ильинского. М., 1996 (1900). С. 121. – Изд.

¹⁷³ - Из упомянутых автором, то есть от литургической и дисциплинарной. – Ред.

¹⁷⁴ - У Herzog'a, Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 2 Aufl. Bd. 17. S. 659.

¹⁷⁵ - Согласно разбивке текста в новейших изданиях – только 5 стих. – Ред.

¹⁷⁶ - У Климента сказано буквально следующее: «Следует творить милостыню, гласит слово, но с рассуждением и достойным» (греч. текст см.: vol. 3, p. 225, Ип. 25–26 Stählin). В аппарате крит. изд. Штэлина аллюзия с Дидахи не указана. И в самом деле, можно лишь предполагать, что Климент перефразирует Дидахи 1.5–6, но текстологически доказать это невозможно. – Изд. Греч. текст этого фрагмента есть также в TLG 555/8, fr. 53 (по изданию Штэлина). – Ред.

¹⁷⁷ - Подробнее см.: Seeberg A. Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig, 1903.

¹⁷⁸ - Harnack. GachL2, 1. S. 428–438.

¹⁷⁹ - Funk.Abhandlungen 2. S. 108–141.

¹⁸⁰ - Patres apostolici / Ed. Fr. X. Funk. T. 1. Tubingae, 1901. P. XV.

¹⁸¹ - Так в рукописи; в машинописи: «частью». – Ред.

¹⁸² - В указанном автором стихе Христос называется тем «Отроком» (παῖς) Отца, посредством Которого были открыты людям «ведение, и вера, и бессмертие». Прямо или косвенно Христос назван «Господом» в других местах (8.2; 9.5; 11.2, 4; 15.4); прямое приложение к Нему имени «Спаситель» в Διδαχὴ не встречается. – Ред.

¹⁸³ - См.: ПМА. С. 54, примеч. м. – Ред.

- 184 - Точнее: «даровал» (ἐχαρίσω). – Ред.
- 185 - См.: ПМА. С. 61, примеч. ч. – Ред.
- 186 - Новейшую литературу см.: CPGS 105Q; Красиков С. В. Варнавы апостола послание // ПЭ 6. С. 658–662 (с библиографией; дополнительно см.: ПМА. С. 574–575 и по именному указателю). – Изд.
- 187 - Продан в 1933 г. Британскому музею. – Изд.
- 188 - Точнее, в 1844 г. часть рукописи стала доступной К. Тишендорфу, а со всем манускриптом в 1845 г. работал еп. Порфирий (Успенский). Подробнее об истории открытия кодекса см. в ПМА. С. 10–14. – Изд.
- 189 - Пропущено. – Ред.
- 190 - Иначе: типологическом. – Ред-
- 191 - Первая цитата взята из Пс. 50: 19, вторая – из неизвестного источника; согласно схолии в Иерусалимском кодексе, последние слова находились в «Откровении Адама», от которого до нас дошли лишь незначительные фрагменты. Поскольку перевод прот. П. Преображенского был сделан до публикации новонайденных текстов, при анализе самых первых глав «Послания Варнавы» читателю, не владеющему греческим языком, лучше пользоваться переводом И. В. Чельцова. – Изд.
- 192 - Перевод автором последней фразы неточен; правильнее: «чтобы мы уверовали». – Ред.
- 193 - Цитата не строгая. – Ред.
- 194 - В указанном месте послания употреблено причастие λυτρωσάμενος. – Ред.
- 195 - [2-й пункт по рукописи:] 2) Сын Божий, восприняв человеческую плоть, пострадал на кресте по воле Отца. Это страдание понимается как жертва. «Для того Господь потерпел предать плоть (Свою) в нетление, чтобы мы очистились оставлением грехов, то есть в крови кропления Его» (5.1). «Сам Он намерен был принести в жертву за наши грехи сосуд Своего духа (т. е. тело)» (7.3). Цель, как и результат Его страданий, – упразднить смерть и показать воскресение из мертвых (5.6), но прежде всего – дать отпущение грехов, освящение (5.1) и воссоздать духовно: «Так как Господь обновил нас отпущением

грехов, то Он дал нам другой образ, и мы имеем как бы младенческую душу, так, как будто Он действительно создал нас вновь» (6.11). Соответственно с этим благовестники проповедуют нам оставление грехов и очищение сердца (8.3). Своими страданиями за нас Он дал нам Завет, которого лишился Израиль, и дал нам право быть народом наследия (14.4).

¹⁹⁶ - Более точный перевод: «Он Сам в/нас пророчествует» (ПМА. С. 111). – Ред.

¹⁹⁷ - В настоящее время происхождение «Послания» от апостола Варнавы, сподвижника апостола Павла, отрицается всеми учеными. Время составления этого документа относят приблизительно к 120–130 гг. и никак не позднее конца второго века (свидетельство Климента Александрийского). Таким образом, аргументы в пользу подлинности «Послания», изложенные ниже Н. И. Сагардой, признаны неубедительными и практически не имеют сторонников. – Ред.

¹⁹⁸ - *Patrum apostolicorum opera* Ed. O. de Gebhardt, Ad. Harnack, Th. Zahn. [T. 1,2.] Lipsiae, 21878. P. LXXIV; Funk. *Abhandlungen* 2. S. 85.

¹⁹⁹ - В отношении последнего места: цитируемый здесь Оригеном источник, названный «божественное Писание», может быть отождествлен как с «Посланием Варнавы» (19.6), так и с Διδαχή (3.10); см. выше. с. 61. – Ред.

²⁰⁰ - Barnabas Cyprius, qui et Joseph Levites, cum Paulo gentium apostolus ordinatus, unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistolam composuit, quae inter apocryphas scripturas legitur.

²⁰¹ - *Patrum apostolicorum opera* / Ed. K. J. Hefele. [Tübingen, 1855.] P. XI sq.; cf. *Patrum apostolicorum opera* / Ed. O. de Gebhardt, Ad. Harnack, Th. Zahn. X. 1,2. P. L, not. 16.

²⁰² - C m .: *Chronographia brevis* [dub.] (recensiones duae) // *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica* / Ed. C. de Boor. Leipzig: Teubner, 1880 (repr. New York: Arno, 1975) [= TLG

²⁰³ - Zahn. *Forschungen* 1, 1. S. 350.

²⁰⁴ - Cf. Harnack. GachL2, 1. S. 412; Zahn. Forschungen 1, 1. S. 347, 350–351.

²⁰⁵ - Funk.Abhandlungen 2. S. 78.

²⁰⁶ - Так в машинописи; в рукописи: «натянутости». – Ред.

²⁰⁷ - Funk. Abhandlungen 2. S. 80.

²⁰⁸ - Funk.Abhandlungen 2. S. 79.

²⁰⁹ - Cf. Zahn . Forschungen 1, 1. S. 446–452.

²¹⁰ - Т. е. утверждение Псевдо-Варнавы о том, что гиена ежегодно меняет свой пол. – Ред.

²¹¹ - ПМА. С. 84.

²¹² - Bardenhewer.GakL 1. S. 92.

²¹³ - [В рукописи:] Существующие указания (например, в ΠбрСоборъ καὶ μартύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου· [Странствия и мученичество святого апостола Варнавы], ложно приписываемом ап. Марку и составленном в IV или V вв.) неопределенны, значительно уклоняются друг от друга и лишены всякого исторического значения.

²¹⁴ - Harnack.GachL 2, 1. S. 410 ff.

²¹⁵ - [В машинописи в конце главы – авторская приписка от руки, частично утерянная в результате обрезки блока:] Тертуллиан (De pudicit. 20) называет Варнаву автором новозаветного Послания к евреям (cf. Hieron., De vir. ill. 5). Но эта гипотеза не нашла дальнейшего распространения в древности. В новое время опять явились защитники ее (V. Bartlet и B. Ayles). Так называемый Декреталий Геласия De libris recipiendis et non recipiendis [О книгах принимаемых и не принимаемых] знает апокрифическое «Евангелие Варнавы», и в греческом списке 60 канонических книг VIII или IX в. упоминается Εὐαγγέλιον κατὰ Βαρνάβα, – других следов этого евангелия доселе не найдено. Существуют также «Деяния Варнавы» – сказания о миссионерской деятельности и кончине его: Περίοβοι καὶ μартύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου, написанные будто бы евангелистом Марком, на самом же деле – неизвестным киприянином конца V в. Другой документ, воспроизводящий кипрские сказания о Варнаве, – Похвальное

слово (Εὐκώριον) Варнаве, составленное монахом ... [Александром].

²¹⁶ - Новейшую библиографию см. в CPGS 1001. К литературе в ПМА (с. 575–584 и по именному указателю) следует добавить: Никольский Н. К. К истории славяно-русской письменности. Заметки и материалы. I. К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право. II. К вопросу о «Чуде св. Климента папы Римского, о отрочати»: (Несколько пояснений по поводу «Нескольких разъяснений» Н. П. Попова) // Библиографическая летопись. Т. 3. Пг., 1917. С. 1 ЮИ 34 (отдел II); Милютешо Н. И. Культ св. Климента на Руси и в Старой Ладогe XII в. // «Ладoga и религиозное сознание». Третьи чтения памяти Анны Мачинской. Старая Ладoga, 20–22 дек. 1997. Материалы к чтениям. СПб., 1997. С. 38–41; Лурье В. М. Святой Кирилл перед мощами святого Климента // Общото и специфичното в балканските народи до края на XIX век. Сборник в чест на 70-годишнината на проф. Василка Тъпкова-Заимова / Отг. ред. Г. Бакалов. София, 1999. С. 62–86; Диатроптов П. Д. Предания о мученичестве Климента папы Римского в Херсонесе Таврическом // Россия и Христианский Восток. Вып. 2–3. М., 2004. С. 10–18. – Изд.

²¹⁷ - Точнее, двоюродным братом. – Ред.

²¹⁸ - Св. Епифаний ошибочно говорит о Послании к римлянам, а не филиппийцам. – Ред.

²¹⁹ - Р. 191, Ип. 19–20 Helm. – Изд.

²²⁰ - См. например, Allard P. Histoire des persecutions pendant les deux premiers siecles. [Paris,] 1885. P. 169–176.

²²¹ - Bensly R. L., Kennett R. H. The Epistles of St. Clement to the Corinthians in Syriac / Edited from the Manuscript with Notes. Cambridge, 1899.

²²² - Например, Knopf om, Der erste Clemensbrief [untersucht und herausgegeben]. Leipzig, 1899 [(TU 20, 1)].

²²³ - Издан G. Morin'ом: Sancti Clementis Romani ad Corinthios Epistulae versio Latina antiquissima // Anecdota Maredsolana. Vol. 2. Maredsoli, 1894.

²²⁴ - Schmidt C. Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung. Leipzig, 1908 (TU 32, 1).

²²⁵ - Согласно современным данным, в VII в. – Изд.

²²⁶ - В особенности: Rtyille J. Les origines de l'episcopat. [Etudes sur la formation du gouvernement ecclesiastique au sein de l'Eglise chretienne dans l'Empire Romain.] Paris, 1894.

²²⁷ - Пропущено. – Ред.

²²⁸ - В переводе прот. П. Преображенского: «богоугодно» (ПМА. С. 161). – Ред.

²²⁹ - Sohm R. Kirchenrecht. Bd. 1. Leipzig, 1892. S. 165.

²³⁰ - ἀναθάλλα, букв.: «вновь расцветает» (или: «возрастает»). – Ред.

²³¹ - Пропущено. – Ред.

²³² - CPGS 1003. – Изд.

²³³ - Полный текст. – Ред.

²³⁴ - Атрибуция «Пролога к схолиям» Иоанну Скифопольскому (нач. VI в.): Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений прп. Максима Исповедника. К., 1917. С. XVII, 111–112. Кроме того, по мнению С. Л. Епифановича, схолии к Пс.-Дионисию, в которых цитируются древние авторы или же упоминаются их сочинения, вряд ли могут быть атрибуированы прп. Максиму (там же. С. XIX). – Ред.

²³⁵ - В переводе прот. П. Преображенского неточно: «приходят» (ПМА. С. 185). – Ред.

²³⁶ - Harnack. GachL 2, 1. S. 438 ff.

²³⁷ - Разбор мнения Ad. Harnack'a см.: Funk Fr. X. Der sogenannte zweite Clemensbrief // ThQ. 1902. Bd. 3. S. 349–362.

²³⁸ - Недавно Vernon Bartlet решительно высказался за происхождение памятника в Александрии в 130 г. (The Origin and Date of 2 Clement // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1906. Heft 2. S. 123–135).

²³⁹ - Ehrhard. Altchristliche Literatur. S. 80.

²⁴⁰ - CPGS 1004. – Изд.

²⁴¹ - συνβίσακτοι – девственницы или девственники, живущие вместе с лицами противоположного пола (ср. 3 правило

Первого Вселенского собора). – Ред.

²⁴² - CPGS 1015/1–6. – Изд.

²⁴³ - Та самая «вариация в именах» отца и одного из братьев Климента в «Беседах» и «Встречах», о которой выше упомянул автор. – Изд.

²⁴⁴ - См. пролог Руфина к переводу «Встреч». Руфин пишет (приводим более широкий контекст): «Puto quod pop te [Gaudenti] lateat, Clementis hujus in Graeco ejusdem opens, ἀναγνώσων, hoc est Recognitionum, duas editiones haberi, et duo corpora esse librorum, in aliquantibus quidem diversa; in multis tamen, ejusdem narrationis. Denique pars ultima hujus operis, in qua de transformatione Simonis refertur, in uno corpore habetur. Sunt autem et quaedam in utroque corpore de ingenito Deo, genitoque disserta, et de aliis nonnullis, quae, ut nihil amplius dicam, excesserunt intelligentiam nostram» (цит. по анонимной «Жизни Руфина» в PL 21. Col. 211 CD; см. также в PG 1. Col. 1205 и новейшем изд. В. Rehm, 1961, p. 281–282, lin. 34 sq.). То есть, согласно последней фразе, «в обоих собраниях книг имеются рассуждения о нерожденном Боге и рожденном и об иных некоторых [вещах], кои, говоря вкратце, превзошли наше понимание». – Изд.

²⁴⁵ - Новейшую библиографию см. в CPGS 1025 и в ПМА (с. 586–590 и по именному указателю). – Изд.

²⁴⁶ - О неподлинности обоих мученичеств и русский перевод их см. в ПМА. С. 469–498, – Изд.

²⁴⁷ - [Похвала св. сщмч. Игнатию Богоносцу, 4 // PG 50. Col. 593.] Рус. пер.: [Творения св. о. н. Иоанна Златоуста.] Т. 2. [Кн. 2. СПб., 1896; репринт М., 1994.] С. 640.

²⁴⁸ - Там же. [Гл. 1 // PG 50. Col. 588. Рус. пер. с. 633.]

²⁴⁹ - В тексте Н. И. Сагарды: «2085» – год, под которым в действительности указано поставление Игнатия (согласно новейшему изданию: 2084, p. 186, Ип. 17 Helm). Имя Еводия упоминается в «Хронике» только один раз – под 2060 (или 2059) годом от Авраама (p. 179, Ип. 15 Helm), в связи с его поставлением антиохийским епископом. Ср.: PL 27. Col. 579, 589. – Ред., Изд.

- ²⁵⁰ - TLG 2042/16. Homil. 6, p. 34, Ип. 23–27 (= GCS 49 (35)).
– Ред.
- ²⁵¹ - К 11-му году, согласно переводу Иеронима. – Ред.
- ²⁵² - Harnack Ad.Die Zeit des Ignatius und die Chronologie den antiochenischen Bischöfe. Leipzig,
- ²⁵³ - Harnack.GachL 2, 1. S. 381–406/
- ²⁵⁴ - TLG 2042/16. Homil. 6, p. 35, Ип. 1–2. – Ред.
- ²⁵⁵ - Renan E.Les Evangiles et la seconde generation chretienne. Paris, 1877. P. X-XXVIII.
- ²⁵⁶ - Völter [D] Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht. Tübingen, 1892.
- ²⁵⁷ - Героем сатиры Лукиана «О смерти Перегрини». – Ред.
- ²⁵⁸ - Bruston E.Ignace d'Antioche. [Ses epitres, sa vie, sa theologie.] Paris, 1897.
- ²⁵⁹ - Точнее, X в. (ср. выше у самого же автора, с. 132, так же и в SC 10. P. 14). – Ред.
- ²⁶⁰ - Современной науке известны, помимо названной автором, еще 3 рукописи (две X и одна XIII вв.), содержащие Послание к римлянам. – Изд.
- ²⁶¹ - Κολακεύω – «льстить», «выманивать лестью», «убеждать». – Ред.
- ²⁶² - Буквальный перевод: «Который [Иисус Христос] есть Его [Бога] Слово вечное, не от молчания происшедшее» – согласно чтению армянского и арабского переводов и у Севира Антиохийского; разночтение в угловых скобках приведено согласно греческому оригиналу и латинской версии. Вполне вероятно, что чтение восточных переводов вернее отражает оригинал, а дополнение было сделано позднее, исходя из нежелательных аллюзий с гностическим учением. Однако слова о молчании (σιγῇ) необязательно связывать с гностицизмом, так как аналогичные выражения о Христе Игнатий использует и в других местах; ср.: Ad Ephes. 15.1–2 (употреблен глагол σιγάω) и 19.1. – Изд.
- ²⁶³ - Так же это место читается и в критическом издании (SC 10. P. 112); ср. в переводе прот. П. Преображенского: «Все

почитайте диаконов как заповедь [смысловая эмендация одного из издателей – по-видимому, на основании Ad Smyrn. 8.1, – не имеющая оснований в тексте] Иисуса Христа, а епископа – как Иисуса Христа, Сына [чтение греч. и лат. рукописей] Бога Отца» (ПМА. С. 348; курсив переводчика). – Ред.

²⁶⁴ - Пропущено. – Ред.

²⁶⁵ - Новейшую библиографию см. в CPGS 1040 и в ПМА (с. 407–411, 590–592 и по именному указателю). – Изд.

²⁶⁶ - Вариант: ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς («признай нас!», SC 34. P. 112, cf. Euseb., Hist. eccl. IV, 14.7, SC 31. P. 180). – Ред.

²⁶⁷ - Некоторые современные ученые допускают и дату 22 февраля 156 г. Подробнее см. в ПМА. С. 397–398. – Изд.

²⁶⁸ - Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб., 1910 [репринт: М., 1994]. С. 92.

²⁶⁹ - Букв.: «приносит плоды в Господа (или: Господу)» (карпофорβί εἰς τον Κύριον). – Ред.

²⁷⁰ - Пропущено. – Ред.

²⁷¹ - Т. е. Martyr. Polyc. – Ред.

²⁷² - Новейшую библиографию см. в CPGS 1052 и в ПМА (с. 584–586 и по именному указателю). – Изд.

²⁷³ - Полный список рукописей и папирусных фрагментов (включая «Мичиганский корпус» М 129 и М 130), содержащих оригинальный текст также и для нескольких стихов из указанной части «Пастыря», см. в SC 53 bis. P. 58–63. – Ред.

²⁷⁴ - Чтение рукописи A Hist. eccl. Евсевия; в критическом тексте это слово опущено: καλώς οὖν ἡ γραφή ἡ λέγουσα (SC 100. P. 628, 629). – Ред.

²⁷⁵ - Quae Scriptum valde mihi utilis videtur, et ut puto divinitus inspirata [PG 14. Col. 1282 B. – Изд.].

²⁷⁶ - Относительно разделения четвертой книги «О началах» на главы см. ниже, примеч. 2 на с. 454. – Ред.

²⁷⁷ - Homil. in Numeros VIII, 1, PG 12. Col. 622 D; новейшее издание: Origenes secundum translationem quam fecit Rufinus. In Numeros homilia 8, 1 / Ed. W. A. Baehrens (1921). P. 51, lin. 7. –

Изд. См. также SC 415. P. 210 (текст β SC воспроизведен по изданию Baehrens'a). – Ред.

²⁷⁸ - Homil. in Ps. 37, PG 12. Col. 1372 B. – Изд.

²⁷⁹ - См.: Harnack. GachL 1. S. 54.

²⁸⁰ - Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente (in) cathedra urbis Romae Ecclesiae Pio episcopo fratre ejus, et ideo legi cum quidem oportet, sed publicare vero in Ecclesia populo, neque inter Prophetas completos numero, neque inter Apostolos, in finem temporum potest. [Ср. также рус. пер.: Мецгер. Канон. С. 303. – Изд.]

²⁸¹ - Sed cederem tibi, si scriptura «Pastoris», quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio Ecclesiaram, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa judicaretur.

²⁸² - Или «подобий», как в переводе прот. П. Преображенского. – Ред.

²⁸³ - Κόσμος. – Ред.

²⁸⁴ - PG 2. Col. 993–994. В тексте Н. И. Сагарды ошибочно: patientia (относится к след. слову); в греческом подлиннике: Δυναμίς, SC 53 bis. P. 324. – Ред.

²⁸⁵ - Точнее: «неверие» ('Απιστία, ibidem). – Ред.

²⁸⁶ - Точнее: «обман» или «обольщение» ('Απάτη, ibidem). – Ред.

²⁸⁷ - Оба латинских и эфиопский переводы имеют здесь отрицание: «не поставляется»; основанная на них конъектура (κεῖται) помещена и в основной текст критических изданий (SC 53 bis).

²⁸⁸ - Cf. Seeberg R. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. [Erlangen; Leipzig, 1895.] S. 97–98.

²⁸⁹ - Cf. Krüger. GachL. S. 27.

²⁹⁰ - Автор пользуется чтением Синайского кодекса: «продал некоей Роде в Рим», которое принято и в основном тексте современных критических изданий (GCS 2 48, SC 53 bis); перевод прот. П. Преображенского («Воспитавший меня продал

в Риме одну девочку») основан в данном месте на чтении в *Versio vulgata*. – Ред.

²⁹¹ - Автор пользуется чтением Синайского кодекса (*prima manus*): «приходи на поле, где ты обрабатываешь хлеб (χονδρίζεις)», принятым и в современных критических изданиях. Ермой употреблен *hapa*, значение которого можно уяснить из Быт. 40: 16 (χονδρίτης = слав. «хлеб», лат. *farina*) и Гесихия (χ 623 χονδρευεῖ· σεμίδαλιν ποιεῖ, т. е. «готовить муку тончайшего помола»). Некоторые издатели следуют *lectio facilior* χρονάζεις («водишь время», «живешь»), представленному в том же кодексе после исправления, а также в Афонском кодексе и в *Versio Palatina*. Перевод прот. П. Преображенского («приходи на поле, куда хочешь») основан на чтении в *Versio vulgata* и не поддерживается современными изданиями. – Ред., Изд.

²⁹² - Bardenhewer. *GakL* 1. S. 572.

²⁹³ - Новейшую библиографию см. в *CPGS* 1047 и в ПМА. С. 444–445 (и по именному указателю). Все известные на сегодняшний день фрагменты Папия в рус. пер. см. там же, с. 446–465. – Изд.

²⁹⁴ - В тексте Н. И. Сагарды: 2122 – явная ошибка или опечатка (здесь и ниже), так как 98-й год по Р. Х. соответствует 2114 от Авраама. В современном издании «Хроники» (р. 193, Ип. 26 Helm) свидетельство о Папии помещено по 2116 г. (= 100 г. по Р. Х.). – Ред., Изд.

²⁹⁵ - Р. 481, Ип. 17–20, ed. L. Dindorf, 1832 (= *TLG* 2371). – Изд.

²⁹⁶ - Zahn. *Forschungen* 6. S. 112.

²⁹⁷ - Пропущено. – Ред.

²⁹⁸ - Пропущено. – Ред.

²⁹⁹ - Пропущено. – Ред.

³⁰⁰ - Пропущено. – Ред.

³⁰¹ - *TLG* 4102 (рус. пер. см. в ПМА. С. 457) = *TLG* 2074/37 (fr. 136, Ип. 8–9 in Matth. / Ed. J. Reuss). Слова в квадратных скобках пропущены Н. И. Сагардой. – Изд.

³⁰² - См. рус. пер. в ПМА. С. 450. – Изд.

³⁰³ - Теперь датами жизни считаются 563–637 гг. – Изд.

³⁰⁴ - Цитата не установлена. – Изд.

³⁰⁵ - Папий Иерапольский был внесен в западные святцы начиная с IX в. (мартирологи Адона и Узуарда) с памятью 22 февраля (см.: Сергей. Месяцеслов. Т. 1. С. 648) – несомненно, вследствие упомянутого выше автором смешения Папия с мучеником во время Поликарпа Смирнского, пострадавшего 23 февраля. В восточных и русских святцах Папий Иерапольский никогда не числился. – Изд.

³⁰⁶ - [В рукописи и первоначально в машинописи (затем исправлено чернилами) это предложение читается:] Если верить Gallandi, произведение Папия существовало еще в начале XIII в., но затем бесследно исчезло.

³⁰⁷ - Цитата сокращена Н. И. Сагардой. – Ред.

³⁰⁸ - Schürer [E.] Geschichte des jüdischen Volkes [im Zeitalter Jesu Christi]. [Leipzig, 1898.] Bd. 2, 2. S. 461.

³⁰⁹ - Euseb., Hist. eccl. III, 19–20.7; 32. Евсевий, вслед за Игизиппом, называет донесших на потомков Иуды («брата Спасителя по плоти») и на Симеона Иерусалимского обвинителей – «еретиками» (III, 19; 32.2–3), однако затем сообщает, что и сами эти обвинители происходили из иудейского царского рода (III, 32.4). – Ред., Изд.

³¹⁰ - Точнее, в начале IV в. (399 г.). – Ред.

³¹¹ - Эта знаменитая фраза у самого Тертуллиана в действительности выглядит несколько иначе: semen est sanguis Christianorum – «кровь христиан есть семя». Автор дает в обратном переводе на латинский язык небуквальный, хотя и привычный в русскоязычной литературе ее вариант. Ниже в посвященной Тертуллиану главе эта же фраза цитируется автором дословно по тексту «Апологетика». – Ред.

³¹² - Harnack Ad. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Aufl. Bd. 1. Leipzig, 1894. S. 455 ff.; Loofs Fr. Leitfaden [zum Studium] der Dogmengeschichte. 4 Aufl. Halle, 1906. S. 114–129.

³¹³ - Friedländer [M.] Geschichte der jüdischen Apologetik. 1905.

³¹⁴ - [Начало данного абзаца по рукописи (первоначальный вариант):] Считают бесспорным, что христианская апология –

дочь иудейской, хотя в подробностях это положение не обосновывают; в то же время и корни иудейской апологетики не исследованы в достаточной степени; но они несомненно находятся в литературе второго или первого века до Р. Х. Условия возникновения иудейской апологетики были таковы. Назойливость иудейских миссионеров оттолкнула эллинизм и вызвала насмешки над высокомерным и однако столь жалким иудейским народом с его плачевной внешней историей, над его теократической культурой, отвращающейся от всякой науки, над библейскими повествованиями. Против этого иудейские писатели не имели собственной твердой почвы.

³¹⁵ - Ehrhard. *Altchristliche Literatur*. S. 210.

³¹⁶ - Ссылка неточна; об эдикте Адриана как результате апологий Кодрата и Аристиды Иероним упоминает в «Хронике» (PL 27. Col. 615). – Ред. Cf. p. 199, lin. 15 sqq. Helm. – Изд.

³¹⁷ - Новейшую литературу см. в CPG 1060. – Изд.

³¹⁸ - В лат. переводе Иеронима (p. 199, Ип. 7 Helm) – под 2141 г. от Авраама (125 г. по Р. Х.), о чем автор пишет ниже. Перевод Иеронима несколько отличается от армянского, цитируемого Н. И. Сагардой в латинской версии, однако сохранившиеся у византийских авторов (p. 416 Helm, not. ad 199b) цитаты из утерянного греческого оригинала «Хроники» поддерживают выделенный текст. – Изд.

³¹⁹ - Стихира третья на «Господи воззвах» (служба в минее под 22 сент.). – Ред.

³²⁰ - *Corpus apologetarum* 9. P. 337 sq.; Harnack. *Überlieferung*. S. 105; ср.: Сергей. Месяцеслов. Т. 2. С. 388. [Н. И. Сагарда приводит точный перевод синаксаря службы 21 сентября. См. современное изд.: Μηναιον Σεπτεμβριου. 'Αθήναι, 1970. Σ. 241. – Изд.]

³²¹ - Филарет. Учение. 1. С. 39; ср.: Жития святых, чтимых Православной Церковью. СПб., 1900. Сентябрь. С. 239–241.

³²² - Сергей. Месяцеслов. Т. 2. С. 388.

³²³ - Boor C., de.// TU 5, 2 (1888). S. 170 [Имеется в виду «Церковная история» Филиппа Сидского. Рус. пер. см.: ПМА. С. 450. – Изд.]

- ³²⁴ - Подробнее см.: Zahn. Forschungen 6. S. 43–48.
- ³²⁵ - Harnack. GachL 2, 1. S. 269; Sychowski [S.] Hieronymus als Literarhistoriker. Münster, 1894. S. 55 ff.
- ³²⁶ - BoorC., de.//TU 5, 2 (1888). S. 170. [Ошибка Н. И. Сагарды, в первоисточнике: «Адриана». – Изд.]
- ³²⁷ - Dürr [J.] Die Reisen des Kaisers Hadrian. Wien, 1881.
- ³²⁸ - Например: Bardenhewer. GakL 1 S. 170.
- ³²⁹ - Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Stuttgart, 1903.
- ³³⁰ - CPGS 1062. TLG 1184/1–3 (fr.) и 2934/66. P. 396, Ип. 10 sqq. Перевод всех сочинений, дошедших под именем Аристиды, с армянского, сирийского и греческого языков и новейшую литературу см.: СДХА. С. 275–340. Дополнения к библиографии: Дунаев А. Г. Аристид // ПЭ 3. С. 235–236. Новейшее и лучшее крит. изд. всех версий апологии (сир., греч. «Варлаам и Иоасаф» и папирусные отрывки, арм.) с параллельными фр. переводами, обширным предисловием (затрагивающим также богословие Аристиды) и комментариями: Aristide. Apologie / Intr., textes critiques, traductions et comment, par B. Pouderon, M.-J. Pierre, B. Outtier, M. Guirgadzé. Paris, 2003 (SC 470). 444 p. – Изд.
- ³³¹ - По латинскому переводу Иеронима – 2141 г. Там же Аристид назван *noster philosophus* (p. 199, lin. 8 Helm). – Изд.
- ³³² - См.: Hennecke E. Die Apologie des Aristides. Rezension und Rekonstruktion des Textes // TU 4, 3. Leipzig, 1893. S. 45–46.
- ³³³ - [Sancti] Aristidis philosophi Atheniensis Sermones duo / Ed. Mechitaristae. Venetiis, 1878.
- ³³⁴ - Перепечат. у Migne, PG 96. Col. 859–1240.
- ³³⁵ - Согласно полному греческому названию, повесть написана неким монахом Иоанном из монастыря св. Саввы. Впоследствии переписчики отождествили автора с прп. Иоанном Дамаскиным. Однако эта версия происхождения повести оставлена современной наукой. Наиболее осторожные ученые признают проблему пока неразрешенной. Обзор существующих гипотез см.: Муравьев А. В. Варлаам и Иоасаф // ПЭ 6. С. 620–621 (всю статью, написанную разными авторами,

см. на с. 619–625). С нашей точки зрения, нет особых поводов сомневаться в сведениях, черпаемых из позднего колофона венецианской рукописи XI в., гласящего, что греческий текст является переводом с грузинского, выполненным прп. Евфимием Святогорцем. Эта надпись подтверждается житием Евфимия, написанным прп. Георгием Святогорцем (если только не считать список переводов Евфимия, имеющийся в этом житии, интерполяцией). В грузинском варианте повести о Варлааме и Иоасафе «Балавариани» апология Аристиды отсутствует, появляясь лишь в греческом тексте, что свидетельствует о вторичности греческой редакции. Евфимий, прекрасно знакомый со святоотеческими творениями и много переводивший с греческого на грузинский, имел все возможности дополнить перевод выдержками из не дошедшей до нас греческой апологии, равно как и цитатами из творений прп. Иоанна Дамаскина. Чисто гипотетическое постулирование каких-то промежуточных греческих версий повести (VIII–IX вв.) не поддерживается палеографическими доказательствами, так как самый ранний известный греческий манускрипт совпадает со временем кончины Евфимия (1028 г.). Издание арабо-христианской версии поможет, видимо, разрешить проблему происхождения греческого варианта повести. – Изд. 4

³³⁶ - Theologische Literaturzeitung. 1891. S. 301–309, 325–329.

³³⁷ - Harnack. GachL2, 1. S. 271–272; Bardenhewer. GakL 1. S. 180–181.

³³⁸ - Крестников И. Христианский апологет II века, афинский философ Аристид и его новооткрытые сочинения. Казань, 1904.

³³⁹ - [Дальнейший текст по рукописи (более ранний вариант; автор несколько иначе решает вопрос о возможной датировке апологии):] Единственным серьезным основанием в пользу царствования Антонина Пия является то соображение, что если даже в адресе сирийского перевода допущена ошибка, то все-таки он содержит имя Тита Адриана Антонина, и это имя должно признать первоначальным, так как позднейшая вставка его совершенно необъяснима. Если признать, что апология Аристиды обращена к Антонину Пию, то время ее происхождения падает на 138–161 гг., и исследователи всячески

усиливаются точнее установить, в каком именно году царствования названного императора она написана. Указывались различные годы: 138 (R. Harris), 154 (Egli), 138–147 (Volkmar), ок. 140 (Seeberg), 141 (Veil). Но само собой понятно, что при отсутствии в самой апологии и в других источниках указания на точную дату происхождения апологии попытки определить год ее написания обречены на неудачу. Тем не менее то обстоятельство, что в адресе апологии Аристида, в отличие от апологии Иустина, нет имени Марка Аврелия, который сделался соправителем Антонина Пия в 147 г., архаистические черты в учении и жизни христиан у Аристида, отсутствие указаний на гностические системы, различие в изображении политического положения христиан по сравнению с первой апологией Иустина, вынуждают относить время написания апологии к самому началу царствования Антонина Пия и ни в каком случае не выходить за 147 г.

³⁴⁰ - При цитировании или пересказе текста «Апологии» Н. И. Сагарда отправляется преимущественно от сирийской версии, но нередко дополняет или исправляет ее по греческой или армянской (либо же дает сводный вариант). Не исключена вероятность использования им реконструкции Геффкена. – Ред., Изд.

³⁴¹ - Cf. Geffcken J. Zwei griechische Apologeten. Leipzig und Berlin, 1907. S. XXXIX-XLII.

³⁴² - Более точно по тексту апологии: «Прежде всего греки вводят бога Кроноса» (сир. версия) или «прежде всех вводят они бога Кроноса» (греч. версия); см.: СДХА. С. 306, 307. – Ред.

³⁴³ - Добавлено по СДХА. С. 314 (сирийская версия). – Ред.

³⁴⁴ - [Вариант дальнейшего текста по рукописи (вместо оставшейся части абзаца):] Поэтому все догматическое учение апологии может быть сформулировано так: вера в единого Бога, всемогущего Творца неба и земли, и в Иисуса Христа, Его Сына, рожденного от Девы Марии, убитого иудеями, умершего, погребенного и воскресшего в третий день, и восшедшего на небеса, и грядущего судить человечество.

³⁴⁵ - [Несмотря на то, что следующие два предложения в рукописи вычеркнуты (в машинописи отсутствуют), мы приводим их в примечании:] Но в христианских кругах обнаруживалось некоторое пристрастие к титулу «философа». Если христианство рассматривалось как «христианская философия», то образованный христианин, который верил, что в христианстве он нашел мировоззрение, превосходившее языческую философию, и свидетельствовал об этом открыто, следуя языческим философам в образе жизни и в одежде, назывался «христианским философом» (Seeberg R. Die Apologie des Aristides // Zahn. Forschungen 5. S. 307–316). Но, располагая...

³⁴⁶ - Точнее: «истинно» (СДХА. С. 340). – Ред.

³⁴⁷ - Zahn Th. Eine Predigt und ein apologetisches Sendeschreiben des athenischen Philosophen Aristiden // Idem. Forschungen 5. S. 416 ff.

³⁴⁸ - В трактате Der Apologet Aristides. Erlangen, 1894. S. 8–25.

³⁴⁹ - Harnack. GachL 1. S. 99.

³⁵⁰ - Так в рукописи; в машинописи: «несторианской». – Ред.

³⁵¹ - Pape P. Die Predigt und das Brieffragment des Aristides auf ihre Echtheit untersucht // TU 12, 2 (1894).

³⁵² - Новейшую литературу (не указанную в статье: Василик В. В. Аристон из Пеллы // ПЭ 3. С. 242) см. в CPGS 1101, ср. CPL 67 (not. in p. 20). TLG 1992/3 (fr.). – Изд.

³⁵³ - Harnack. Überlieferung. S. 116.

³⁵⁴ - В машинописи (после исправления; вместо конца предложения): «и три раза упоминает о нем» (первоначально напечатано: «и 2 раза»), затем указаны, без цитат, два произведения Иеронима. – Ред.

³⁵⁵ - Пропущено. – Ред. 4 PL 6. Col. 49–58. – Ред.

³⁵⁵ - 355a4 PL 6. Col. 49–58. – Ред.

³⁵⁶ - Harnack. Überlieferung. S. 119–122; Zahn . Forschungen 4. S. 310–311.

³⁵⁷ - Атрибуция данной схолии Иоанну Скифопольскому: Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. С. 193 (№ 1004; схолия с характером классов VII и VIII). – Ред.

³⁵⁸ - Bardenhewer; GakL 1. S. 187; ср., впрочем: Harnack. Überlieferung. S. 123–124 и Zahn. Forschungen 4. S. 309, 316.

³⁵⁹ - Цитата приводится несколько неточно; ср. пер. М. Е. Сергеев: «... осада Бетферы (это был очень укрепленный городок недалеко от Иерусалима) затянулась; мятежники гибли от голода и жажды и дошли до последней крайности. Виноватый в этом безумец понес достойное наказание; а по законодательному решению и распоряжению Адриана всему народу запрещено было с того времени ногой ступить на землю в окрестностях Иерусалима; не разрешалось даже издали взглянуть на родные места. Это пишет Аристон из Пеллы» (Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993. С. 124). – Ред.

³⁶⁰ - См. возражения против этого: Остроумов С., свящ. Разбор сведений Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима Стридонского о греческих апологетах христианства второго века. М. 1886. С. 35–42.

³⁶¹ - Harnack, GachL 2, 1. S. 268.

³⁶² - Zahn. Forschungen 4. S. 315.

³⁶³ - TU 1, 3–4.

³⁶⁴ - PL 20. Col. 1165–1182. – Ред.

³⁶⁵ - Corssen P. Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft. Berlin, 1890; Zahn. Forschungen 4. S. 308–329.

³⁶⁶ - Harnack. GachL 1. S. 95.

³⁶⁷ - McGiffert A. C. A Dialogue between a Christian and a Jew, Entitled Ἀντιβολή Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχὸν τινα. New York, 1889.

³⁶⁸ - The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila / Ed. F. C. Conybeare // Anecdota Oxoniensia. Class. Ser. I, 8. Oxford, 1898. CPG 2301. – Изд.

³⁶⁹ - Перечисление их см. у А. С. McGiffert'a.

³⁷⁰ - Ehrhard. Altchristliche Literatur. S. 216–217.

³⁷¹ - Новейшую литературу о св. Иустине Мученике см. в CPGS 1073–1079 (подлинные), 1081 (спорное), 1082–1089 (подложные сочинения) и в СДХА. С. 765–770, 778 (также по именному указателю); мученические акты (все три версии, с предисловием и комментариями): там же, с. 341–372. – Изд.

³⁷² - Но не потому, что он превосходил других силой своего ума и образованностью или литературными достоинствами своих произведений: Татиан был более оригинальным, чем он, а Афина-гор обнаруживает гораздо большую эрудицию и литературный талант; но Иустин более, чем кто-либо другой из апологетов, был напитан христианской истиной, и ревностное служение ей просвечивает во всем, что написано им.

³⁷³ - В указанном месте «Диалога» Иустин говорит о себе: «Я не смотрел ни на кого из моих соотечественников, разумею – самарян (οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων, τινὸς φροντίδα ποιοῦμενος)...» Собственно Σαμαρείτης называет Иустина св. Епифаний, который, впрочем, полагает, будто Иустин действительно был самарянином: «Татиан... достиг расцвета вместе с Иусти-ном Философом, мужем святым и другом Божиим, который от самарян обратился к вере во Христа (τῷ ἀπὸ Σαμαρείτῶν εἰς Χριστὸν πεπίστευκότι). Ибо сей Иустин был родом самарянин (οὗτος γὰρ οἰουστίνος Σαμαρεκῆς ἦν τὸ γένος)...» (Haer. XLVI, 1). – Ред.

³⁷⁴ - В этом отношении прежде всего нельзя забывать, что он родился во «Флавии Неаполе, городе Сирии Палестинской», т. е. в восточном городе, в обстановке совершенно иной, чем обстановка Афин, Коринфа или Рима. Поэтому идеи иудейства, иудейский монотеизм и иудейская мораль не могли быть игнорируемы им ни в один момент его жизни. Таким образом, нельзя представлять, что с детства он напитан был чистыми эллинскими традициями и ими одними.

³⁷⁵ - Пропущено. – Ред.

³⁷⁶ - Пропущено. – Ред.

³⁷⁷ - Намек на обвинения в эдиповских кровосмешениях и тиестовских пиршествах.

³⁷⁸ - См.: Harnack Ad. Die Mission und Ausbreitung des Christentums [in den ersten drei Jahrhunderten].

³⁷⁹ - Часть строки утеряна при обрезке рукописи. Восстановлено приблизительно. – Ред.

³⁸⁰ - Можно думать, подобную платоновским и стоическим школам, которые оц сам когда-то прошел и организацию которых он знал; естественно, что он подражал им только в форме и методе обучения.

³⁸¹ - В латинском переводе Иеронима – 2170 г. (p. 203, lin. 13 Helm). – Изд.

³⁸² - Точнее, Харито (женское имя; в русских святцах – Харита); см.: СДХА. С. 354. Относительно неправильного добавления в число мучеников «инога Иустина», а также замены имени «Либе-риан» на «Валериан», что до сих пор принято в святцах Русской Церкви, см.: СДХА. С. 345–347, 355. – Ред.

³⁸³ - Более точный перевод: «Поэтому знай» (ἵσθι γάρ). – Ред.

³⁸⁴ - Данное место «Акт»³⁸⁴, вероятно, испорчено. Разночтения и конъектуры см.: СДХА. С. 364, 365, примеч. 36 на с. 365, 367, а также коммент. 3 на с. 371. – Ред.

³⁸⁵ - «Мелитон, епископ Сард, после многого, переданного также тем же самым Иустином,

³⁸⁶ - Точнее: «обращено» (προσφωνητικός); слово относится к указанным выше адресатам. – Ред.

³⁸⁷ - В тексте Евсевия буквально: καὶ ἄλλος οὗ πρὸς «Ἑλλήνας, артикль отсылает ко... Λόγος πρὸς Ἀντωνίνον, стоящему в начале отрывка. – Ред.

³⁸⁸ - Название составлено перестановкой слов; точную цитату из Евсевия см. на с. 245. – Ред.

³⁸⁹ - Точнее: «Есть у многих братьев» (παρά πολλοῖς φβρετοὶ ἄδελφοί). – Ред.

³⁹⁰ - P. 482–483, ed. L. Dindorf, cf. p. 484, 486. – Изд.

³⁹¹ - Цитаты из Иустина в Sacra Parallela Иоанна Дамаскина см.: Holl K. [Fragmenta vornicänisch-er Kirchenväter aus den

Sacra Parallela] // TU 20[, 2] (N. F. 5, 2). 1899. S. 32–55.

³⁹² - В тексте Н. И. Сагарды: «соединения». – Ред.

³⁹³ - Точнее: «краткие разрешения». – Ред.

³⁹⁴ - В Каппадокии. – Ред.

³⁹⁵ - О нем см.: Harnack. Überlieferung. S. 24 ff.

³⁹⁶ - CPGS 1073 (appendices: CPG 1074–1075). TLG 645/1–2.

– Изд.

³⁹⁷ - CPGS 1076. TLG 645/3. – Изд.

³⁹⁸ - В CPG к спорным относятся только фрагменты «О воскресении», хотя большинство ученых отвергает их подлинность. Все прочие сочинения, отнесенные у Н. И. Сагарды ко «второму классу», признаются подложными (т. е. принадлежащими к «третьему классу»). – Изд.

³⁹⁹ - CPGS 1082. TLG 646/1. – Изд.

⁴⁰⁰ - CPGS 1083. TLG 646/2. – Изд.

⁴⁰¹ - CPG 1084. TLG 646/3. – Изд.

⁴⁰² - Harnack Ad. Die pseudojustinische «Rede an die Griechen» // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1896. S. 627–646.

⁴⁰³ - Ehrhard. Altchristliche Literatur. S. 225.0

⁴⁰⁴ - Bardenhewer. GakL 1. S. 215–216.

⁴⁰⁵ - Völter D. // ZWTh 26. 1883. S. 180–215.

⁴⁰⁶ - Dräseke/. [Λόγος παραινετικός προς Ἑλληνας] // ZKG 7. 1885. S. 257–302; TU 7, 3–4. S. 83–99; ZWTh 43. 1900. S. 227–336; Asmus J. R. // ZWTh 38. 1895. S. 115–155; подробнее см.: Bardenhewer. GakL I. S. 217–218.

⁴⁰⁷ - Kihn. Patrologie [1]. S. 152.

⁴⁰⁸ - Widmann W. Die Echtheit der Mahnrede Justins des Märtyrers an die Heiden. Mainz, 1902.

⁴⁰⁹ - Gaul W. Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen «Cohortatio ad Graecos». Berlin, 1902.

⁴¹⁰ - В 1994 г. Х. Ридвег издал монографию, в которой обосновывает принадлежность Cohortatio Маркеллу Анкирскому («К эллинам об истинной религии») (IV в.). До выхода этой книги большинство ученых склонялось к датировке произведения III

веком. Вывод Н. И. Сагарды относительно II века, таким образом, не поддерживается современной наукой. – Изд.

⁴¹¹ - Kihn.Patrologie [;1]. S. 153.

⁴¹² - В TU 1, 1–2. Leipzig, 1882.

⁴¹³ - CPG 1081. TLG 646/5. – Изд.

⁴¹⁴ - У автора ссылка неправильная (I, 5). – Ред., Изд.

⁴¹⁵ - Comment, in Genes, ad 3.21, PG 87/1. Col. 221 С. Ред.

⁴¹⁶ - CPG 6218 (Феодорит Кирский). TLG 646/6. – Изд.

⁴¹⁷ - Ср.: СДХА. С. 767, примеч. к № 413. – Изд.

⁴¹⁸ - CPG 1085. TLG 646/7. – Изд.

⁴¹⁹ - Batiffol P.L'auteur veritable de l'Epistula ad Zenam et Serenum // Revue Biblique internationale. Vol. 5. 1896. P. 114–122; cf. Ehrhard. Altchristliche Literatur. S. 226. [Эта атрибуция отвергается И. Квастеном. – Изд.]

⁴²⁰ - 1 CPG 6285 (dubia Феодорита Кирского). TLG 646/9 и 4089/16. – Изд.

⁴²¹ - 2 CPG 1087. TLG 646/10. – Изд.

⁴²² - 1) CPG 1088. TLG 646/11. – Изд.

⁴²³ - CPG 1086. TLG 646/8. – Изд.

⁴²⁴ - 6 См. в CPG 6285. – Изд.

⁴²⁵ - 7 Funk. Abhandlungen 3. S. 323–350.

⁴²⁶ - Harnack Ad.Diodor von Tarsus. [Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors.] Leipzig, 1901 [(TU 21, 4)]. [Ср. СДХА. С. 767, № 412. – Изд.]

⁴²⁷ - Bardenhewer.GakL 1. S. 226.

⁴²⁸ - CPG 1078 (подлинные фрагменты) и 1079 (спорные и подложные). TLG 645/4. – Изд.

⁴²⁹ - См.: Holl K. Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela // TU 20, 2 (N. F. 5, 2). Leipzig, 1899.

⁴³⁰ - В рукописи и первоначально в машинописи: «две апологии, «Диалог с Трифоном» и отрывки трактата «О воскресении"». Указание на последнее произведение в тексте машинописи вычеркнуто. – Ред.

⁴³¹ - Так в тексте, Издание сочинений св. Иустина было осуществлено Мараном в 1742 г., а сам издатель укер в 1762; вероятно, автор имеет в виду год смерти Марана, но приводит здесь его неточно (ср. выше, введение, с. 46). – Ред.

⁴³² - Wehofer Th. Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht. Rom, 1897.

⁴³³ - В тексте апологии (от первого лица): χρηστότατοι ὑπάρχοντες. – Ред.

⁴³⁴ - Приложенные Иустином документы иногда обозначаются в изданиях как 69–71 главы его апологии. – Ред.

⁴³⁵ - Wehofer Th. Die Apologie St. Justins des Philosophen und Märtyrers in literaturhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht. S. 121 ff.

⁴³⁶ - Обзор разных мнений ученых (обе апологии – одна; вторая – дополнение к первой; две разные) с указанием исследований см. в CPG I, p. 30. – Изд.

⁴³⁷ - TLG (645/2. Cap. 2, sect. 16, lin. 5 / Ed. E. J. Goodspeed, 1915) следует чтению φιλοσόφου («ни сыну кесаря философа»). – Ред.

⁴³⁸ - Haugk. Überlieferung. S. 174 ff. 3 Haugk. GachL 1. S. 104. 4 Haugk. GachL 2, 1. S. 275.

⁴³⁹ - Haugk. GachL 1. S. 104.

⁴⁴⁰ - Haugk. GachL 2, 1. S. 275.

⁴⁴¹ - Emmerich F. De Justinii philosophi et martyris apologia altera. Münster, 1896.

⁴⁴² - В последнее время G. Krüger в Jahrbücher für protestantische Theologie. Bd. 16. 1890. S. 579 ff.

⁴⁴³ - В тексте Н. И. Сагарды явная описка: «Марка Аврелия». – Ред.

⁴⁴⁴ - В «Хронике». Ср. перевод Иеронима: PL 27. Col. 623.; (по современному изданию Р. Хельма: 154 г.). – Ред., Изд.

⁴⁴⁵ - Zahn Th. [Studien zu Justinus Martyr] // ZKG 8. 1886. S. 37 ff.

⁴⁴⁶ - Пропуск находится между 74.3 и 74.4. – Ред.

⁴⁴⁷ - Ср. в переводе прот. П. Преображенского: «...вы можете сами собой понять...». – Ред.

⁴⁴⁸ - TLG 2934/19. Vol. 96, col. 481, lin. 28 (= PG). – Ред.

⁴⁴⁹ - В машинописи – пометка карандашом, указывающая пропустить данный пункт. Вероятно, автор со временем пришел к выводу, что принадлежность фрагментов «О воскресении» св. Иустину все же следует считать сомнительной. – Ред.

⁴⁵⁰ - В тексте Н. И. Сагарды: «из атома» (так же и в переводе прот. П. Преображенского). Исправлено по TLG 646/5. P. 591, sect. C, Ип. 10–11: к τῶν ατόμων. – Ред.

⁴⁵¹ - В машинописи следующее затем «и отрывках из сочинения «О воскресении»» вычеркнуто. – Ред.

⁴⁵² - Aube [B.] De l'apologétique chrétienne au He siècle. Saint Justin, philosophe et martyr. Essai de critique religieuse. Paris, 1875.

⁴⁵³ - Ссылка не указана; по всей вероятности, автор цитирует работу: Engelhardt M. Das Christentum Justins des Märtyrers. Erlangen, 1878. – Ред.

⁴⁵⁴ - Faye E., de. De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr // Sciences religieuses. Vol. 7. 1896. P. 169–187.

⁴⁵⁵ - Clemen [C.] Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Leipzig, 1890.

⁴⁵⁶ - Zahn. Forschungen 1, 2. S. 463–585.

⁴⁵⁷ - Интересно и продолжение этой цитаты: «Сам Он называет Себя также «Вождем воинства» (ἀρχιστράτηγον), когда Он явился во образе человеческом Иисусу Навину» (ср.: Ис. Нав. 5: 13 слл., а также Dial. 62.4–5), чем св. Иустин еще раз подчеркивает высказанную им прежде мысль, что все ветхозаветные теофании и откровения Божественной воли были делом и явлениями Логоса (cf. Dial. 56–60). – Ред.

⁴⁵⁸ - Точнее будет сказать: почти не упоминается; ср. выше цитату из Dial. 61, а также Dial. 105.1; 128.2. Однако в указанных здесь местах «Диалога» наименование «Логос» прилагается ко

Христу в ряду других имен и не получает богословского раскрытия: – Ред.

⁴⁵⁹ - Добавлено по тексту TLG 645/1. Cap. 66, sect. 2, lin. 3. – Ред.

⁴⁶⁰ - Новейшую литературу см. в CPGS 1104–1105 и в СДХА. С. 757–758, 777 (а также по именному указателю). TLG 1766/1. – Изд.

⁴⁶¹ - Hagpack. Überlieferung. S. 199 ff.

⁴⁶² - Разумеются языческие боги – демоны; cf. cap. 7.

⁴⁶³ - δίδωσι βε ἡμῖν οὐχ ὀτερ μή ἐλάβομν, ἀλλ' ὀτερ λαβόντς ὑπό τῆς πλάνης βχεῖν ἐκωλύθημν. Автор цитирует по переводу прот. П. Преображенского (СДХА. С. 36; мы вставляем пропущенные Н. И. Сагардой слова), который в данном месте не отличается точностью. Ср. в переводе Д. Е. Афиногенова: «И дает нам не то, чего мы не получали, но то, чем обладать нам воспрепятствовало заблуждение» (Раннехристианские апологеты II– IV веков. С. 109). – Ред.

⁴⁶⁴ - PL 2. Col. 72 A. – Ред. Новейшее издание: p. 224, Ip. 9, ed. E. Kroymann, 1954. – Изд.

⁴⁶⁵ - Т. е. «официальный», открытый. – Ред. 3172 г. по Р. Х. (p. 206, lin. 13 Helm). – Изд.

⁴⁶⁶ - Пропущено. – Ред.

⁴⁶⁷ - Kukula R. C. Tatians sogenannte Apologie. Teubner [(Leipzig)], 1900.

⁴⁶⁸ - Ibidem. S. 3 ff.

⁴⁶⁹ - Acta Justini 3.1–3 (α, β); 2.4–5 (γ). – Ред.

⁴⁷⁰ - Zahn. Forschungen 1. S. 274 ff.; Harnack. GachL 2, 1. S. 284 ff.

⁴⁷¹ - Евсевий, кроме прочих изменений, пропускает слова Татиана «а также и мне», представляя таким образом намерение Крескента осуществившимся (и у Татиана, и у Евсевия инфинитив в аористе: πρᾱγματύσασθαι – «постарался», «попытался»). – Ред.

⁴⁷² - Harnack. GachL 2, 1. S. 289.

⁴⁷³ - Funk. Abhandlungen 2. S. 142 ff; Bardenhewer. GakL 1. S. 251.

⁴⁷⁴ - Bardenhewer. Ibidem.

⁴⁷⁵ - В современной науке нет согласия в датировке апологии. Мнения колеблются между двумя датами: 177/178 и 160 гг. – Изд.

⁴⁷⁶ - Пропущено. – Ред.

⁴⁷⁷ - Ὁ δὲ Λόγος οὐ κατὰ κνοῦ χωρήσας (в переводе прот. П. Преображенского: «И Слово произошло не напрасно»). – Ред.

⁴⁷⁸ - Татиан отождествляет здесь душу с тьмой, а дух – со светом. – Ред.

⁴⁷⁹ - CPGS 1106. TLG 1766/2. – Изд.

⁴⁸⁰ - В 1933 г. при раскопках города-крепости Дура-Европос был обнаружен небольшой пергамен с 14 строками «Диатессарон», который остается и по сей день единственным свидетелем греческого текста. В 1957 г. открыт (и издан в 1963 г.) сирийский оригинал комментария Ефрема (приблизительно 3/5 всего текста). Подробнее об известных версиях «Диатессарон» см. в CPG и в кн.: Мецгер Б. М. Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения. М., 2002. С. 10–27 (обсуждение проблем и обзор исследований на с. 27–39). – Изд.

⁴⁸¹ - Zahn Th. Tatians Diatessaron // Idem. Forschungen 1. Erlangen, 1881.

⁴⁸² - Ciasca P. A. [Tatiani Evangeliorum Harmoniae Arabice.] Rome, 1888.

⁴⁸³ - Selin E. // Zahn. Forschungen 4. 1891. S. 225–246.

⁴⁸⁴ - PL 68. Col. 251–358. – Ред.

⁴⁸⁵ - Haugk. Überlieferung. S. 196 ff.

⁴⁸⁶ - Bardenhewer. GakL 1. S. 257–258.

⁴⁸⁷ - Вопрос о том, на каком языке был составлен «Диатессарон», до сих пор не решен; даже открытие греческого фрагмента не внесло ясности в проблему. Подробнее см.: Мецгер Б. М. Ранние переводы Нового Завета (op. cit.). С. 36. – Изд.

- ⁴⁸⁸ - Букв.: «божественных Писаний». – Ред.
- ⁴⁸⁹ - Души. – Ред.
- ⁴⁹⁰ - Пропущено. – Ред.
- ⁴⁹¹ - Ἐτκτξμόρην, букв.: «я сократил» (анонимный автор цитируемого Евсевием произведения). – Ред.
- ⁴⁹² - Данное в скобках название апологии является, очевидно, предположением Н. И. Сагарды; см. выше текст Евсевия. – Ред.
- ⁴⁹³ - См. также: CPG 1103; TLG 1163 (fr.); Василик В. В. Аполлинарий // ПЭ 3. С. 59–60. – Изд.
- ⁴⁹⁴ - Можно заключать, что в целом произведении было больше книг.
- ⁴⁹⁵ - Добавлено нами согласно чтению в основном тексте критического издания (SC 31. Р. 212; это чтение пропускает греч. рукопись А, лат. пер. Руфина, а также Иероним в De vir. ill. 26). – Ред.
- ⁴⁹⁶ - По новейшему изданию латинского перевода Иеронима (р. 206, lin. 4 Helm) – в десятый год правления Марка Аврелия, т. е. в 170 г. по Р. Х. – Изд.
- ⁴⁹⁷ - Это утверждение Н. И. Сагарды, повторенное А. И. Сидоровым (Курс патрологии. М., 1996. С. 287), не выдерживает критики. Уже А. Гарнак писал о близости Аполлинария и Мелитона к малоазийскому течению «квартодециманов» («четыредесятников», т. е. сторонников празднования Пасхи 14 нисана) (ссылки в: Киприан [Керн], архим. Патрология. Т. 1. Париж; М., 1996. С. 129, примеч. 2). Достаточно прочесть фрагменты, сохраненные «Пасхальной хроникой» (переизданы: SC 123. Р. 244, 246; рус. пер.: Филарет. Учение. Т. 1. С. 80–81), чтобы убедиться в приверженности Аполлинария практике квартодециманов. На самом деле пасхальные споры среди малоазийцев касались хронологической проблемы согласования синоптиков и евангелиста Иоанна (на какой день приходилось 14 нисана – на четверг или пятницу?). Подробнее см.: СДХА. С. 424 (примеч. 6) и 483–484. – Изд.
- ⁴⁹⁸ - Слово (Ευσεβεία нередко употреблялось древнецерковными писателями в значении «христианская

(православная) вера». – Ред.

⁴⁹⁹ - Harnack. GachL 1. S. 245; Idem. Überlieferung. S. 236.

⁵⁰⁰ - Bardenhewer. GakL 1. S. 267.

⁵⁰¹ - CPGS 1092–1098. TLG 1495/1–3. Исследование, подробную библиографию и перевод всех сочинений и фрагментов Мелитона см. в СДХА. С. 419–693. См. также: Дунаев А. Г. Наследие Мелитона Сардского в контексте раннехристианской и византийской культуры / Автореф. дис. канд. ист. наук. // М., 2000; Он же. ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΜΕΛΙΤΩΝΙΚΑ, 1. «Τοτ Περὶ τοῦ Πάσχα δύο»: разгадка «тайны Евсевия»? // Христианский восток. Т. 2 (VIII): Новая серия. СПб., 2001. С. 299–308; Он же. ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΜΕΛΙΤΩΝΙΚΑ, 2. О значении армянского и арабских фрагментов для реконструкции гомилии св. Мелитона Сардского «О душе и теле» // Там же. Т. 3 (IX). Новая серия. СПб., 2002. С. 374–388. Эти материалы представлены на сайте <http://www.danuvius.orthodoxy.ru>. – Изд.

⁵⁰² - Так в тексте Н. И. Сагарды. У Иеронима: «в семи книгах» (in Septem libris), а не «в седьмой книге»; последнюю Тертуллиан посвятил преимущественно опровержению антимонтанистического труда Аполлония (см.: Hieron., De vir. ill. 40; 53, а также ниже, в главе о Тертуллиане, с. 492). – Ред.

⁵⁰³ - Точнее, сохранилось среди толкований Феодорита. В «Изъяснении восьмикнижия» имеются вставки катенарного характера, в том числе и из творений Оригена, вряд ли сделанные самим Феодоритом, а не позднейшими компиляторами. В русском переводе и в новейшем критическом издании эти вставки опущены. Текст см.: PG 80. Col. 113. – Изд.

⁵⁰⁴ - А. Г. Дунаев предлагает, учитывая контекст Оригена, более буквальный вариант перевода: «... сочинение о [том,] что Богтелесен» (СДХА. С. 689), хотя признает его не вполне точным «и филологически, и богословски» (там же. С. 692). – Ред.

⁵⁰⁵ - Точнее: «достигнув расцвета (ἐπ'αυθίσασα) среди твоих народов». – Ред.

⁵⁰⁶ - Пропущено. – Ред.

⁵⁰⁷ - Ср.: СДХА. С. 427. – Изд.

⁵⁰⁸ - Сочинение «О Пасхе» обнаружено и издано в XX столетии (имеется несколько русских переводов). Проблема пасхальных споров в нем не затронута, однако сегодня почти никто не сомневается, что это – то самое сочинение, о котором говорит Евсевий. Что означают слова Евсевия о «двух книгах», до сих пор не установлено, хотя существует ряд гипотез. – Изд.

⁵⁰⁹ - Согласно тексту критического издания Hist. eccl. (SC 31. P. 208; чтение φύσιν содержится только в рукописи A): «О вере человека» (Περὶ πίστεως ἀνθρώπου). – Ред.

⁵¹⁰ - Согласно тексту критического издания (ibidem; чтение κτίσεως также содержится лишь в рукописи A): «О вере и рождестве Христа» (Περὶ πίστεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ). Вероятно, это два отдельных произведения. – Ред.

⁵¹¹ - Точнее: «Он Сам уверил нас». – Ред.

⁵¹² - По мнению S. G. Halpa, фрагмент, приведенный Анастасием, не является подлинным. А. Г. Дунаев (в целом склоняясь к тому же мнению) вслед за D. A. Bertrand'ом допускает возможность, что Мелитону принадлежит в нем одна фраза, однако не включая процитированного здесь Н. И. Сагардой отрывка. См.: СДХА. С. 681 и перевод на с. 682–683. – Ред.

⁵¹³ - Corpus apologetarum 9. P. 416–418.

⁵¹⁴ - Pitra. Analecta sacra 2. P. 3–5.

⁵¹⁵ - Отрывки из сочинения «О душе и теле», см.: СДХА. С. 603, 608, 611–612, 615. – Изд.

⁵¹⁶ - СДХА. С. 659. – Изд.

⁵¹⁷ - СДХА. С. 664–670, перевод с сирийского слева. – Изд.

⁵¹⁸ - Фрагменты сочинения «О Пасхе» (§ 70–104, сигл S1). – Изд.

⁵¹⁹ - Здесь Н. И. Сагарда неточен. Даже если принять гипотезу А. Г. Дунаева, что «О душе и теле» и «О Пасхе» составляли некогда одно целое (по крайней мере, в рукописных изданиях), то и в таком случае удастся объединить лишь часть фрагментов. Конечно, можно сомневаться в правильности

надписаний сирийских отрывков и предполагать, что все они восходят к одному сочинению, но доказать это невозможно до новых открытий. – Изд.

⁵²⁰ - [Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien? //] ZWTh 31. 1888. S. 434 ff.; cf. Theologische Literaturzeitung. 1893. S. 570.

⁵²¹ - Старый русский перевод прот. П. Преображенского (с немецкого языка): СДХА. С. 211–220. Новый русский перевод Д. Е. Афиногенова (с сирийского): Раннехристианские апологеты II–IV веков. С. 143–149 (на с. 133–134 изложены некоторые научные гипотезы начала XX в. относительно места, времени происхождения апологии и ее адресата). Новейшая литература указана в СДХА. С. 425 (примеч. 12), где см. и предположение о совсем ранней датировке апологии 169 г. – Изд.

⁵²² - CPGS 1098. – Изд.

⁵²³ - CPGS 1097. – Изд.

⁵²⁴ - CPG 1096. – Изд.

⁵²⁵ - Новейшую литературу см.: CPGS 1070–1071; СДХА. С. 758–759 (и по именному указателю); Афйнагор // ПЭ 4. С. 83–85. TLG 1205/1–2. – Изд.

⁵²⁶ - Corpus apologetarum 1. P. XIII.

⁵²⁷ - Gebhardt O. // TU 1, 3. S. 183 ff.

⁵²⁸ - Пропущено. – Ред.

⁵²⁹ - См. 10.1; автор удерживает строчную букву (как в переводе прот. П. Преображенского). Фр. пер. в SC 379 и англ. в серии Ante-Nicene Fathers предпочитают прописную. – Ред.

⁵³⁰ - Букв.: «силу в единстве». – Ред.

⁵³¹ - Gebhardt O. И TU 1, 3. S. 184.

⁵³² - Stählin y: Harnack. GachL 2, 1. S. 317.

⁵³³ - В машинописи рядом с именем Иустина карандашом поставлен знак вопроса. – Ред.

⁵³⁴ - По изданию Г. Н. Бонвеча. – Ред.

⁵³⁵ - Мы опускаем продолжение цитаты «и утверждает и различие Бога от вещей, и вместе Его единство» как явный

недосмотр Н. И. Сагарды («утверждает» относится к Еврипиду).
– Ред.

⁵³⁶ - См. выше, с. 256. – Ред.

⁵³⁷ - 3 Harnack. GachL 2, 1. S. 257.

⁵³⁸ - Новейшую литературу см. в CPGS 1107–1108 и в СДХА. С. 759–760 (и по именному указателю). TLG 1725. – Изд.

⁵³⁹ - Пропущено. – Ред.

⁵⁴⁰ - Harnack. GachL 2, 1. S. 208–213.

⁵⁴¹ - Dodwell [Я.] Dissertationes in Irenaeum. Oxoniae, 1689. P. 171, 182; Erbes C. Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien // Jahrbücher für protestantische Theologie. Bd. 14. 1888. S. 617–632.

⁵⁴² - Прот. П. Преображенский в своем переводе относит эту фразу к библейской книге, комментируемой св. Феофил ом: «... изъяснен порядок родословия первой исторической книги (т. е. Моисеевой книги Бытия. – Примеч. пер.)» (СДХА. С. 162, курсив наш). Однако в данных словах скорее следует видеть ссылку св. Феофила на первую часть своего труда Пер1 ιστορίων, как это понимают и Н. И. Сагарда, и современные исследователи. – Ред.

⁵⁴³ - Zahn Th. Der Evangelien kommentar des Theophilus von Antiochien // Idem. Forschungen 3. Erlangen, 1883.

⁵⁴⁴ - Точнее: «святым». – Ред.

⁵⁴⁵ - Новейшую литературу см. в CPGS 1112 и в СДХА. С. 764 (также по именному указателю). TLG 1350. Новый перевод А. С. Десницкого: «Послание к Диогниту» [sic] // Раннехристианские апологеты II– IV веков. С. 122–132. – Изд.

⁵⁴⁶ - Radford [L. B.] The Epistle to Diognetus. London, 1908. P. 7.

⁵⁴⁷ - Последняя фраза не является цитатой; автор сочинения «К Диогнету» ни разу не употребляет слово «философия», тем более – применительно к христианству (cf. 8.2). – Ред.

⁵⁴⁸ - Место, которое здесь цитирует Н. И. Сагарда по переводу прот. П. Преображенского, в Страсбургской рукописи

являлось испорченным. Преображенский следует конъектуре в изданиях Otto (ποιήσαι), тогда как новейшие издатели (SC 33 bis) отдают предпочтение конъектуре Laclomann'a: νοήσαι (α) («уразуметь»). – Ред.

⁵⁴⁹ - Kihn H. Der Ursprung des Briefes an Diognet. Freiburg, 1882; Idem. Patrologie [1]. Paderborn, 1904.

⁵⁵⁰ - ZWTh. 1902.

⁵⁵¹ - Harnack. GachL 2, 2. S. 232.

⁵⁵² - ThQ. 1906. Bd. I.S. 28–36.

⁵⁵³ - Tillemont L. Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique. Vol. 2. Ed. 2. Paris, 1701. P. 372.

⁵⁵⁴ - Overbeck Fr. Über den pseudojustinischen Brief an Diognet. Basel, 1872.

⁵⁵⁵ - Donaldson J. A Critical History of the Christian Literature and Doctrine from the Death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. 2. London, 1866. P. 126–142.

⁵⁵⁶ - Содержании. – Ред.

⁵⁵⁷ - Новейшую литературу см. в CPGS 1113 и в СДХА. С. 761 (также по именному указателю). Важнейшие разночтения трактата Ермия в SC 388 по сравнению с изданием, использованным прот. П. Преображенским, указаны в СДХА на с. 202а-202б. – Изд.

⁵⁵⁸ - Букв.: «внешних». – Ред.

⁵⁵⁹ - В современных изданиях текст обычно разделяется на 19 глав. Мы сохраняем ссылки согласно разделению текста в переводе прот. П. Преображенского; таблицу соответствий см.: СДХА; С. 202а. – Ред.

⁵⁶⁰ - Так этот стих цитируется автором «Осмеяния»; в Новом Завете обращение «возлюбленные» в данном месте отсутствует. – Ред.

⁵⁶¹ - Согласно критическому изданию (SC 388), все имена философов и названия философских школ, фигурирующие в вышеприведенном отрывке, являются позднейшими глоссами, перенесенными переписчиками с полей в текст. – Ред.

⁵⁶² - В тексте Н. И. Сагарды: «Меллис» (так же и в переводе прот. П. Преображенского, СДХА. С. 198; исправлено на с. 896). – Ред.

⁵⁶³ - SC 388. P. 104 (конъектура Diels'a). – Ред.

⁵⁶⁴ - В тексте: «Папиноская» (очевидно, неправильная расшифровка рукописного текста наборщиком). – Ред.

⁵⁶⁵ - Corpus apologetarum 9. P. XXXVII sq.

⁵⁶⁶ - Doxographi Graeci / Ed. H. Diels. Berolini, 1879. P. 259 sq.

⁵⁶⁷ - Harnack. GachL 1. S. 782; GachL 2, 2. S. 196.

⁵⁶⁸ - Di Pauli [von Treuheim], A. Die «Irrisio» des Hermias. Paderborn, 1907.

⁵⁶⁹ - Новейшие издания диалога «Октавий» и научная литература указаны в CPL 37 и в СДХА. С. 762–763 (и по именному указателю). См. также: Axelson B. Das Prioritätsproblem Tertullian– Minucius Felix. Lund, 1941. 124 S.; Vermader J.-M. Celse, source et adversaire de Minucius Felix // Revue des Etudes Augustiniennes 17 (1971). P. 13–25; Fürst A. Der philosophiegeschichtliche Ort von Minucius Felix' Dialog «Octavius» // Jahrbuch für Antike und Christentum 42 (1999). S. 42–49; Heck E. Minucius Felix, der erste christliche Ciceronianer // Hyperboreus. Studia Classica 5 ([St. Petersburg], 1999). S. 306–325; Ingremeau Ch. Minucius Felix et ses «sources»: le travail de Pecrivain // Revue des Etudes Augustiniennes 45 (1999). P. 3–20; Price S. Latin Christian apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian // Apologetics in the Roman empire. Pagans, Jews, and Christians / Edd. Mark Edwards, Martin Goodman, and Simon Price in association with Christopher Rowland. Oxford, 1999. P. 105–129; Freund S. Philosophorum supercilium contemnimus. Überlegungen zur Bewertung der Philosophie im «Octavius» des Minucius Felix // Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und Humanistische Bildung, Bd. 107 (2000). Heft 5. S. 425–434. – Изд.

⁵⁷⁰ - Букв.: «суеверными суетностями» (superstitiosis vanitatibus); в переводе прот. П. Преображенского: «суеверием язычества». – Ред.

⁵⁷¹ - Пропущено. – Ред.

- 572 - Пропущено (лат. *huius*). – Ред.
- 573 - В латинском тексте апологии (PL 3. Col. 280 A) здесь употреблено «*Natalis*» – другое имя Цецилия. Н. И. Сагарда цитирует текст (практически дословно) по переводу прот. П. Преображенского, в котором данное различие имен проигнорировано. – Ред.
- 574 - В тексте Н. И. Сагарды неточно: «истинный» (PL 3. Col. 291 B: *Deus verus est*). – Ред.
- 575 - Т. е., по диалогу, Октавий. – Ред.
- 576 - Христиане. – Ред.
- 577 - Точнее: «упования» (*spei*). – Ред.
- 578 - Точнее, оба писателя сохранили остальную часть имени, называя автора диалога «Минуцием Феликсом». – Ред.
- 579 - Согласие по данной проблеме до сих пор не достигнуто (разница между предполагаемыми крайними датами сочинения «Октавия» достигает уже почти столетия!). Обзор мнений современных ученых с необходимой литературой см. в CPL, р. 10–11. – Изд.
- 580 - Harnack. *GachL* 1. S. 647.
- 581 - Иными словами, что люди не могут действительно становиться богами после смерти, как утверждали язычники. – Ред.
- 582 - Спасский А. А. [«Октавий» Минуция Феликса, как первый полемический опыт] // БВ. 1911. № 5. С. 178.
- 583 - Kühn R. *Der Octavius des Minucius Felix. Eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum*. Leipzig, 1882; атаюке: Спасский А. А. [Цит. соч.] // БВ. 1911. № 6. С. 333–334.
- 584 - В рамках данной главы используются сокращенные варианты ссылок для следующих произведений (пропускается либо имя автора, либо название произведения): *Aristid.* – Апология Аристиды; *Athenag.* – «Прошение о христианах» Афинагора; *Justin. I* или *Apol. I* – Первая апология Иустина Философа; *Justin. II* или *Apol. II* – Вторая апология Иустина Философа; *Minuc.* – «Октавий» Минуция Феликса; *Tatian.* – «Речь против эллинов» Татиана; *Theophil. I*; *II*; *III* – первая, вторая, третья книги «К Автолику» Феофила Антиохийского. В первой

ссылке на сочинение «О воскресении», дошедшее во фрагментах под именем Иустина, Н. И. Сагарда вычеркнул карандашом имя «Иустин» (что отмечено нами фигурными скобками), однако далее в тексте оставил ссылки на то же сочинение под его именем. – Ред.

⁵⁸⁵ - В тексте неточная ссылка: III, 9. – Ред.

⁵⁸⁶ - Пропущено. – Ред.

⁵⁸⁷ - Οἰκονομίας τὴν διαίρσιν (al.: αἵρσιν) προσλαβόν. В переводе прот. П. Преображенского: «И приняло свободное служение». – Ред.

⁵⁸⁸ - Tatian. 13.3. – Ред.

⁵⁸⁹ - Corpus apologetarum 9. P. 415. [Формулировки явно позднейшие и Мелитону не принадлежащие (см. с. 309, примеч. 3). Однако знаменитое выражение Мелитона «по природе сый Бог и Человек» («О Пасхе», стих 53 Hall) очень близко к утверждению двух природ в Богочеловеке. – Изд.]

⁵⁹⁰ - Corpus apologetarum 9. P. 416. [См.: СДХА. С. 685, фрагмент D2 с комментарием. В подлинном тексте «О Пасхе» не «пострадал», а «умерщвлен» (стих 716) или «убит» (715). – Изд.]

⁵⁹¹ - Т. е. относительно естественного бессмертия души. – Ред. 2 Т. е. прямо. – Ред.

⁵⁹² - Первоначально в тексте машинописи: «Иустин и Афинагор составили особые трактаты»; исправлено карандашом. – Ред.

⁵⁹³ - В тексте неточная ссылка: Tatian. 5. – Ред.

⁵⁹⁴ - До XX в. из гностических сочинений – помимо фрагментов, сохранившихся благодаря христианским полемистам, – были известны только «Пистис София» и четыре произведения из Берлинского кодекса 8502 (русский перевод с коптского большинства этих сочинений появился лишь в 2004 г.). После открытия в Наг-Хаммади целой гностической библиотеки исследования гностицизма составили в ХК в. отдельную научную область с огромной литературой на всех европейских языках. Обзор найденной гностической библиотеки, изданий и переводов см., например, в CPG 1175–1222 (гност.

евангелия: CANT 28–32). На русский язык переведена только часть сочинений из Наг-Хаммади (см. указанные ниже переводы трактатов: II, 1–7; III, 1; 2 (= IV, 2); 4; IV, 1; V, 2; VI, 2; 3; VII, 3; 4; IX, 3). Из дореволюционных работ на русском языке о гностицизме сохраняет значение книга: Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917, репринт: Брюссель, 1991. Значительно устаревшая литература: Придик Е. М. Гностический амулет неизвестного происхождения // Журнал Министерства народного просвещения. 1901. Ч. 336. № 8. С. 91–96 (с таблицей); То же: *Commentationes Nikitianaе*: Сб. ст. по клас. филол. в честь П. В. Никитина. СПб., 1901; Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 9 (доп.). СПб., 1907, статьи из энцикл. слов. Брокгауза–Ефрона: Валентин и валентиниане (с. 56–62), Василид (с. 62–64), гностицизм (с. 97–102); Троицкий В. А. Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету: Пробная лекция // БВ. 1911. № 7–8. С. 493–526 (и отд. оттиск); Николаев Ю. В поисках за божеством: Очерки из истории гностицизма. СПб., 1913. 526 с. (переизд.: Киев, 1995. Автор книги – Ю. Н. Данзас, см. о ней: Духовный путь Ю. Н. Данзас // Символ 37. 1997. С. 7–103; Шкаровский М. Русские католики в Санкт-Петербурге (Ленинграде) // Символ 38. 1997. С. 83–142, биогр. справка на с. 139–140); Карсавин Л. П. Глубины сатанинские: Офиты и Василид // Феникс. М., 1922. Вып. 1 (переизд.: Он же. Малые сочинения. СПб., 1994); Древе А. Происхождение христианства из гностицизма / Пер. с нем. М.: Безбожник, 1930. 366 с. Из новой и новейшей литературы: Сидоров А. И. Современная зарубежная литература по гностицизму: (Критико-аналитический обзор) // Современные зарубежные исследования по античной философии: Реф. сб. М., 1978. С. 168–189; Неверов О. Я. Гностические геммы, амулеты и перстни юга СССР // ВДИ. 1979. № 1. С. 67–72; Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). М., 1979 (на с. 159–215 перевод трактатов: «Евангелие Фомы», «Евангелие Филиппа», «Толкование о душе», «Книга Фомы Атлета»); Пайкова А. В. Отражение некоторых гностических представлений в памятниках сирийской повествовательной литературы // Палестинский сборник. 1981.

Вып. 27 (90). С. 80–85; Сидоров А. И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры: (Учение наассенов): Автореф. дис. ... канд. ист. наук / АН СССР. Ин-т всеобщей истории. М., 1981; Он же. Проблемы гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии. Вып. 1. М., 1982. С. 91–148; Он же. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту) // Религии мира: История и современность. Ежегодник. М., 1982. С. 159–183; Грицай С. И Две коптские рукописи из Наг-Хаммади как источник по изучению связей гностицизма и религии Древнего Египта: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / АН СССР. Ин-т востоковед. М., 1984. 20 е.; Она же. Два гностических документа космогонического содержания из коптской библиотеки в Наг-Хаммади («Ипостась архонтов» и «Трактат без названия» – НХ II, 4, 5) // Древний и средневековый Восток: История, филология. (Пробл. источниковед.) М., 1984.; Шабуров Н. В. Особенности гностической картины мира // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии: (Матер. к Всесоюз. конф.). Ч. 2. М., 1986. С. 46–49; Он же. Человек и мир в гностических учениях // Эллинистическая философия. (Современные проблемы и дискуссии): Сб. науч. статей. М., 1986. С. 84–103; Сидоров А. И. Гностическая философия истории (каиниты, сефиане и архонтики у Епифания) // Палестинский сборник. 1987. Вып. 29 (92). С. 41–56; Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989 (переводы М. К. Трофимовой с коптского, публиковавшиеся также в других изданиях: «Апокриф Иоанна» [= Berol. 8502, 2 и II, 1; III, 1; IV, 1] (с. 197–218), «Евангелие Фомы» [= II, 2] (с. 250–262), «Евангелие от Филиппа» [= II, 3] (с. 274–296), «Гром. Совершенный Ум» [= VI, 2] (с. 308–315), «Евангелие от Марии» [= Berol. 8502, 1] (с. 324–328)); Хосроева А. Л. Александрийское христианство поданным текстов из Наг-Хаммади (И, 7 [опечатка, надо: И, 6]; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М., 1991 (на с. 186–232 перевод трактатов: «Поучения Силуана» [= VII, 4], «Толкование о душе» [= II, 6], «Подлинное учение» [= VI, 3], «Свидетельство истины» [= IX, 3];

«Апокалипсис Павла» (Наг-Хаммади V, 2) / Вступление, пер. с копт, и коммент. А. Л. Хосроева // Восток. 1991. № 6. С. 96–101; Лосев А. Ф. История античной эстетики. [Т. 8.] Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 242–305, 648–650; Изречения египетских отцов: Памятники литературы на коптском языке / Введ., пер. с копт, и коммент. А. И. Еланской. СПб., 1993 (репринт: СПб., 2001). С. 319–334 («Происхождение мира» [= И, 5]), 335–342 («Сущность архонтов» [= II, 4]), 343–350 («Откровение Адама» [= V, 5]). В репринте 2001 г. имеется дополнение на с. 351–376 «Троеобразная Протенная» [= XIII, 1]; «Евангелие египтян» – памятник мифологического гностицизма / Вступ. ст., пер. с копт, и коммент. Е. Б. Смагиной // ВДИ. 1995. № 2 (213). С. 230–251 (перевод трактата III, 2 = IV, 2); Смагина Е. Б. Библейские основы космогонии гностиков и манихеев // Материалы международной конференции «Сотворение мира и начало истории в апофатической традиции» (На материале славянских и еврейских текстов). М., 1995. С. 58–61; Хосроев А. Из истории раннего христианства в Египте: На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. М., 1997 (перевод «Апокалипсиса Петра» [= VII, 3] на с. 312340); Де Андия (Изабель). Воскресение плоти согласно валентинианам и Иринею Лионскому // Символ 39. Июль 1998. С. 39–51; Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998 (пер. с англ.); Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998 (гностический материал учтен минимально); Шабуров Н. В. Функции мифа в гностической и христианской традициях в эпоху поздней античности (на примере текстов Герметического корпуса и памятников богословских споров IV в.): Автореф. дис. ... канд. культурологии. М., 1999. 29 е.; Школа Валентина: Фрагменты и свидетельства / Пред., пер. и коммент. Ё. В. Афонасина. СПб., 2002 (на с. 172–219 ненадежный перевод «Извлечений из Феодота» Климента Александрийского); Афонасин Е. В. «В начале было...» Античный гностицизм: Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002 (ненадежный пер. с греч. и лат., библи.); Премудрость Иисуса Христа: Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / Пер., вст. ст. и коммент. А. И. Еланской. СПб., 2004 (из гностических текстов переведены:

«Вера Премудрость (Pistis Sophia)», с. 7–230; «Премудрость Иисуса Христа» [= III, 4 и Berol. 8502, 3], с. 231–285; «Апокриф Иоанна» [= Berol. 8502, 2 и II, 1; III, 1; IV, 1], с. 286–348 (пер. значительно отличается от версии М. К. Трофимовой); «Троеобразная Протенная» [= XIII, 1], с. 380–412). – Изд.

⁵⁹⁵ - CPG 1300. – Изд.

⁵⁹⁶ - CPG 1304. – Изд.

⁵⁹⁷ - Auetor incertus, Praedestinatus I, 13, PL 53. Col. 591 B. – Ред.

⁵⁹⁸ - CPG 1302. – Изд.

⁵⁹⁹ - Точнее, «сирийского евангелия» (του Συριακοῦ εὐαγγελίου). – Ред.

⁶⁰⁰ - Boor C., de// TU 5,2 (1888).

⁶⁰¹ - Ehrhard. Altchristliche Literatur. S. 254.

⁶⁰² - Или «Клеопы» (Κλωπα). – Ред.

⁶⁰³ - Критическое издание предпочитает чтение «и масвофеи» (καὶ Μασβῶθεοι, SC 31. P. 201). – Ред.

⁶⁰⁴ - Новейшая литература указана в CPGS 1306–1307 и в СДХА. С. 771–778 (и по именному указателю). См. также: ДеЦндия И. Воскресение плоти согласно валентинианам и Иринею Лионскому // Символ. 39. Июль 1998. С. 39–51). TLG 1447/1–8 (fr.). – Изд.

⁶⁰⁵ - Поликарпа. – Ред.

⁶⁰⁶ - Harnack. GachL 2, 1. S. 328.

⁶⁰⁷ - Пасхальные споры II в. имели три фазы: 1) около 155 г. во время визита св. Поликарпа к папе Аниките; 2) лаодикийские споры (в которых участвовали, в частности, Мелитон Сардский и Аполлинарий Иерапольский): спор шел о времени страдания Господа (14 или 15 нисана) из-за разницы в хронологии синоптиков и евангелиста Иоанна; 3) дебаты 190–192 гг., когда решался вопрос, следует ли справлять Пасху 14 нисана независимо от дня недели, или только в воскресенье. Подробнее см., например: Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб., 1910. С. 428 сл. (с примеч. свящ. Д. А. Лебедева); CPG 1310 (лит-ра), 1338, 1340. – Изд.

⁶⁰⁸ - Lib. XVII, PL 24. Col. 623 A. – Ред.

⁶⁰⁹ - PL 71. Col. 752 A: cap. 50. – Ред.

⁶¹⁰ - В «Патрологии» Альтанера – Штуибера перечислены мнения различных исследователей относительно времени этого перевода: W. Sanday: ок. 200; H. Koch: до 250; A. Souter: 370–420; B. Altaner: до 396 (Altaner B., Stuiber A. Patrologia. Warszawa, 1990. S. 187). – Ред.

⁶¹¹ - Batiffol P. [Anciennes literatures chretiennes.] La littöature grecque. [Paris, 1897.] P. 106; есть, впрочем, мнения, что местом возникновения его была Северная Африка (E. Wolflin).

⁶¹² - Loofs Fr. Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenaeus und ihre Kapitelteilung. Leipzig, 1888.

⁶¹³ - SC 100.16 sqq.: две семьи – ирландская и лионская; для первой характерна лакуна в V, 13.4 – 14.1, для второй – поврежденное окончание (отсутствует V, 32.1 – 36.3). – Ред.

⁶¹⁴ - Irenaeus gegen die Häretiker. Buch IV–V/ Ed. E. Ter-Minassiantz // TU 25,2. Leipzig, 1910. – Ред.

⁶¹⁵ - [Das Heilige Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung / Ed. K. TerMekerttschian, E. Ter-Minassiantz] // TU 31,1 (третьей серии: 1,1). Leipzig, 1907. [Рус. перевод с нем. был опубликован Н. И. Сагардой в 1907 г. Переизд.: Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996. С. 549–622; поправки Н. И. Сагарды на основании рецензии Ф. Конибира приложены в конце книги без пагинации. Подробнее об изданиях арм. текста и новейших иностр. переводах см. в СДХА. С. 771–772, № 468–474, или в СРГ. – Изд.]

⁶¹⁶ - Полный обзор фрагментов на греческом и восточных языках, дошедших под именем Ириней, с уточнением авторства см. в СРГ. Для более удобной работы ниже в приложении на с. 701 предлагаем в виде таблиц соответствие номеров фрагментов Ириней в разных изданиях. – Изд.

⁶¹⁷ - СРГ 1309. – Изд.

⁶¹⁸ - СРГ 1308. Рус. пер. прот. П. Преображенского: репринт 1996 г., с. 529–530 (фрагм. I-II). См. также рус. переводы Hist. eccl. Евсевия. – Изд.

⁶¹⁹ - PL 2. Col. 72 B. – Ред. Новейшее издание: р. 225, lin. 1, ed. E. Kroymann, 1954. – Изд.

⁶²⁰ - CPG 1310. Рус. пер. прот. П. Преображенского: репринт 1996 г., с. 530–531 (фрагм. III). См. также рус. переводы Hist. ессл. Евсевия. – Изд.

⁶²¹ - CPG 1311 (указано новейшее изд.) и 1316 (4). Рус. пер. прот. П. Преображенского (с изд. Гарвея): репринт 1996 г., с. 547 (фрагм. XLVIII). – Изд.

⁶²² - CPG 1312 (обнаруженный М. Ришаром греч. текст фрагмента, новейшее изд. сир. текста, указание на араб. и эфиоп. переводы и лат. перевод А. Май) и 1316 (3). Рус. пер. прот. Д. Преображенского: репринт 1996 г., с. 546–547 (фрагм. XLVII). – Изд.

⁶²³ - CPG 1315 (4). Цит. рус. пер. прот. П. Преображенского: репринт 1996 г., с. 533 (фрагм. XI). – Изд.

⁶²⁴ - CPG 1315 (1), ср. 1320. Рус. пер. прот. П. Преображенского: репринт 1996 г., с. 531–532 (фр. V), ср. из того же соч. фрагм. VI. Согласно М. Ришару, данное письмо к диакону Димитрию «О вере» подложно и принадлежит автору-дифелиту (в CPG отнесено в разряду *spuria*). В восточных богословских антологиях Иринею приписано еще одно сочинение «О вере» (CPG 1316 (6); № L в пер. прот. П. Преображенского, репринт 1996 г., с. 548), однако оно принадлежит, по всей вероятности, св. Мелитону Сардскому (см. СДХА. С. 661, сигл V). – Изд.

⁶²⁵ - CPG 1316 (7). Рус. пер. прот. П. Преображенского: репринт 1996 г., с. 546 (фрагм. XLVI). – Изд.

⁶²⁶ - Букв.: «всего». – Ред.

⁶²⁷ - CPG 1315 (12). Рус. пер. прот. П. Преображенского: репринт 1996 г., с. 533–534 (фрагм. XII). Этот фрагмент из PG 7 (col. 1233–1236) является частью более обширного текста из тех же «Священных параллелей», помещенного в PG 10. Col. 796–801 (рус. пер. А. Р. Фокина: Ипполит Римскийсщмч. Сохранившийся фрагмент из «Слова против эллинов», или «О всеобщей причине.. Против Платона» // АиО. 1997. № 2 (13). С. 96–99 (предисл.), 99–103 (пер.), см. особенно с. 101–102 –

текст, тождественный фрагменту XII Преображенского). Согласно мнению ряда ученых (см. CPG 1315/12), это фрагмент из сочинения Ипполита Римского «Против Платона о сущности вселенной» (CPG 1898), от которого дошли четыре фрагмента (CPG 1898/1 = TLG 2115/42; CPG 1898/2 = TLG 2115Д05 = TLG 4040/1. Cod. 48; CPG 1898/3 = TLG 2115/58 (по изд. P. A. de Lagarde); CPG 1898/4 = TLG 2115/43). Гипотеза А. Р. Фокина (никак не связанная со спором об одном или двух авторах «Ипполитова корпуса»), что фрагменты принадлежат двум разным авторам и трактатам, слишком слабо обоснована и, кроме того, плохо гармонирует с наличием армянского перевода первых трех фрагментов (CPG 1898/1–3). В 1989 г. было высказано также мнение, что трактат «О вселенной» написан Тертуллианом (как известно, некоторые свои произведения он писал по-гречески), см. CPGS 1898 (там же указана и статья с критическим разбором гипотезы). Однако, с учетом всех мнений, предпочтительнее считать автором одного трактата «Против Платона о сущности вселенной» Ипполита Римского (а не Ириней, Иустина, Иосифа или Гая). – Изд.

⁶²⁸ - CPG 1315 (21). Фрагм. XXXIV-XXXVII в пер. прот. П. Преображенского, репринт 1996 г., с. 542–544 (= fr. 35–38 Harvey). – Изд.

⁶²⁹ - Ириней не указывает ни названия этого произведения, ни имени его автора, но, приводя одну цитату из «Пастыря», предваряет ее словами: «Хорошо говорит Писание...» (καλῶς οὖν ἡ γραφή ἢ λέγουσα). – Ред.

⁶³⁰ - Точнее, Маркиан (или Маркион – см. след. примеч.) был составителем «Мученичества», а переписчиком – Эварест (Martyr. Polyc. 20.1, 2 и ПМА. С. 424, примеч. ж). – Ред.

⁶³¹ - Lightfoot J. B. The Apostolic Fathers. Part 2. Vol. 1. P. 455. Vol. 3. P. 398. Martyr. Polyc. [20.1]: ἡμεῖς δὲ κατὰ το παρόν ὡς ἐν κεφαλαίῳ μηνύκαμεν διὰ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Μαρκιανοῦ [конъектура Лайтфута по латинскому переводу; в современных критических изданиях предпочитается чтение рукописи М: «Маркиона»; остальные греческие рукописи содержат имя «Марк». – Ред.].

⁶³² - Или «драгоценная», как переводит сам Н. И. Сагарда ниже; однако новейшее издание SC 406 (лат. и фр. пер. с арм.) дает перевод на латинский *dilectissime* (Р. 218, cf. 350; фр. «eher ami», р. 219), «возлюбленнейший» – обращение к адресату. – Ред.

⁶³³ - Пропущено. – Ред.

⁶³⁴ - Пропущено. – Ред.

⁶³⁵ - Пропущено. – Ред.

⁶³⁶ - Литература на русском языке: Доброклонский А. П. Александрийская образованность как сфера, благоприятствовавшая происхождению христианской александрийской школы // ЧОЛДП. 1880. Ч. 1. С. 220–258; Дмитриевский В. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Рождестве Христовом // ПС. 1884. Ч. 2 (Приложение). С. 1–128; Ч. 3 (Приложение). С. 129–274 (и отд.: Казань, 1884); Леонардов Д. Теория боговдохновенности Библии в Александрийской школе. Отд. 1. Теория Климента Александрийского // ВиР. 1906. № 1. С. 17–30; № 2. С. 70–94; № 3/4. С. 132–150; № 8. С. 375–404; Дьяконов А. Типы высшей богословской школы в древней Церкви // ХЧ. 1913. № 4. С. 494–525; № 5. С. 597–629; Киприан (Керн), архим. Александрийское богословие // Вестник русского христианского движения 164. 1992. С. 93–107 (со с. 102 – Климент Александрийский); Гаврилюк. История катехизации. Гл. 3. Александрийская огласительная школа (конец II – середина III века). С. 97–127; Жильсон. Философия. С. 35–46. См. также литературу в главе о Клименте Александрийском. – Изд.

⁶³⁷ - В «Ипотипосах», согласно сообщению Евсевия. В сохранившихся произведениях и фрагментах Климент только один раз приводит слова Пантена, прямо называя его по имени, – в *Eclogae prophetae* 56.2. – Ред.

⁶³⁸ - Новейшая литература: CPGS 1375–1399. См. также: Сидоров А. И. Начала александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Российский православный университет ап. Иоанна Богослова. Ученые записки. Вып. 3. Патрология. М., 1998. С. 56–138. В статье А. И. Сидорова

Клименту посвящена 2-я глава со с. 63; в сносках указана почти вся основная русская литература по Клименту. Не учтены: Смирнов Ф. Гимн Климента Александрийского // ТКДА. 1879. № 7. С. 347–372; Барсов. История первобытной проповеди. С. 165–174; Арсеньев И. [В.], прот. Идеал истинного христианина (гностика) по изображению Климента Александрийского // ЧОЛДП. 1911. № 4. С. 281–289; № 5. С. 362–370; № 7. С. 441–451; Ястребов А. [Старокадомский М. А.] Учитель Церкви Климент Александрийский // ЖМП. 1952. № 7. С. 50–54; Бычков В. В. Эстетические взгляды Климента Александрийского // ВДИ. 1977. № 3. С. 69–91; Афонасин Е. В. Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997. 127 е.; Он же. Гностическое учение о времени: (Исследование двух высказываний Валентина в четвертой книге «Стромат» Климента Александрийского) // Материалы научной конференции «Жизнь. Смерть. Бессмертие». СПб.: Музей истории религии, 1993. С. 51–53; Он же. Роль символизма в учении об «истинном гносисе» в «Строматах» Климента Александрийского (автореф.). М.: Ин-т философии РАН, 1997. 26 е.; Он же. Климент Александрийский и неопифагорейцы. Христианское переосмысление пифагорейской традиции // Гуманитарные науки в Сибири. 2000. № 1. 36–41; Ермаков С. А. Климент Александрийский и его учение о жизни человека // Церковь и общество на пороге третьего тысячелетия: X Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород, 2001. С. 249–254; Шуфрин А. Богословие Фаворского Света у Климента Александрийского // Православный Путь: церковно-философский ежегодник (приложение к журналу «Православная Русь»). 2001. С. 83–97. – Изд.

⁶³⁹ - Н. И. Сагарда здесь отличает последнего учителя (предположительно Пантена, поскольку его имени Климент в Strom. I, 1.11.2 не называет; cf. Euseb., Hist. eccl. V, 11.2–5) от палестинского еврея, упомянутого чуть ранее; однако выше, в главе о Пантене, ссылается именно на это место «Стромат» в доказательство того, что Пантен был по происхождению евреем. Слова «встретив последнего», по всей видимости, продолжают

речь о последнем из упомянутых учителей, а не вводят НОВОГО. – Ред.

⁶⁴⁰ - Место «Педагога», на которое в данном случае ссылается Н. И. Сагарда, в настоящее время считается спорным. В своем критическом издании творений Климента О. Штэлин для данного места предложил конъектуру, согласно которой слова рукописи $\delta\tau\epsilon\ \pi\omicron\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ следует читать $\acute{\epsilon}\tau\tau\epsilon\ \pi\omicron\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma\ \mu\acute{\upsilon}\nu$ (см. и в SC 70. P. 178–179, not. 14). Таким образом, оказывается, – если признать эту конъектуру верной, – что Климент говорил о «предстоятелях Церквей» и «пастырях» в третьем лице, а не от первого (согласно рукописному чтению), и не являлся пресвитером во время написания «Педагога». – Ред.

⁶⁴¹ - Пропущено. – Ред.

⁶⁴² - CPGS 1375. TLG 555/1. Рус. переводы Н. Корсунского (Ярославль, 1888) и А. Ю. Братухина под ред. А. И. Зайцева (СПб., 1998). – Изд.

⁶⁴³ - Так в машинописи; в рукописи: «к анализу». – Ред.

⁶⁴⁴ - CPGS 1376. TLG 555/2. Рус. пер. Н. Корсунского (Ярославль, 1890), переиздан (М.; Н.-Й., 1996) с незначит. исправлениями (новые переводы II, 10 и гимна Христу [TLG 555/3] выполнены свящ. Георгием Чистяковым). – Изд.

⁶⁴⁵ - Рус. пер. см. в указ. переизд., с. 286–290. – Изд.

⁶⁴⁶ - Bardenhewer. GakL 2. S. 32.

⁶⁴⁷ - CPGS 1377. TLG 555/4. Рус. пер. Н. Корсунского (Ярославль, 1892), переизд. в сокр.: Отцы мучители Церкви III века. Т. 1. М., 1996. С. 30–299. Новый рус. пер. Е. В. Афонасина (Т. 1–3. СПб., 2003, с приложением греч. текста) не более надежен, чем предыдущий перевод, – см. рецензии А. Г. Дунаева (<http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Afonasin>) и Ю. А. Шичалина (БВ 4. 2004. С. 478496). – Изд.

⁶⁴⁸ - PG 96. Col. 476, 480, 512. – Изд.

⁶⁴⁹ - Букв.: «Извлечения из (сочинений) Феодота и так называемого «восточного учения (школы)» времен Валентина». – Ред.

⁶⁵⁰ - CPG 1139. TLG 555/7. Рус. переводы: неполный А. И. Сагарды (§ 1–26 по изд. Штэлина) в ХЧ 1912. № 11. С. 1290–1302 и полный, но ненадежный, Е. В. Афонасина (см. выше, с. 419, примеч. 2). – Изд.

⁶⁵¹ - CPGS 1378. TLG 555/5. Рус. пер. нет. – Изд.

⁶⁵² - Kihn. Patrologie 1. S. 304.

⁶⁵³ - Faye E., de. Clement d'Alexandrie. Paris, 1898. P. 45–111; Ehrhard. Altchristliche Literatur. S. 302–303.

⁶⁵⁴ - CPG 1379. TLG 555/6. Рус. пер. Н. Корсунского (Ярославль, 1888), переиздания: М., 2000; в новой редакции: Православное богословие и благотворительность (диакония). Сборник статей. СПб., 1996. С. 178–209. – Изд.

⁶⁵⁵ - CPG 1380. TLG 555/8 (fr. 1–23). Рус. пер. (кроме новых фрагментов) А. И. Сагарды см. в ХЧ 1913. № 9. С. 1108–1127. – Изд.

⁶⁵⁶ - Supplementum Clementinum // Zahn . Forschungen 3. [Erlangen, 1894. Новое изд. (GCS 217. Berlin, 1970) воспроизведено в TLG 555/8. – Изд.]

⁶⁵⁷ - CPL 903 (Fontes). Издан в PG 9. Col. 729–740 и в GCS 17 (1970), p. 203–215. – Изд.

⁶⁵⁸ - Vol. 3, p. 203 Stählin, apparatus ad lin. 4, codex L (Laudun. 96). – Изд.

⁶⁵⁹ - P. 215, apparatus ad lin. 19. – Изд.

⁶⁶⁰ - CPG 1381. TLG 555/8 (fr. 25–26, 28–35). – Изд.

⁶⁶¹ - Zahn. Forschungen 3. S. 32–36.

⁶⁶² - 1 CPG 1382. TLG 555/8 (fr. 36). – Изд.

⁶⁶³ - Zahn. Forschungen 3. S. 35–37

⁶⁶⁴ - CPG 1390 (с литературой и подробным примечанием). TLG 555/8 (fr. 37–43). – Изд.

⁶⁶⁵ - Zahn. Forschungen 3. S. 39–44.

⁶⁶⁶ - Cap. 60, ed. G. J. M. Bartelink, 1974 (recensio G = TLG 2111/1), по рус. пер. гл. 123. – Ред.,

⁶⁶⁷ - Точнее: Περί ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξήγησις. – Ред.

⁶⁶⁸ - CPG 1392. TLG 555/8 (fr. 45–46)..– Изд.

⁶⁶⁹ - В 1958 г. М. Смитом было обнаружено письмо Климента к феодору (CPG 1397, там же лит-ра, с дополнениями в CPGS), однако подлинность его небесспорна (см. также лит-ру и резюме в GCS, Clemens Alexandrinus. Bd. 4. Register. Berlin, 1980. S. XVIII). Ср.: Мецгер. Канон. С. 133–134. -Ред., Изд.

⁶⁷⁰ - Δικαιοσύνην μετὰ ζύσφους ἐπὶ ,στήμης (букв.: «праведности с благочестивым знанием»). – Ред.

⁶⁷¹ - Практически так же последнюю часть фразы переводит и Н. Корсунский («...и в том, что во всех своих занятиях он старается постичь Господа»; см. также след. предложение в его переводе), однако в новейшем издании (SC 428. P. 42, lin. 2–3, без разночтений): καὶ ἡ πρὶ τοῦ θαιον αὐτοῦ κατὰ τὴν ἀδιάλειπτον ἀγάπην ασχολία (букв.: «и в его занятии, по непрестанной любви, относительно Божественного»). – Ред.

⁶⁷² - Точнее, «богодухновенные». – Ред.

⁶⁷³ - В тексте: посланиям. – Ред.

⁶⁷⁴ - В тексте очевидная описка: τῆς ουσίας. Исправлено в соответствии с SC 70. P. 236. –

⁶⁷⁵ - В тексте Н. И. Сагарды: πρεσβύτερος ἐν γενέσει («древнее по происхождению»), но последняя фраза (более точно: τό πρεσβύτερο ν ἐν γενέσει) по тексту Strom. VII, 1.2 относится к Сыну. Там же Климент называет Отца το πρέσβιστον («самое древнее»). – Ред.

⁶⁷⁶ - В тексте неточная ссылка: Strom. V, 3.14 (в V, 3 имена «Иисус» или «Христос» отсутствуют; кроме того, 14 секция находится во 2 главе). Мы помещаем один из возможных вариантов. – Ред.

⁶⁷⁷ - Иностранная библиография по Оригену превосходно разработана стараниями А. Крузеля (однако русские исследования она учитывает минимально): Crouzel H. Bibliographie critique d'Origene. Steenbrugge; Den Haag, 1971 (Instrumenta patristica VIII); Supplement I. 1982 (Instrumenta patristica VIII A); Supplement II. Turnhout, 1996 (Instrumenta patristica VIII B). См. также CPGS 1410–1505 (подлинные сочинения, с уточнениями в отдельных случаях) и 1510–1525

(подложные). TLG 2042. Из сборников статей следует выделить регулярно выходящие материалы международных коллоквиумов по Оригену под общим названием «Origeniana (prima, secunda etc.)» (выпущено уже 8 сборников). На русском языке нет ни одного обобщающего труда по Оригену (хотя имеются книги по отдельным вопросам), не переведены и почти все экзегетические труды александрийского дидакала. Ниже в своем месте мы указываем отечественные исследования по той или иной теме, затронутой Н. И. Сагардой. Кроме них см. также: Жизнь и труды (в общем): [Аноним.] Христианский Восток и Запад в III веке. Ориген и Киприан // ХЧ. 1865. Ч. 1. № 1. С. 3–37; № 2. С. 167–187; № 3. С. 227–254; Скворцов К. Ориген (из Прессансе) // ТКДА. 1865. № 7. С. 265–320; Вележев П. Жизнь Оригена, его значение и труды для Церкви // Орловские епархиальные ведомости. 1870. № 14. С. 951–958; № 15. С. 1022–1032; № 16. С. 1067–1075; [Хитрое М. И.] Климент и Ориген – учителя александрийские и их век. [СПб.,] 1878 (отд. оттиск из: Странник. 1878. № 3. С. 313–345; № 5. С. 97–110; № 6/7. С. 3–23; № 8. С. 133–144; № 9. С. 273–294; № 10. С. 53–67; продолжение: 1879. № 7/8. С. 61–85; № 9. С. 305–326; № 10. С. 53–67; 1880. № 6/7. С. 289–334); Соловьев В. С. [Статья «Ориген» из энцикл. словаря Брокгауза–Ефрона] // Он же. Собр. соч. Т. 9. СПб., 1907. С. 184–196 (см. также переизд. в энцикл. словаре «Христианство». Т. 2. М., 1995. С. 248–253); Покровский А. И. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Ис-торико-каноническое исследование. Сергиев Посад, 1914 (см. разделы о соборах с участием Оригена); Лебедев Д., свящ. Св. Александр Александрийский и Ориген // ТКДА. 1915. № 10/11. С. 244–273; № 12. С. 387–414; Архангельский М., свящ. Учитель Церкви Ориген (к 1700-летней годовщине его смерти) // ЖМП. 1953. № 12. С. 28–32; Лосев А. Ф. Ориген // Он же. Статьи по истории античной философии для IV-V томов «Философской энциклопедии». М., 1965. С. 81–82 (то же в сокр.: Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 165–166); Майоров. Латинская патристика. С. 80–100 (об Оригене и Клименте Александрийском); Лосев А. Ф. Ориген // Он же. Словарь античной философии. М., 1995. С. 179–182; Он же. Владимир

Соловьев и его время. М., 2000. 613 с. (Жизнь замечат. людей; Сер. биогр.; Вып. 782) (Вл. Соловьев и Ориген: с. 151–157); Иванченко А. В. Ориген // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2001. Т. 3. С. 164–165; Сидоров А. И. Жизненный путь Оригена // Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001. С. 290–332; Доде Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 167–220. Гомилетика: Скворцов К. Ориген как проповедник // ТКДА. 1869. № 2. С. 195–210; Страшкевич Н. Проповедничество Оригена. Каменец-Подольский, 1874. 150 с. (отд. оттиск из: Подольские епархиальные ведомости. 1874. № 14–22); Певницкий В. Ф. Ориген и его проповеди // ТКДА. 1879. № 2. С. 161–203; № 11. С. 295–340; 1880. № 3. С. 395–439; № 4. С. 523–563; Он же. Ближайшие сотрудники Оригена в деле церковной проповеди // ТКДА. 1883. № 3. С. 411–441; Барсов. История первобытной проповеди. С. 229–271; Антоний, митр. С.-Петербургский и Ладужский. Святоотеческие творения как пособие проповедникам. История проповедничества // БТ. Сб., посвященный 175-летию Ленинградской духовной академии. М., 1986. С. 340–350. Экзегетика: Хупотский П. М. О трудах Оригена в изъяснении новозаветных книг Св. Писания // ПрТСО 20. 1861. 100–144; Соколов (Павел). История ветхозаветных писаний в христианской церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886; Петров Н. Можно ли считать аллегоризм причиной догматических заблуждений Оригена // ПС. 1900. Т. 2. № 9. С. 173–187; Миллер Т. А. Византийская экзегеза 3: III век, Ориген // АиО. 1995. № 1 (4). С. 69–77; Дунаев А. Г. О границах поэтической аллегории при толковании Священного Писания (на примере образа горы у Оригена и в святоотеческой экзегезе) // Христианский Восток. Новая серия. Т. 4. СПб., 2004 (в печати) (электронная версия: <http://www.danuvius.ortho.doxy.ru/gora.htm>). Экклезиология: Троицкий. Очерки. С. 342–358. Эстетика: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2-х книгах. Кн. 1. М., 1992. 656 с. (об Оригене на с. 50–53); Бычков В. В. Aesthetica Patrum. Эстетика отцов Церкви. I. Апологеты.

Блаженный Августин. М., 1995. 593 с. (об Оригене на с. 251–273, 275–288). – Изд.

⁶⁷⁸ - SC 41. P. 108:0 *ye toi*. - Ред.

⁶⁷⁹ - Иероним утверждает здесь, что причиной осуждения Оригена была зависть к его «красноречию» и «учености», но не упоминает самооскопления. – Ред.

⁶⁸⁰ - Cf. Hieron., Epist. 33, ad Paulam, cap. 4. – Ред.

⁶⁸¹ - Cap. 6 / Ed. M. Simonetti, 1961. – Изд.

⁶⁸² - Bardenhewer. GakL 2. S. 80.

⁶⁸³ - Следует помнить, что в древности «книгами» (βίβλοι) назывались не только отдельные сочинения, но также и части («тома»), на которые делились крупные произведения. – Ред.

⁶⁸⁴ - Пропущено. – Ред.

⁶⁸⁵ - В Epist. 33 Иероним сравнивает Оригена только с Теренцием Варроном и не упоминает Дидима. – Ред., Изд.

⁶⁸⁶ - Новейшее критическое издание его на основании четырех рукописей сделано E. Klostermann'ом (Die Schriften des Origenes in Hieronymus Brief an Paula // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. 1897. S. 855–870).

⁶⁸⁷ - Goltz E., von der. Eine textkritische Arbeit des 10 bezw. 6 Jahrhunderts, herausgeb. nach einem des Athosklosters Sawa. Leipzig, 1899.

⁶⁸⁸ - CPGS 1500 (Эксаплы), 1501 (сирийская версия пятого столбца Эксапл). См. также: Сидоров А. И. Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // АиО. 1998. № 2 (16). С. 61–69 (переизд.: Патристика. Новые переводы, статьи; Нижний Новгород, 2001. С. 333–341). – Изд..

⁶⁸⁹ - «Критерия» (κριτηρίω). – Ред.

⁶⁹⁰ - *Lectio difficilior*, принятое и в современном критическом издании. Некритический текст PL следует *lectio facilior*: *exemplum Psalterii* – «экземпляр Псалтири» (*Auetor incertus, Breviarium in Psalmos*. In Ps. 4. PL 26. Col. 828 D). – Ред., Изд.

⁶⁹¹ - Morin G. *Anecdota Maredsolana*. T. 3, 1. Maredsolii, 1895. P 12.

⁶⁹² - Montfaucon B., de. Origenis Hexaplorum quae supersunt. Paris, 1713. 2 vol.

⁶⁹³ - Field F. Origenis Hexaplorum quae supersunt. Oxoniae, 1875; ср.: PG 15[. Col. 143–1441. – Изд.] и PG 16 до col. 3009.

⁶⁹⁴ - Morin G. Anecdota Maredsolana. T. 3, 1.

⁶⁹⁵ - Goltz E von der. Eine textkritische Arbeit des 10 bzw. 6 Jahrhunderts, herausgeb. nach einem des Athosklosters Sawa. S. 7 ff.

⁶⁹⁶ - Многие экзегетические сочинения Оригена дошли только в латинских переводах Руфина, помещенных в PG без дублирования в PL и тем самым отсутствующих в электронных версиях TLG (куда включены только греческие тексты) и PLD (база полностью соответствует PL). Частично эта трудность искупается, однако, включением латинских переводов Руфина в CLCLT 4. Ниже мы оговариваем наличие тех или иных греческих или латинских электронных версий, значительно облегчающих работу с текстами Оригена. Заметим также, что мы указываем не все тексты Оригена, фигурирующие в CPG и TLG, так как часть из них не упоминается Н. И. Сагардой, а часть, сохранившаяся фрагментарно, неясного происхождения и не может быть атрибутирована с полной уверенностью одному из трех жанров, согласно которым в «Лекциях» описаны экзегетические творения Оригена. – Изд.

⁶⁹⁷ - Ср. CPG 1431. – Изд.

⁶⁹⁸ - Ср.: TLG 2042/77. См. также фрагменты схолий на Луку (TLG 2042/78) и на Песн. (TLG 2042/76). – Изд.

⁶⁹⁹ - Goltz E., von der. Op. cit. S. 87 ff., 98.

⁷⁰⁰ - 4 CPG 1412. – Изд.

⁷⁰¹ - Т. е. «телесном», «душевном» и «духовном»; см. ниже. – Ред.

⁷⁰² - CPGS 1411. TLG 2042/22 (fr.). Электронная версия лат. пер. Руфина в CLCLT 4 (In Genesim homiliae / Ed. W. A. Baehrens, 1920. P. 1–144). Диакон Михаил Асмус (ПСТБИ) готовит издание русского перевода. См. также: Асмус М., диак. Ориген и его гомилии на книгу Бытия. Тематические связи с источниками // БСБ ПСТБИ. № 12. 2003. С. 94–127. – Изд.

⁷⁰³ - CPGS 1414. TLG 2042/23 (fr.). Электронная версия лат. пер. Руфина в CLCLT 4 (In Exodum homiliae / Ed. W. A. Baehrens, 1920. P. 145–279). – Изд.

⁷⁰⁴ - CPG 1416. TLG 2042/24 (fr.). Электронная версия лат. пер. Руфина в CLCLT 4 (In Leuiticum homiliae / Ed. W. A. Baehrens, 1920. P. 280–507). – Изд.

⁷⁰⁵ - CPGS 1418. Электронная версия лат. пер. Руфина в CLCLT 4 (In Numeros homiliae / Ed. W. A. Baehrens, 1921. P. 3–285). Ср.: CPL 1980. – Изд.

⁷⁰⁶ - CPG 1420. TLG 2042/25 (fr.). – Изд.

⁷⁰⁷ - CPGS 1421. TLG 2042/55 (fr.). – Изд.

⁷⁰⁸ - CPGS 1423. TLG 2042/14–15 (fr.). Электронная версия лат. пер. в: CLCLT 4 (Homilia in librum Regum I / Ed. W. A. Baehrens, 1925. P. 1–25). – Изд.

⁷⁰⁹ - CPGS 1428. Кроме этих 3 гомилий, согласно новейшим исследованиям, указанным в CPG 1429, гомилии Иеронима на Псалмы (CPL 592; PLD 26, 863–1378; 37, 1965–1968) являются переложением гомилий Оригена. См. также CPGS 1503/9. – Изд.

⁷¹⁰ - CPG 1432. Электронную версию лат. пер. Иеронима см. в PLD 23, 1117–1144. Два русских перевода: 1) ТКДА. 1880. № 4. С. 137–174 (переиздан также в составе сочинений Иеронима); 2) Ориген. Гомилии на Песнь песней / Пер. с лат., примеч. Н. Л. Холмогоровой; Под ред. Т. А. Миллер // АиО. 1995. № 1 (4). С. 78–94; № 2 (5). С. 76–94 (без указания наличия первого перевода). – Изд.

⁷¹¹ - CPGS 1437. Электронную версию лат. пер. Иеронима см. в PLD 24, 901–936. – Изд.

⁷¹² - CPGS 1438. TLG 2042/9. Электронную версию лат. пер. Иеронима см. в PLD 25, 586–692. Рус. пер. (с греч.) гомилии на Иер. 11,21–22 см.: Барсов. История первобытной проповеди. С. 264–266. – Изд.

⁷¹³ - CPGS 1441. Электронную версию лат. пер. Иеронима см. в PLD 25, 691–786. Ср.: CPL 587a. – Изд.

⁷¹⁴ - CPGS 1451. TLG 2042/16 (греч. текст с лакунами), 17 (фрагменты из катен). Электронную версию лат. пер. Иеронима

см. в PLD 26, 219–306. – Изд.

⁷¹⁵ - Известны еще небольшие фрагменты из гомилий на книги Иова (CPGS 1424. TLG 2042/57), Деян. (CPGS 1456. TLG 2042/64) и Евр. (CPG 1466. TLG 2042/65). – Изд.

⁷¹⁶ - CPG 1423/2. TLG 2042/13. – Изд.

⁷¹⁷ - 1933 CPGS 1410. TLG 2042/47, 48. – Изд.

⁷¹⁸ - 13 CPGS 1426. TLG 2042/58, 44, X05, X09. – Изд.

⁷¹⁹ - CPGS 1434. TLG 2042/60. – Изд.

⁷²⁰ - CPGS 1433. TLG 2042/26, 76. – Изд.

⁷²¹ - Электронная версия лат. пер. Руфина в CLCLT 4 (Commentarium in Canticum Canticorum / Ed. W. A. Baehrens, 1925. P 61–241). – Изд.

⁷²² - PL 23. Col. 1117 A. – Ред.

⁷²³ - CPG 1435, 1436. – Изд.

⁷²⁴ - 6 CPG 1440, 1442. TLG 2042/61, 62. – Изд.

⁷²⁵ - 7 CPG 1443. TLG 2042/63. – Изд.

⁷²⁶ - 7 CPGS 1450. TLG 2042/28–32. – Изд.

⁷²⁷ - CPGS 1453. TLG 2042/5, 79, 6. Рус. пер.: Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна (т. I, гл. I–XX) / Пер. и предисл. А. Г. Дунаева // БТ 38. М., 2003. С. 97–119; перевод (как показывает анализ текста, с фр.) всей первой книги, выполненный А. В. Цурканом: http://www.binetti.ru/collectio/theologia/origen_I_I.shtml. Статьи на русском языке: Петров А. В., Цыба А. В. Полемика двух комментаторов Евангелия по Иоанну (Гераклеон и Ориген) // Человек, природа, общество. Материалы 8-й международной конференции молодых ученых 22–28 декабря 1997 г. СПб., 1997. С. 36–40; Пантелеев А. Д., Петров А. В., Цыба А. В. Фрагменты Гераклиона Гностика из трактата Оригена «Толкование на Евангелие от Иоанна» // АKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Вып. 2 / Под ред. д-ра филос. наук Р. В. Светлова и канд. филос. наук А. В. Цыба. СПб., 2000. С. 305–328 (http://www.centant.pu.ru/centrum/publik/akadem/2000/fr_grkln.htm); Киреева М. В. Вспомогательные экзегетические приемы в комментариях

Оригена и свт. Кирилла Александрийского на Евангелие от Иоанна // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ: Материалы / ПСТБИ. М.5 2000. С. 58–65. – Изд.

⁷²⁸ - Comment, in Matth. XVI, 19; 20. – Изд.

⁷²⁹ - Ср. толкование самого Оригена: «Необходимо знать, что не одно и то же – начаток и первые плоды, ибо начаток приносится после, а первые плоды – до сбора урожая» (Comment, in Joann. I, 2.13; перевод А. Г. Дунаева). – Ред.

⁷³⁰ - CPGS 1457. TLG 2042/36–39, X07. См. также комментарии к 1 Кор.: CPG 1458. – Изд.

⁷³¹ - CPG 1459. – Изд.

⁷³² - CPG 1460. TLG 2042/35. – Изд.

⁷³³ - CPG 1461. – Изд.

⁷³⁴ - CPG 1462–1463. – Изд.

⁷³⁵ - 113. CPG 1464. – Изд.

⁷³⁶ - 8 CPG 1465. – Изд.

⁷³⁷ - 9 CPG 1467. – Изд.

⁷³⁸ - 10 Известны сохранившиеся на армянском языке отрывки толкований Оригена на Иак. 4: 4 (CPG 1505/4). – Изд.

⁷³⁹ - Дошли только схолии Оригена: CPGS 1468. TLG 2042/42, 43. – Изд.

⁷⁴⁰ - CPGS 1476. TLG 2042/1. Рус. пер. Л. И. Писарева (Казань, 1912; переизд. М.; Н.-Й., 1996) (первые 4 книги) и А. Р. Фокина (Ориген. Против Цельса. Кн. V / Пер. с греч., коммент. А. Фокин И БСб ПСТБИ 2. 1999. С. 47–62; 3. С. 114–135; 4. С. 99–123; 7. 2001. С. 115–142) (V книга). Книги VI–VIII остаются непереведенными, за исключением фрагментов (слова Цельса) в: Рано-вич А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990 (4935). С. 305–331. Исследования на рус. языке: Лебедев Н. Сочинение Оригена Против Цельса (Κατὰ Κέλσου). Опыт исследования по истории литературной борьбы христианства с язычеством. М., 1878. 251 е.; Он же. Цельс и Ориген // ЧОЛДП. 1879. Ч. 1. Отд. 2. С. 112–121; Гусев Д. В. Апология лица Иисуса Христа и Его земной жизни и деятельности в сочинении Оригена «Против

Цельса». Казань, 1886 (отд. оттиск из ПС. 1886); П. Р. Ориген и его заслуги как апологета христианской религии // ПО. 1888. Т. 3. № 11. С. 547–574; № 12. С. 619–692; Писарев Л. И. Против Цельса, са. Апология христианства Оригена, учителя александрийского: [Введение к переводу книги] // ПС. 1912. 4. 1. С. 39–66; Троицкий Н. [И] Ориген как апологет. Тула, 1908. 30 е.; Филевский И., свящ. Цельс и Ориген // ВиР. 1910. № 1. С. 1–25; № 2. С. 145–180; № 3. С. 318–341. – Изд.

⁷⁴¹ - Neumann [K. /.] Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian. Bd. 1. [Leipzig,] 1890. S. 265 ff.

⁷⁴² - Bardenhewer. GakL 2. S. 128.

⁷⁴³ - CPG 1491. Cap. 6 / Ed. M. Simonetti, 1961. – Изд.

⁷⁴⁴ - CPGS 1482. TLG 2042/2–4 (fr.). Cp.: CPL 198 E.

Электронная версия лат. пер. Руфина в CLCLX 4 (по изд. Р. Koetschau, 1913). Рус. пер. (без I, 4.3–5 – отрывка, впервые включенного в текст лишь в издании Koetschau 1913 г.) Н. Петрова (Казань, 1899; переизд.: Рига, 1936; Самара, 1993; Новосибирск, 1993). – Изд. Текст четвертой книги «О началах» в новейших изданиях (SC 268; TLG 2042/2 = Н. Görgemanns, Н. Кафр, 1976) разделяется на главы и секции, тогда как в указанном русском переводе (которым пользуется Н. И. Сагарда) разделен только на секции. Ссылки на четвертую книгу мы дополняем указанием (после дроби) глав и секций согласно новейшим изданиям. – Ред.

⁷⁴⁵ _

⁷⁴⁶ - Пропущено. – Ред.

⁷⁴⁷ - В тексте Н. И. Сагарды неточная цитация: «довольно» (SC 252. P. 88, lin. 188: oportet). – Ред.

⁷⁴⁸ - Например, Preuschen в Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3 Aufl. Bd. 14. S. 480; вслед за: Schnitzer [K. Fr.] Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Stuttgart, 1835.

⁷⁴⁹ - PG 17. Col. 549 A. – Изд.

⁷⁵⁰ - PG 17. Col. 560 C. – Изд.

⁷⁵¹ - Первая глава (из шести) – более трети указанной книги. – Ред.

- ⁷⁵² - Точнее-, более половины: IV, 1/1.1 – 23/3.11. – Ред.
- ⁷⁵³ - Из четвертой книги Оригена. – Ред. 6 Из третьей книги Оригена. – Ред.
- ⁷⁵⁴ - 7 CPGS 1483. TLG 2042/X08 (fr. in Acta 1: 12 in catenis). – Изд.
- ⁷⁵⁵ - 8 Собственно фрагменты занимают столбцы 101–108. – Изд.
- ⁷⁵⁶ - CPG 1478. TLG 2042/46. – Изд.
- ⁷⁵⁷ - CPG 1477. TLG 2042/8. Рус. пер. Н. Корсунского (2 СПб., 1897; репринт: Самара, 1993). – Изд.
- ⁷⁵⁸ - PG 17. Col. 603 C: vel De oratione. – Изд.
- ⁷⁵⁹ - Krüger. GachL. S. 124.
- ⁷⁶⁰ - CPG 1475. TLG 2042/7. Рус. пер. Н. Корсунского (2 СПб., 1897; репринт: Самара, 1993; переизд.: Отцы и учителя Церкви III века. Т. 2. М., 1996. С. 36–67). – Изд.
- ⁷⁶¹ - CPGS 1494. TLG 2042/45. Cf. PL 29, 59–60 (fr. in transl. lat.). – Изд.
- ⁷⁶² - CPG 1490. TLG 2042/33. Рус. пер.: Письмо Оригена к св. Григорию Чудотворцу / Пер. Н. И. Сагарда // ХЧ. 1912. № 12. С. 1337–1341 (переизд.: Творения св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского. Пг., 1916 [репринт: М., 1996]. С. 53–56). – Изд.
- ⁷⁶³ - CPG 1492, 1493, 1495, 1496. – Изд.
- ⁷⁶⁴ - PL 23. Col. 771–772. – Ред.
- ⁷⁶⁵ - Сочинение, приписанное Виктору Капуанскому, издано: Pitra J.-B. Spicilegium Solesmense. Vol. 1. Paris, 1852. P. 265–277. – Изд.
- ⁷⁶⁶ - PG 10. Col. 210 C. О новейших изданиях и авторстве см. в CPG 1620 и CPL 2303). – Изд.
- ⁷⁶⁷ - CPGS 1480. TLG 2042/118 . Благодаря открытиям в Туре произведение восстанавливается в значительном объеме. – Изд.
- ⁷⁶⁸ - В XX столетии было обнаружено еще одно сочинение Оригена – «Беседа с Гераклидом» (CPGS 1481; TLG 2042/18). Имеется неизд. рус. пер. – Изд.

⁷⁶⁹ - О богословии и догматике Оригена см. также: Малеванский Г. Догматическая система Оригена. Киев, 1870 (отд. оттиск из ТКДА); Катанский. О таинствах. С. 188–271; Елеонский Ф. Г. Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святого и об отношении Их к Богу Отцу. СПб., 1879; Болотов. Учение Оригена. С. 1–427; Он же. Тройкое понимание учения Оригена о Святой Троице // ХЧ. 1880. Ч. 1. С. 68 слл.; Катанский. О благодати. С. 112–136; Лебедев А. Учение Оригена о духах // Вир. 1914. № 5. С. 593–613; Спасский. История. С. 81–123 (триадология); Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма [1929 г.] // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 292–302; Он же. Ориген, Евсевий и иконоборческий спор [1950 г.] // Там же. С. 351–376; Лосский В. Боговидение [1962]. М., 1995 (и переизд.). С. 36–47; Зяблицев Г., диак. Богословие Оригена // ЖМП. 1992. № 2. С. 47–52; Бычков В. В. Неформализуемый гносис Оригена // Социальная философия и философская антропология. Труды и исследования. М., 1995. С. 173–211 (<http://www.philosophy.ru/iphras/lihrafy/otdel.html#173>; переизд.: Бычков. Византия. С. 92–128, глава «На переломе культурных традиций. Ориген», разделы: «Неформализуемый гносис», «Эстетика космического бытия»); Шенборн. Икона Христа. С. 4959 («Ориген. Христология, враждебная образу?»); Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Смей ли мы надеяться на спасение всех? Ориген, Григорий Нисский, Исаак Ниневийский / Пер. с англ. А. Курт // Страницы. 2000. Т. 5. № 1. С. 16–36; Петров В. В. Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // IX Рождественские образовательные чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сб. докладов конференции... М. 2001. С. 22–58; Серегин А. В. Ориген и стоическая концепция «Вечного возвращения» (по De princ. 2. 3. 4 и С. Cels. 4. 67–68; 5. 20–21) // ВДИ. 2001. № 2. С. 52–70; Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосах (идеях): (Тексты и коммент.) // БСБ ПСТБИ. № 8. 2001. С. 197–226; Серегин А. В. Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена // ВДИ. 2003. № 3. С. 170–193 (<http://www.danuvius.orthodoxy.ru/apocatas.htm>); Жильсон. Философия. С. 41–45. – Изд.

⁷⁷⁰ - Bigg [Ch.] The Christian Platonists of Alexandria. [Oxford, 1886.] P. 115.

⁷⁷¹ - Ср.: Сидоров А. И. Жизненный путь Оригена // Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001. С. 291, примеч. 1. – Ред.

⁷⁷² - У Руфина: «В весьма многих (повествованиях и заповедях...)».

⁷⁷³ - PG 12. Col. 447 CD. – Изд.

⁷⁷⁴ - Tixeront J. Histoire des dogmes [dans l'antiquité chrétienne]. Vol. 1. [Paris, 1909.] P. 282–283.

⁷⁷⁵ - Cf. Contra Celsum VI, 64; VII, 38. – Ред.

⁷⁷⁶ - Оба слова имеют значение «единица», с той разницей, что первое подчеркивает более момент «единичности», а второе – «единства». – Ред.

⁷⁷⁷ - Ссылка на Contra Celsum II, 20, находящаяся в тексте, неточна; мы заменили ее ссылкой на главу из De principiis, полностью посвященную данному вопросу. – Ред.

⁷⁷⁸ - Selecta in Psalmos [dub.] (fragmenta e catenis), TLG 2042/58. Vol. 12, col. 1656, lin. 12–13 (= PG); cf. Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) / Ed. E. Preuschen, TLG 2042/6. Fr. 1, lin. 9 (= GCS 10). – Ред.

⁷⁷⁹ - CPG 1467. Фрагмент взят из «Апологии» Памфила, см. PG 17. Col. 581. Слово в лат. переводе передано по-гречески. Впервые этот термин в богословском значении был употреблен гностиками (Птолемеем в «Письме к Флоре» и Гераклеоном в комментариях на Евангелие от Иоанна). В произведениях Оригена, дошедших на греческом, слово «единосущный» встречается 9 раз (статистика TLG), включая высказывания Гераклеона. О смысле, который вкладывал Ориген в это выражение, подробно см. у Болотова (Учение Оригена. С. 238–266. На с. 254, сноска 1, процитировано и проанализировано место из «Толкования на Послание к евреям», указанное Н. И. Сагардой). – Изд.

⁷⁸⁰ - PG 14. Col. 848 sq. – Изд.

⁷⁸¹ - Cf. Contra Celsum V, 39. – Ред.

⁷⁸² - Fragmenta de principiis / Ed. H. Görgemanns, H. Karpp, TLG 2042/3. Fr. 6, lin. 2–7 (apud Epist. Justiniani ad Menam; cf. De princip. I, 2.13). – Ред.

⁷⁸³ - Согласно TLG это слово в греческих текстах Оригена не встречается. – Ред.

⁷⁸⁴ - Fragmenta de principiis, TLG 2042/3. Fr. 9, lin. 4 (apud Epist. Justiniani ad Menam; cf. De princip. I, 3.5). – Ред.

⁷⁸⁵ - Contra Celsum II, 9. Комментаторы неодинаково понимают и переводят предлог κατὰ, употребленный здесь Оригеном. Краткую сводку см., например, в SC 132. P. 303, not. 3; в качестве вариантов предлагаются: «согласно», «по свидетельству» (см. контекст), «подобно», «по повелению», «ниже» (вариант фр. пер. SC), «на втором месте после», «возле»; в русском переводе Л. Писарева: «в отношении к». – Ред.

⁷⁸⁶ - PG 14. Col. 1195 sqq. Место, подразумеваемое Н. И. Сагардой, установить не удалось. – Изд.

⁷⁸⁷ - См. также: Керн. Антропология. С. 112–128. – Изд.

⁷⁸⁸ - См. также: Орлов А. П. К характеристике христологии Оригена // БВ. 1909. № 7/8. С. 370–394. – Изд.

⁷⁸⁹ - PG 14. Col. 837 sq. Это место сохранилось, помимо лат. перевода, и в греческих фрагментах (CPG 1457/2b = TLG 2042/36). – Изд.

⁷⁹⁰ - В TLG такого „слова среди греческих творений Оригена не засвидетельствовано. Однако латинское выражение Deus homo встречается в переводе Иеронима III гомилии Оригена на Иезекииля (PL 25. Col. 714 B). – Изд.

⁷⁹¹ - Чтение А (ватиканской рукописи – Vaticanus gr. 386, saec. XIII); в критическом издании (SC 136. P. 96) предпочтен вариант μεταφληκένου по рукописи В «Филокалии» (Marcianus gr. 47, saec. XI; cf. TLG 2042/19. Cap. 19, sect. 4, lin. 11). – Ред.

⁷⁹² - В тексте неточная вторая ссылка: 87. Вероятнее всего, Н. И. Сагарда ссылается на 68 главу той же второй книги, где Ориген утверждает, что Христу как обладающему Божественной природой не было невозможно стать невидимым, когда бы Он этого пожелал (οὐκ αδύνατον ἤξιν ὥς 4ν [: ἡξίωσιν TLG π

Geiouera φύσι, ἵν' ὅταν βούληται αφανής γένηται, SC 132. P. 446, lin. 12–14; текст TLG, несмотря на указание выходных данных SC 132 [M. Borret, 1967], содержит конъектуру, отсутствующую даже в аппарате указанного бумажного издания; мы даем только приблизительный перевод). Далее в той же главе Ориген приводит в доказательство своих слов исчезновение Спасителя в Эммаусе. Отметим также, что J1. Писарев переводит это место прямо противоположным образом: «Иисусу, даже при Его Божественной природе, было невозможно сделаться невидимым, если бы Он этого пожелал» (Ориген. Против Цельса / Пер. Л. Писарева. М.; Н.-Й., 1996. С. 174), с отдельным примечанием, как следует понимать подобную «невозможность». Вариант J1. Писарева не поддерживается ни греческим критическим текстом, ни современными переводами, ни аргументацией Оригена. – Ред.

⁷⁹³ - PG 13. Col. 1644 A. – Ред.

⁷⁹⁴ - SC 87. P. 366. – Изд.

⁷⁹⁵ - См. также: Оксийок. Эсхатология. С. 121–196 (на с. XXXV-LV переизд. 1999 г. приложен рус. пер. статьи прот. Г. Флоровского «Эсхатология в святоотеческую эпоху», 1956 г.); А. С. Эсхатология Оригена // Вир. 1916. № 2. С. 214–235; Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Смеем ли мы надеяться на спасение всех? Ориген, Григорий Нисский, Исаак Ниневийский / Пер. с англ. А. Курт // Страницы. 2000. Т. 5. № 1. С. 16–36; Серегин А. В. Апокатастасис и традиционная эсхатология... (см. с. 460, примеч. 6). – Изд. Ни в одном из сохранившихся сочинений Тертуллиан не называет себя священником; напротив того, отдельные его высказывания даже в сочинениях монтанистического периода (De exhortatione castitatis 7.3; De monogam. 12.2), по всей видимости, говорят о том, что и в это время он оставался мирянином: Сообщение Иеронима (De vir. ill. 53), что Тертуллиан был пресвитером, следует, вероятнее всего, признать ошибочным. – Ред.

⁷⁹⁶ - Т. е. касающиеся содержания. – Ред.

⁷⁹⁷ - Новейшая литература и издания: CPL 1–36 (по классификации CPL сочинения 1–13 написаны в

домонтанистский период, 14–31 в монтанистский, 32–34 спорны, 35–36 подложны); в серии SC предполагается довести до конца издание всех трактатов Тертуллиана. Интернет-ресурс: <http://www.tertullian.org>. Литература на рус. яз.: [Аноним.] Тертуллиан и его сочинения // ХЧ 82. 1842. 4. 2. С. 371–420; 4. 3. С. 72–152; Скворцов К. Философия Тертуллиана /ДТКДА. 1866. № 5. С. 33–76; Варезанин В. Нравственное учение Тертуллиана // ТКДА. 1866. № 7. С. 261–284; Орлов М. Взгляды Св. Отцов и Учителей Церкви на вопрос об отношении языческой философии к христианскому Откровению и причины различия этих взглядов // Воронежские епархиальные ведомости, неоф. часть. 1868. № 13. С. 364–378; № 14. С. 399–405; № 15. С. 426–442; № 16. С. 457–474 (о Тертуллиане см. с. 368–371, 436–439; о Клименте Александрийском с. 374–378, 466–469; о гностиках с. 427–432); Иванцов-Платонов А. М., прот. Ереси и расколы первых трех веков христианства. Ч. 1. Обзорение источников для истории древнейших сект. М., 1877. С. 234–248; Катанский. О таинствах. С. 272–333; Попов К. Д. Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала богословия // ТКДА. 1880. № 1. С. 3–22; № 3. С. 363–394; № 4. С. 564–630; № 5. С. 84–144; № 6. С. 181–235 (и отд. оттиск: Киев, 1880); Балановский А. Ф. Тертуллиан, защитник христианства// ПО. 1884. № 8. С. 585–604 (ср. также: ЧОДЦП. 1884. № 12); Барсов. История первобытной проповеди. С. 174–187; Штернов Н. Тертуллиан, пресвитер карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности его. Курск, 1889. 413 е.; Фаррар Ф. Жизнь и труды свв. отцов и учителей Церкви: Очерки церковной истории в биографиях. СПб., 1891. С. 86–143; Мазурин К М. [«студент Лицея Цесаревича Николая».] Тертуллиан и его творения. М., 1892; Попов И. В. Тертуллиан. (Опыт литературной характеристики) // БВ. 1893. № 11. С. 197–220; № 12. С. 432–446 (и отд. оттиск: Сергиев Посад, 1893 и 1913; переизд.: Попов. Труды. С. 390–416); Гусев Д. Тертуллиан, пресвитер карфагенский. Очерк его литературной деятельности. (Девятый и десятый выпуски патрологического отдела) // ПС. 1898. № 11/12. С. 1–66 (и отд. оттиск: Казань, 1898); Катанский. О благодати. С. 75–90; Троицкий. Очерки. С. 166–168, 289–331;

Спасский. История. С. 59–81 (триадология); Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. Опыт по истории первохристианства и раннехристианской церкви. М., 1926. 92 с. (переизд.: Он же. В мире античных идей и образов. М., 1965. С. 163–393); Керн. Антропология. С. 96–98; Аверинцев С. С. Тертуллиан // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 225–226; Майоров. Латинская патристика. С. 110–127; Аверинцев С. С. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс, христианский богослов и писатель // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 681–682; Столяров А. А. Тертуллиан: Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 7–34; Неретина С. С. Парадоксы Тертуллиана // Человек. 1996. № 1. С. 68–81; Нафанаил (Львов), архиеп. Из истории Карфагенской Церкви: Тертуллиан // АиО. 1997. № 1 (12). С. 76–89; Бычков. Византия. С. 48–92; Салтыков А., прот. Тертуллиан об искусстве и о церковных художниках своего времени // Искусство христианского мира: Сб. ст. / ПСТБИ. М., 2000. Вып. 4. С. 5–16; Братухина А. Ю. Языческие мифы и культы в произведениях Тертуллиана (Автореф. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук). СПб., 2001. 20 с. На русский язык сочинения Тертуллиана переведены не полностью (главным образом отсутствуют переводы творений монтанистского периода). Далее мы указываем наличие русских переводов по следующим изданиям: 1) Творения Кв. Септ. Флор. Тертуллиана. Т. 1. Апологетические сочинения / Пер. Н. Щеглова. Киев, 1910; Т. 2. Дотатико-полемиические сочинения / Пер. Н. Н. Щеглова. Киев, 1912; Т. 3. Догматические творения / Пер. с предисл. и примеч. еп. Василия (Бог-дашевского). Киев, 1915 [отд. оттиски из ТКДА]. (ТСОЗ. Кн. 31. Ч. L-3.) [= Твор.]; 2) Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения / Сост. и общ. ред. А. А. Столярова. М., 1994 [= Соч.] (переводы выполнены разными лицами, полезные комментарии). Ниже мы отмечаем наличие рус. пер. в этих двух изданиях. Ссылки на старый пер. Е. Карнеева (Ч. 1–4. СПб., Т848–1850) лишь при отсутствии других переводов. Библиографию, составленную В. А. Никитиным, других переводов Тертуллиана см.: БТ 25. 1984. С. 219–223. – Изд.

⁷⁹⁸ - См.: Столяров А. А. Тертуллиан: Эпоха. Жизнь. Учение // Соч. С. 14. Вероятно, Тертуллиан не был сыном центуриона, и сообщение Иеронима ошибочно. Иероним мог иметь рукопись «Апологетика» с чтением в 9.2 *militia patris nostri* («войско нашего отца») вместо *militia patriae nos-trae* («войско нашей родины»); кроме того, «звание *centurio proconsularis* («проконсульский центурион») не зафиксировано ни эпиграфически, ни литературно» (там же, примеч. 12). – Ред.

⁷⁹⁹ - См. фрагменты в издании «Дигест» (*Digesta Iustiniani* 1–50. Vol. 1–4 / Ed. T. Mommsen, P. Krüger, A. Watson, 1985), имеющемся в электронном формате (TLL 2806/2, помещены под именем Юстиниана, поиск на Тертуллиана). С 2002 г. начал издаваться полный русский перевод с параллельным латинским текстом всех «Дигест», к настоящему времени вышли 4 тома. В изданном ранее рус. переводе отрывков из кн. 1–26 (где имеется лишь одна ссылка на Тертуллиана в I, 3.27, основные ссылки на него начинаются лишь с 28-й книги) названия юридических трудов в ссылках не переведены (Памятники римского права: Законы XII таблиц. Институции Гая. Дигесты Юстиниана. М., 1997). – Изд.

⁸⁰⁰ - Ни в одном из сохранившихся сочинений Тертуллиан не называет себя священником; напротив того, отдельные его высказывания даже в сочинениях монтанистического периода (*De exhortatione castitatis* 7.3; *De monogam.* 12.2), по всей видимости, говорят о том, что и в это время он оставался мирянином: Сообщение Иеронима (*De vir. ill.* 53), что Тертуллиан был пресвитером, следует, вероятнее всего, признать ошибочным. – Ред.

⁸⁰¹ - Тертуллиан говорит здесь: *Non enim projicimus, sed deponimus nuptias* («Ибо мы не отвергаем брак, но отказываемся от него»; PL 2. Col. 280 C). – Ред.

⁸⁰² - Тертуллиан говорит здесь: *Non enim projicimus, sed deponimus nuptias* («Ибо мы не отвергаем брак, но отказываемся от него»; PL 2. Col. 280 C). – Ред. Пересказ немного неточен; ср. в тексте самого Тертуллиана: «утомляют твердых, увлекают слабых, а тех, кто посередине, оставляют в сомнении» (*De praescr. haer.* 15; рус. пер.: Соч. С. 113). – Ред.

⁸⁰³ - Приблизительный список см.: Столяров А. А. Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Соч. ч С. 19. – Изд.

⁸⁰⁴ - CPL 3. Рус. пер.: Твор. Т. 1. С. 81–202 (переизд.: Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. 1. М., 1996, 317–378). Новый неполный анонимный (под инициалами А М.) перевод: БТ 25. 1984. С. 169–225. См. также обстоятельное исследование: Щеглов Н. [Н.] Апологетик Тертуллиана. Библиографическое исследование. Киев, 1888. 2, 215 с. (из: ЧОЛДП. 1887. № 11; ТКДА. 1887. № 8–9; 11–12). – Изд.

⁸⁰⁵ - CPL 2. Рус. пер.: Твор. Т. 1. С. 1–68; новый пер. И. Маханькова: Соч. С. 37–82. См. также: Щеглов Н. Н. Тертуллиан и его две книги «Ad nationes». Киев, 1876 (отд. оттиск из: ТКДА. 1876. № 7–8). – Изд.

⁸⁰⁶ - Более полное название этого произведения (сохранившегося только в незначительных фрагментах и состоявшего из двух частей): *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*. – Ред.

⁸⁰⁷ - CPL 4. Рус. пер.: Твор. Т. 1. С. 205–215; новый пер. А. Столярова: Соч. С. 83–89. См. также: Мартынов А., прот. Содержание Тертуллианова сочинения «О свидетельстве души» и его достоинство в апологетическом отношении // Вир. 1893. Ч. 1. № 18. С. 363–378; № 19. С. 441–454. – Изд.

⁸⁰⁸ - Очевидный пропуск строки. – Ред.

⁸⁰⁹ - CPL 24. Рус. пер.: ХЧ 45. 1832. С. 269–287; новый дорев. пер. Н. Щеглова: Твор. Т. 1. С. 218–226. Переизд.: Тертуллиан. Апология. М.; СПб., 2004. С. 308–314. – Изд.

⁸¹⁰ - CPL 33. Рус. пер.: Твор. Т. 2. С. 121–164. Переизд.: Тертуллиан. Апология. М.; СПб., 2004. С. 101–144. – Изд.

⁸¹¹ - Проблема авторства «Против иудеев» до сих пор не решена. – Изд.

⁸¹² - CPL 5. Рус. пер.: Твор. Т. 2. С. 3–40; новый пер. А. Столярова: Соч. С. 106–129. – Изд. Другие варианты названия: *De praescriptionibus haereticorum*, *De praescriptionibus adversus haereticos* (или: *haereses omnes*); см. также: Столяров А. А. Комментарии // Соч. С. 400. – Ред.

⁸¹³ - Окончание произведения нередко выделяется в заключительную сорок пятую главу (а при соединении с *Adversus omnes haereses*, как, например, в PL, вторую половину сорок пятой главы составляет начало указанного сочинения Псевдо-Тертуллиана). – Ред.

⁸¹⁴ - Пересказ немного неточен; ср. в тексте самого Тертуллиана: «утомляют твердых, увлекают слабых, а тех, кто посередине, оставляют в сомнении» (*De praescr. haer.* 15; рус. пер.: Соч. С. 113). – Ред.

⁸¹⁵ - CPL 34. Рус. пер. нет. – Изд.

⁸¹⁶ - CPL 14. Полного изданного рус. пер. нет, краткое изложение (не Е. Карнеева): Творения Тертуллиана / Пер. Е. Карнеева. Ч. 4. СПб., 1850. С. 1–28. Рус. пер. кн. 3–5 (машинопись) имеется в архиве Издательского Совета Русской Православной Церкви. – Изд.

⁸¹⁷ - CPL 13. Рус. пер.: Твор. Т. 2. С. 43–87; новый пер. Ю. Панасенко: Соч. С. 130–160. – Изд.

⁸¹⁸ - CPL 16. Рус. пер.: Твор. Т. 2. С. 90–117. – Изд.

⁸¹⁹ - CPL 22. Имеется старый рус. пер. Е. Карнеева. – Изд.

⁸²⁰ - CPL 18. Рус. пер.: Твор. Т. 2. С. 168–208; новый пер. А. Столярова: Соч. С. 161–187. – Изд.

⁸²¹ - CPL 19. В новейших изданиях принято иное название трактата – «О воскресении мертвых» (*De resurrectione mortuorum*). Рус. пер.: Твор. Т. 2. С. 213–310; нъвый пер. Н. Шабуроваи А. Столярова: Соч. С. 188–248. – Изд.

⁸²² - CPL 26. Новый рус. пер. под ред. А. Р. Фокина: АиО. 2001. № 1 (27). С. 66–93; № 2 (28). С. 55–78. – Изо I. Ввиду многих пропусков и неточностей при цитировании Н. И. Сагардой «Против Праксея» ниже мы дополнительно приводим, где это необходимо, текст по русскому переводу А. Фокина и латинский оригинал по PL, сверенный с Крит. изд. – Ред.

⁸²³ - В новом переводе А. Фокина текст имеет две параллельные разбивки – на 13 глав и на 31. Ниже ссылки на данное произведение приводятся согласно более подробной нумерации. – Ред.

⁸²⁴ - CPL 8. Рус. пер.: Твор. Т. 3. С. 33–59; новый пер. Ю. Панасенко: Соч. С. 93–105. – Изд.

⁸²⁵ - Уточним, что первый трактат «О крещении» был написан св. Мелитом Сардским (фрагмент см. в СДХА. С. 645 слл.), с творениями которого Тертуллиан был хорошо знаком. – Изд.

⁸²⁶ - CPL17. Рус. пер.: Тертуллиан. О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А Ю. Братухина. СПб., 2004 (приложен лат. текст). 254 с. – Изд.

⁸²⁷ - Эта теория; как и учение о телесности души, восходит к стоическому учению и не чужда некоторым отцам Церкви. – Изд.

⁸²⁸ - CPL 1. Рус. пер. Э. Юнца: Соч. С. 273–276. – Изд.

⁸²⁹ - CPL 7. Рус. пер.: Твор. Т. 3. С. 1–31; новый пер. Н. Шабурова: Соч. С. 294–306. См. также: Скворцов К. Трактат Тертуллиана о молитве Господней (по Фреппелю) // ТКДА. 1865. № 3. С. 419– 438. – Изд.

⁸³⁰ - CPL 9. Рус. пер.: Твор. Т. 3. С. 85–112; новый пер. Ю. Панасенко: Соч. С. 320–333. – Изд.

⁸³¹ - CPL 10. Рус. пер.: Твор. Т. 3. С. 61–84; новый анонимный рус. пер. (по изд. П. Лабриоля: Paris, 1906): БТ 26. 1985. С. 224–233. – Изд.

⁸³² - CPL 6. Рус. пер. Э. Юнца: Соч. С. 277–293. См. также: Скворцов К. Трактат Тертуллиана о зрелищах (по Фреппелю) // ТКДА. 1865. № 7. С. 32.1–353. – Изд.

⁸³³ - CPL 23. Рус. пер. И. Маханькова: Соч. С. 249–270. – Изд.

⁸³⁴ - CPL 12. Рус. пер. Э. Юнца: Соч. С. 334–344. – Изд.

⁸³⁵ - CPL 11. Рус. пер. Э. Юнца: Соч. С. 345–357 («О женском убранстве»). – Изд.

⁸³⁶ - Перевод последней части неточен; ср. в новом переводе Э. Юнца (Тертуллиан. Соч. С. 356): «Боюсь, что шея, покрытая изумрудом и жемчугом, не сможет подставить себя под меч» (*Timeo ser vicem, ne margaritarum et smaragdorum laqueis occupata locum spathae non det*; PL 1. Col. 1332 A). – Ред.

- 837 - CPL 20. Рус. пер. Э. Юнца: Соч. С. 358–368 («О поощрении целомудрия»). – Изд.
- 838 - CPL 28. Рус. пер. нет. – Изд.
- 839 - CPL 29. Рус. пер. нет. – Изд.
- 840 - CPL 30. Рус. пер. нет. – Изд.
- 841 - CPL 25. Рус. пер. нет. – Изд.
- 842 - CPL 21. Рус. пер. нет. – Изд.
- 843 - CPL 27. Рус. пер. нет. – Изд.
- 844 - CPL 15. Рус. пер.: Тертуллиан. О плаще / Пер. с лат. А. Я. Тыжова; Сост., сопровождает, статьи, коммент. Ю. С. Довженко. СПб., 2000 (приложен также лат. текст). – Изд.
- 845 - Возможно, Тертуллиану принадлежит также «Мученичество свв. Перпетуи и Фелицитаты» (CPL 32). – Изд.
- 846 - CPL 31b. – Изд.
- 847 - CPL 15. Рус. пер.: Тертуллиан. О плаще / Пер. с лат. А. Я. Тыжова; Сост., сопровождает, статьи, коммент. Ю. С. Довженко. СПб., 2000 (приложен также лат. текст). – Изд.
- 848 - Возможно, Тертуллиану принадлежит также «Мученичество свв. Перпетуи и Фелицитаты» (CPL 32). – Изд.
- 849 - CPL 31b. – Изд.
- 850 - Отвергая иудейские чаяния, Тертуллиан тем не менее был хилиастом (см. указанные ссылки). – Ред.
- 851 - CPL 31e. – Изд.
- 852 - CPL 31a. – Изд.
- 853 - CPL 31c. – Изд.
- 854 - CPL 31. Изд.
- 855 - Cap. 22 / Ed. I. Hilberg. P. 615, lin. 11. – Изд.
- 856 - CPL 3 Id. – Изд.
- 857 - См. также на рус. яз.: Спасский. История. С. 59–81 (триадология); Керн. Антропология. С. 96–98; Троицкий. Очерки. С. 166–168, 289–331 (экклезиология); Катанский. О таинствах. С. 272–333; Катанский. О благодати. С. 75–90. – Изд.
- 858 - Пер. А. Фокина: «как корень произвел побег, источник – реку» (*sicut radix fruticem, et fons fluvium*; PL 2. Col. 163 C). –

Ред.

⁸⁵⁹ - Пер. А. Фькина: «Все, что происходит из чего-либо, необходимо вторично по отношению к тому, из чего произошло, однако не отделяется (от него). А где есть второй, там и два, и где есть третий, там и три. Третий от Бога и Сына (Божия) есть Святой Дух, так же как третий от корня – плод из побега, третий от источника – поток из реки и третье от солнца – сияние от луча. Однако ничто из этого не отчуждается от своего производящего начала, от которого получает свое своеобразие. Так Святая Троица спускается от Отца через соединенные и связанные ступени, ничем не нарушая монархии и поддерживая состояние домостроительства» (*Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit ejus necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt. Et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fractus ex frutice. Et tertius a fōnte, rivus ex flumine. Et tertius a sole, apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens, et monarchiae nihil obstrepat, et oeconomiae statum protegit.* PL 2. Col. 163 C – 164 A). – Ред.

⁸⁶⁰ - Пер. А. Фокина: «Мы... верим в Единого Бога при сохранении того распределения (Лиц в Боге), которое мы называем οἰκονομία» (*Nos... unicum quidem Deum credimus: sub hac tamen dispensatione, quam oeconomiam dicimus.* PL 2. Col. 156 B). – Ред.

⁸⁶¹ - В тексте Н. И. Сагарды: «как река течет не непосредственно из источника, но образуется из ручья». Автор допускает некоторую неточность (здесь и выше), поскольку Тертуллиан использует в *Adv. Praxeas* следующие «анalogии» Св. Троицы (отражающие его субординацио-низм): «корень – побег – плод» (*radix – frutices – fractus*), «источник – река – поток (или ручей)» (*fons – flumen, fluvius – rivus*) и «солнце – луч – сияние (или отражение; букв.: кончик, острие)» (*sol – radius – apex*). – Ред.

⁸⁶² - В тексте Н. И. Сагарды явная ошибка: «от Своего Лица». Не поддерживается ни PL, ни критическим изданием (E. Evans, 1948). – Ред.

⁸⁶³ - В цитате особенного пропусков. Пер. А. Фокина: «Оно [Слово] было послано от Отца в Святую Деву и родилось от Нее, – Бог и человек, Сын Божий и Сын Человеческий, называемый Иисусом Христом. Мы верим также, что Он пострадал, умер и был погребен по Писаниям, и воскрешен Отцом, и взят снова на небо, и сидит одесную Отца, и грядет судить живых и мертвых. Потом Он послал, как и обещал, от Отца Святого Духа, Утешителя, Освятителя веры тех, кто верит в Отца и Сына и Святого Духа» (...hunc missum a Patre in virginem, et ex ea natum hominem et Deum, filium hominis et filium Dei, et cognominatum Jesum Christum: hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum Scripturas, et resuscitatum a Patre, et in coelos [al.: coelo] resumptum, sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos, qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum Sanctum Paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. PL 2. Col. 157 A). – Ред.

⁸⁶⁴ - «...Покайся, что любил то, чего не любит Бог, ведь мы также принуждаем своих рабов ненавидеть то, к чему сами питаем отвращение. Ибо основа послушания – в сходстве душ (Obsequii enim ratio in similitudine animorum constituta est)» (Соч. С. 310; PL 1. Col. 1233 C – 1234 A). – Ред.

⁸⁶⁵ - Tixeront J. Histoire des dogmes. Vol. 1. [Paris, 1909.] P. 330.

⁸⁶⁶ - Новейшая литература и список сочинений и изданий св. Киприана Карфагенского: CPL 38–51, 52–56 (Appendix), 57–67 (dubia et spuria). Полный рус. пер. подлинных творений Киприана (включая, однако, одно сочинение Новациана): Киприан Карфагенский, сщмч. Творения. Ч. 1–2. Киев, 21891 (Творения святых отцов западных, 1–2), ниже цит. по переизд.: М.: Паломник, 1999 (Библиотека отцов и учителей Церкви, 6) (= Твор.). На русском языке см. следующие исследования: [Иннокентий, архиеп. Херсонский.] Жизнь св. священномученика Киприана, епископа Карфагенского // ХЧ 17. 1825. С. 237–329; Порфирий (Попов), архим. Святой Киприан епископ Карфагенский // ПрТСО 15. 1856. С. 494–595; [Аноним.] Св. Киприан, епископ Карфагенский и мученик, как поборник

единства Церкви // ХЧ. 1858. Ч. 1. С. 28–55; [Аноним.] Христианский Восток и Запад в III веке. Ориген и Киприан // ХЧ. 1865. № 1. С. 3–37; № 2. С. 167–187; № 3. С. 227–254; Катанский. О таинствах. С. 334–388; Успенский П. Учение Киприана Карфагенского о церкви // Там же. 1884. № 3. Отд. 1. С. 256–292; Барсов. История первобытной проповеди. С. 329–352; Балановский А. Ф., свящ. Взгляд св. Киприана на церковь и епископскую власть в его отношении к вопросу о власти римского папы // ПО. 1886. № 11. С. 595–614; Молчанов А. Св. Киприан Карфагенский и его учение о церкви // ПС. 1888. Ч. 1. С. 157–182, 328–395, 500–573; Ч. 2. С. 8–35, 127–183, 237–259, 363–372; Ч. 3. С. 3–20, 190–217, 413–448 (и отд.: Казань, 1888); С-цкий Н. К вопросу о падших в римской и северо-африканской церквях в 3 веке // ВиР. 1893. № 9. С. 559–591; № 11. С. 691–710 (о гонении на христиан по письмам св. Киприана); Молчанов А. Св. Киприан Карфагенский как поборник учения о единстве церкви // ПС. 1903. Ч. 1. С. 339–354 (и отд.: Казань, 1903); Троицкий. Очерки. С. 361–470 (экклезиология); Покровский А. И. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад, 1914; Зернов Н. Св. Киприан Карфагенский и единство Вселенской Церкви // Путь. Париж, 1933. Т. 39 (7). С. 18–40; Никодим, митр. Ленинградский и Ладожский. Св. Киприан Карфагенский о Церкви // ЖМП. 1966. № 1. С. 70–75;

⁸⁶⁷ - В тексте: «епископа»; ср. след. абзац, где автор называет Цецилия (или Цецилиана) пресвитером, а также: Pontius, *De vita et passione Cypriani* 4, PL 3. Col. 1485 C; Hieron., *De vir. ill.* 67. – Ред. 18–4384

⁸⁶⁸ - Ссылки на письма св. Киприана приведены согласно системе нумерации, принятой в новейших критических изданиях. Н. И. Сагарда использует эту же систему, а также в большинстве случаев дополнительно указывает номера писем по русскому переводу. Нумерация писем не совпадает в: оксфордском и лейпцигском (появившихся ранее PL) изданиях, которым следуют новейшие критические публикации (Н. И. Сагарда пользовался, по всей очевидности, изданием В. Хартеля 1871 г.); PL 3–4; русском переводе (порядок не совпадает ни с одним изданием). К тому же в самой PL 4 для

некоторых писем имеются лишь отсылки (без указания столбцов) к PL 3, где письма помещены под иной нумерацией или вовсе без нее. Для облегчения работы в конце книги на с. 701–704 приложены составленные А. Г. Дунаевым полные таблицы соответствий номеров писем в новейших критических изданиях (G. Härtel, 1871; G. F. Diercks, 1994–1996), PL и рус. пер., ввиду чего дополнительные ссылки на номера по русскому переводу были нами опущены. – Изд., Ред.

⁸⁶⁹ - Христиане, приобретшие особого рода свидетельства о принесении жертв богам. – Ред.

⁸⁷⁰ - Вероятно, в тексте опечатка, и следует читать: «безбожных». – Ред.

⁸⁷¹ - CPL 38. Рус. пер.: Твор. С. 407–418. – Изд.

⁸⁷² - CPL 40. Рус. пер.: Твор. С. 191–207. – Изд.

⁸⁷³ - CPL 42. Рус. пер.: Твор. С. 208–231. – Изд.

⁸⁷⁴ - CPL41. Рус. пер.: Твор. С. 232–251. – Изд.

⁸⁷⁵ - CPL 43. Рус. пер.: Твор. С. 252–273. – Изд.

⁸⁷⁶ - CPL46. Рус. пер.: Твор. С. 274–291. – Изд.

⁸⁷⁷ - CPL 44. Рус. пер.: Твор. С. 292–306. См. также:

Скворцов К. Св. Киприан во время моровой язвы // ТКДА. 1866. № 8. С. 441–460. – Изд.

⁸⁷⁸ - CPL47. Рурпер.: Твор. С. 307–325. – Изд.

⁸⁷⁹ - CPL48. Рус. пер.: 1) Барсов. История первобытной проповеди. С. 343–352; 2) Твор. С. 326–342. – Изд.

⁸⁸⁰ - CPL 49. Рус. пер.: Твор. С. 343–354. – Изд.

⁸⁸¹ - CPL45. Рус. пер.: Твор. С. 354–376. – Изд.

⁸⁸² - CPL 39. Рус. пер.: Твор. С. 89–190. Согласно Ch. Bobertz (Vigiliae Christianae 46. 1992. P. 1 Pl 28), Кшфиан использовал уже существовавший ранее сборник. Первым христианским автором, составившим книгу Testimonia (свидетельств Писания о вере и Спасителе), был св. Мелитон Сардский (подробнее см. СДХА. С. 641–643, там же литература), так что гипотеза Bobertz'a, видимо, не лишена оснований. – Изд.

⁸⁸³ - CPL 57. Рус. пер.: Твор. С. 81–87, переиздан в антологии: Отцы и учителя Церкви III века. Т. 2. М., 1996. С. 274–278. – Изд.

⁸⁸⁴ - CPL 50. Рус. пер.: Твор. С. 407–687. Новый пер. писем 33, 59, 66, 67, 76 (по старому рус. пер. это письма 17, 47, 54, 56, 64): Киприан Карфагенский, сщмч. Письма: (К 1725–летию со дня кончины) // БТ 26. 1985. С. 197–221. О нумерации писем см. выше, примеч. 1 на с. 502. – Изд.

⁸⁸⁵ - За исключением «О суетности идолов» (авторство до сих пор под сомнением). – Изд.

⁸⁸⁶ - CPL 58. Написана в 253 г. Рус. пер.: Твор. С. 386–404. – Изд.

⁸⁸⁷ - В тексте: Vita Pionii. Очевидно, Н. И. Сагарда имеет в виду составленное Понтием жизнеописание (De vita et passione Sypriani), где в 7 главе (PL 3. Col. 1487–1488) в виде риторических вопросов перечисляются произведения св. Киприана. – Ред., Изд.

⁸⁸⁸ - CPL 70 (среди подлинных сочинений Новациана). Рус. пер.: Твор. С. 377–385. – Изд.

⁸⁸⁹ - CPL 69 (среди подлинных сочинений Новациана). Рус. пер. нет. – Изд.

⁸⁹⁰ - CPL 75 (Пс.-Новациан). Трактат составлен неизвестным автором во II-III вв. Рус. пер. нет. – Изд.

⁸⁹¹ - CPL 76 (Tractatus ad Novatianum). Сочинение составлено неизвестным автором в Африке после 258 г. Рус. пер. нет. – Изд.

⁸⁹² - Иначе: Августодунского; епископ йремен Константина Великого (cf. Hieron., De vir. ill. 82: et aliud grande volumen adversus Novatianum). – Ред.

⁸⁹³ - CPL 59. Сочинение написано в Африке или Италии после 256 г. Рус. пер. нет. – Изд.

⁸⁹⁴ - Очевидная опечатка в тексте. Вероятно, следует читать «перекрещивающих», либо «отстаивающее» (произведение). – Ред.

⁸⁹⁵ - CPL 60. Сочинение написано в Африке после 300 г. Рус. пер. нет. – Изд.

⁸⁹⁶ - Вероятно, в тексте опечатка и следует читать: «Киприана». – Ред.

⁸⁹⁷ - CPL 2276. Произведение составлено автором из круга Новациана, возможно в Африке, в 243 г. Рус. пер. нет. – Изд.

⁸⁹⁸ - CPL 61 (De montibus Sina et Sion). Сочинение написано в Африке после 252 г., но до Оптата Милевийского. Рус. пер. нет. – Изд.

⁸⁹⁹ - Пропущено. – Ред.

⁹⁰⁰ - Koch H. Cyprian und der römische Primat. [Leipzig, 1910 (TU 35, 1).] S. 22.

⁹⁰¹ - Новейшие издания и литература: CPGS 1870–1902 (подлинные, с постоянной оговоркой о возможных двух авторах), 1910–1925 (подложные), TLG 2115. В XX столетии значительный прогресс в изучении наследия Ипполита стал возможен прежде всего благодаря стараниям известного кодиколога и патролога М. Ришара (статьи переизданы репринтно в собрании трудов знаменитого ученого). Следует отметить также и труды П. Нотэна, спровоцировавшие длительные дискуссии, принадлежат ли произведения Ипполита одному или двум авторам (спор продолжается до сих пор, обзор позиций ученых см. в CPG и CPGS). На русском языке как переводы творений Ипполита, так и исследования почти вовсе отсутствуют, и эта лакуна является одной из наиболее ощутимых в доникейской патрологии. Рус. пер. некоторых произведений см.: Творения св. Ипполита, еп. Римского... Вып. 1–2. Казань, 1898–1899 (репринт: Св. -Тр. Серг. лавра, 1997, далее: Твор.; несколько других рус. пер. дополнительно указано в примечаниях). Русские публикации: Муравьев А. И. Римская церковь с настоящими ее притязаниями на главенство пред судом св. Ипполита // ПрТСО 12. 1853. С. 655–666; Иванцов-Платонов А. М., прот. Ереси и расколы первых трех веков христианства. Ч. 1. Обзорение источников для истории древнейших сект. М., 1877. С. 72–232; Барсов. История первобытной проповеди. С. 292–307; [Писарев Л.] Святой Ипполит, епископ Римский. Очерк его жизни и литературной деятельности // Твор. 1. С. III-LVII, а также отд. оттиск; С. В.

Ипполит Римский // ПБЭ 5. Стлб. 1003–1007; Оксий. Эсхатология. С. 84–105; Спасский. История. С. 49–59 (триадология); Лебедев Д. А., свящ. День рождения Христова по хронологии св. Ипполита Римского // ХЧ. 1915. № 1. С. 76–96; № 2. С. 240–252; Майоров. Латинская патристика. С. 75–79 (Ириней и Ипполит). См. также примечания к отдельным творениям. – Изд.

⁹⁰² - CPG 1895 (3). TLG 2115/57. – Изд.

⁹⁰³ - Ссылка на Миня и перечень имен очевидно заимствованы Н. И. Сагардой из предисловия к рус. пер. (Твор. С. XVII и примеч. 2). Однако в указанном месте PG свидетельства Евстратия, Анастасия Синаита и Феофилакта Болгарского отсутствуют. – Ред., Изд.

⁹⁰⁴ - Впрочем, некоторые (правда, немногие) ученые утверждают, что таковой вообще не существовал. – Изд.

⁹⁰⁵ - PL 13. Col. 450. – Ред.

⁹⁰⁶ - P. 438, lin. 9–12 / Ed. A. A.' Mosshammer, 1984 (TLG 3045). – Изд.

⁹⁰⁷ - Biblioth. 121; 202; 232. – Изд.

⁹⁰⁸ - CPGS 1880 (толкования на Восьмикнижие, ср.: TLG 2115/4, 5), 1881 (Цар.), 1882 (Пс., ср.: TLG 2115/11, 12, 52), 1883 (Притч., ср.: TLG 2115/13–15, 44, 45, 53), 1884 (Еккл., ср.: TLG 2115/16, 17), 1885 (Ис., ср.: TLG 2115/18), 1886 (Иез, ср.: TLG 2115/19). – Изд.

⁹⁰⁹ - Известны также фрагменты толкования на Быт. 4: 23 (CPG 1880/2. TLG 2115/38) и Быт. 11: 1–9 (CPG 1880/3). – Изд.

⁹¹⁰ - CPG 1874. В 1954 г. опубликован греческий текст (TLG 2115/33). – Изд.

⁹¹¹ - CPG 1880 (5). TLG 2115/6, 46. – Изд.

⁹¹² - CPG 1880 (6). TLG 2115/7. – Изд.

⁹¹³ - 3 CPG 1875. Известны греческие фрагменты (TLG 2115/34). – Изд.

⁹¹⁴ - 4 CPGS 1880 (8). TLG 2115/8. – Изд.

⁹¹⁵ - 1) CPG 1918. TLG 2115/10 (Sp.). – Изд.

⁹¹⁶ - CPG 1881 (2). TLG 2115/9, 51. – Изд.

- ⁹¹⁷ - 1) CPG 1876. – Изд.
- ⁹¹⁸ - 9 CPG 1871. TLG 2115/31, 49 (парафраз). – Изд.
- ⁹¹⁹ - 10 Изданные Г. Н. Бонвечем в немецком переводе. – Изд.
- ⁹²⁰ - Ипполит. Толкование Песни Песней / Изд. и пер. Н. Марр. СПб., 1901 (Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, 1). – Изд.
- ⁹²¹ - Сохранились подлинные и неподлинные фрагменты, см. с. 519, примеч. 3. – Изд.
- ⁹²² - CPGS 1873. TLG 2115/30, 32, 35. Рус. пер. (необходимо иметь в виду, что для ряда мест греч. текст был открыт позднее, так что рус. пер. их сделан с нем. реконструкции по слав. пер.): Твор. 1 (170 е.). Литература: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996 (Subsidia byzantinorossica 1). С. 363, примеч. 1015. – Изд.
- ⁹²³ - CPG 1887 (копт. и араб. фрагменты). – Изд.
- ⁹²⁴ - CPG 1888. TLG 2115/21. – Изд.
- ⁹²⁵ - CPG 1889. TLG 2115/22. В сохранившихся отрывках толкуется Ин. 19: 33–34, 36. – Изд., Ред.
- ⁹²⁶ - CPG 1890 (в основном арабские фрагменты, отдельные на других языках; однако поскольку большая часть отрывков сомнительна или взята из других произведений Ипполита, существование специального комментария на Апокалипсис остается под вопросом). – Изд.
- ⁹²⁷ - CPGS 1917. TLG 2115/26. Рус. пер.: 1) Барсов. История первобытной проповеди. С. 302–307; 2) Твор. 2. С. 123–130. Первая часть гомилии приписывается также Леонтию Константинопольскому (см. в CPGS). – Изд.
- ⁹²⁸ - CPG 4681. TLG 2115/23 (dub.) = TLG 2062/335 (Sp.). PG 62. Col. 775–778. Рус. пер.: Творения св. Иоанна Златоуста. Т. 11. Кн. 2. СПб., 1905 (репринт: М., 2004). С. 990–993. Несмотря на атрибуцию TLG «спорная», гомилия явно подложна, ибо является центоном. Известны также арабская, эфиопская и славянская версия (издания последней указаны в CPG и CPGS). – Изд.

⁹²⁹ - CPG [1925] (обзор мнений ученых), CPGS 4611 (сирийские фрагменты и акты Латеранского собора не указаны, как и не оговорено специально, что эти отрывки тождественны греческому тексту. Подробнее см.: SC 27. P. 34–35). TLG 2062/265. PG 59. Col. 735–746. Рус. пер.: Творения св. Иоанна Златоуста. Т. 8. Кн. 2. СПб., 1902 (репринт: М., 2002). С. 944–957 (Беседа 6-я). Произведение считалось утерянным, но в 1926 г. Ш. Мартэн «обнаружил» ее среди произведений Златоуста, а еще через 10 лет издал гроттаферратский палимпсест VIII-IX в., приписывающий творение Ипполиту. Сомнения в подлинности были высказаны, однако, П. Нотэном. Ныне произведение считается не принадлежащим Ипполиту. – Изд.

⁹³⁰ - CPGS 1872. TLG 2115/3. Рус. пер.: Твор. 2. С. 9–46. «Слово о кончине мира и об антихристе» (рус. пер. там же, с. 57–88; CPGS 1910) подложно. См. также: Творогов О. В. Слово и Сказание святого Ипполита об антихристе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). JL, 1987. С. 425–426 (там же литература). – Изд.

⁹³¹ - CPG 1900. TLG 2115/24, 48. – Изд.

⁹³² - P. 155, Ип. 14–19 / Ed. G. H. Ettlinger, 1975. – Ред.

⁹³³ - P. 230, lin. 20–31. – Ред.

⁹³⁴ - CPG 1901. TLG 2115/25. – Изд.

⁹³⁵ - CPGS 1898. TLG 2115/42, 43, 58, X04, X05. Об этих фрагментах и рус. пер. см. выше, примеч. 5 на с. 386. – Изд.

⁹³⁶ - По всей видимости, это то же произведение, что и «О сущности вселенной» (см. примеч. 5 на с. 386). CPG 1898 объединяет все эти фрагменты и свидетельства в одно произведение. – Изд.

⁹³⁷ - CPG 1914. TLG 2115/39. О сирийском переводе в CPG не упомянуто. – Изд.

⁹³⁸ - CPG 1897. TLG 2115/59. – Изд.

⁹³⁹ - В тексте (машинописи): «ее». – Ред.

⁹⁴⁰ - Аргументация автора будет более ясной, если учесть, что, по мнению ученых, именно «Синтагму» как свое более

раннее сочинение вспоминает Ипполит в прологе к «Опровержению всех ересей»: ὧν καί πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ζῆζθέμεθα, οὐ κατὰ ληπτὸν ἐπιδείξαντίς, ἀλλὰ ἀδρομερώς ἐλαγχαίτες (Refut. Praef. 1). Н. И. Сагарда хочет сказать, что отличия в изложении ересей в Libellus от «Опровержения всех ересей» не позволяют отождествить Libellus с «Синтагмой», которая, хотя и не сохранилась, не должна была, судя по словам Ипполита, очень сильно отличаться от более позднего его произведения. Специальную литературу см.: Richard M. Hippolyte de Rome (saint) // Dictionnaire de Spiritual ascetique et mystique. Vol. 7. Fasc. 34/35. R, 1968. Col. 541–542 [= Idem. Opera minora. Vol. 1. Turnhout; Leuven, 1976. № 10]. – Изд.

⁹⁴¹ - CPGS 1902. TLG 2115/2. Рус. пер.: Твор. 2. С. 99–116. – Изд.

⁹⁴² - Оба трактата в CPG под № 1891. – Изд.

⁹⁴³ - CPG 1915. TLG 2115/X01. – Изд.

⁹⁴⁴ - Точнее, Византия – города, на месте которого был впоследствии построен Константинополь. – Ред.

⁹⁴⁵ - D'Ales [A.] La theologie de St. Hippolyte. Paris, 1906. P 80–90.

⁹⁴⁶ - CPG 1895. TLG 2115/27. – Изд.

⁹⁴⁷ - CPG 1896. TLG 2115/36, 37. – Изд.

⁹⁴⁸ - CPG 1742 (отнесено к разряду Пс.-Ипполита; известна только арабская версия с коптского). Как правильно пишет Н. И. Сагарда, является переработкой Traditio apostolica (CPG 1737). – Изд.

⁹⁴⁹ - «Египетскими церковными постановлениями» в старой научной традиции называлось «Апостольское предание» св. Ипполита Римского (CPG 1737. TLG 2115/47, 55 fr.). Текст является реконструкцией, выполненной на основе сохранившихся латинских и греческих фрагментов, а также ряда восточных переводов в составе больших канонических сборников. Об авторстве высказываются разные мнения (большинство ученых считает произведение подложным), но в CPG оно помещено среди подлинных произведений Ипполита. Ненадежный пер. (с лат. и фрагм. с греч.) свящ. П. Бубуруза //

БТ 5.1970. С. 283–296. См. также: Бубуруз П., прот. «Апостольское предание» святого Ипполита Римского (Происхождение памятника и его отношение к литургико-каноническим памятникам III–V веков) // БТ 13. 1975. С. 181–200. – Изд.

⁹⁵⁰ - CPG 1730. TLG 2894 (по изд. SC 320, 329, 336). Рус. пер.: Постановления Апостольские / Пер. [о.] Щнокентия] Щовгородова]. Казань, 1864 (переизд.: СПб., 2002). Первые VI книг – адаптация «Дидакалии» (CPG 1738); VII зависит от Дидахи (CPG 1735), а VIII, 3–45 – от *Traditio apostolica* (CPG 1737) (последняя зависимость серьезно дискутируется); VIII, 47–48 = *Canones apostolorum* (CPG 1740). – Изд.

⁹⁵¹ - Пропущены буквы; очевидно, должно стоять имя Ф. Кс. Функа. – Ред.

⁹⁵² - CPG 1741 (отнесено к разряду Пс.-Ипполита). – Изд.

⁹⁵³ - Ипполиту приписывается еще ряд сочинений, не упомянутых Н. И. Сагардой. – Изд.

⁹⁵⁴ - В машинописи: γενῶν, что является очевидной ошибкой наборщика. Вероятнее всего, автор ссылается здесь на слово γεννῶν («рождая») из процитированной выше 10 главы «Против Ное́та». – Ред.

⁹⁵⁵ - Пропущено. – Ред.

⁹⁵⁶ - Со стороны папы Каллиста и его сторонников; cf. *Refut.* IX, 11.3, 12.16. – Ред.

⁹⁵⁷ - Ср. статью А. И. Сагарды (брата Н. И. Сагарды) с дополнениями А. И. Сидорова: Антиохийская богословская школа и ее представители // Российский православный университет ап. Иоанна Богослова. Ученые записки. Вып. 3 (Патрология). М., 1998. С. 139–192. – Изд.

⁹⁵⁸ - Вероятнее всего, Н. И. Сагарда имеет в виду Иерака (Иеракса) Леонтопольского (в Египте; жил в кон. III – нач. IV вв.), о котором упоминает Епифаний как о крайнем аскете и предводителе секты «иеракитов» (Наег. LXVII). По словам Епифания, Иерак обладал удивительным знанием Священного Писания и составил на него толкования на греческом и коптском языках. – Изд., Ред.

⁹⁵⁹ - Издания и новейшая литература: CPGS 1550–1597 (подлинные соч.), 1599–1604 (спорные), 1610–1612 (подложные). Рус. пер.: Творения св. Дионисия Великого, еп. Александрийского, в русском переводе / Пер., примеч. и введ. свящ. А. Дружинина под ред. проф. Л. Писарева. Казань, 1900. 30, 192 с. (далее: Твор.) (частично в ПС: Послания и письма св. Дионисия Александрийского / Пер. и примеч. А. Дружинина // ПС. 1900. Ч. 1. № 1. С. 32–39; № 2. С. 138–148; № 3. С. 240–248; № 4. С. 343–348; № 5. С. 504–518). Исследования на рус. яз.: [Лобовиков И. И.] Черты из жизни св. Дионисия Александрийского // ХЧ. 1846. Ч. 4. С. 353–415 (автор статьи установлен по: ХЧ. 1914. № 2. С. 269); Певницкий В. Ф. Ближайшие сотрудники Оригена в деле церковной проповеди // ТКДА. 1883. № 3. С. 411–441; Виноградов Н. Богословская деятельность св. Дионисия Александрийского // ХЧ. 1884. Ч. 1. № 1/2. С. 8–54 (ср. также обзор статьи в: ЧОЛДП. 1884. № 2. Отд. 2. С. 62–67); Барсов. История первобытной проповеди. С. 307–312; Дружинин А. И., свящ. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. 356, в е.; Он же. Краткие сведения о жизни и творениях святого Дионисия Великого, епископа Александрийского // Твор. С. I–XXX; Попов И. Дионисий Александрийский // ПБЭ 4. Стлб. 1082–1086 (переизд.: Попов. Труды. С. 311–314). – Изд.

⁹⁶⁰ - Chronicon Orientale. Venetiis, 1729. P. 77–78 (Твор. С. И). Новейшее издание: Petrus ihn Rahib. Chronicon Orientale: Textus; Versio / Ed. L. Cheikho. Beruti, 1903 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Series Arabica 3. T. 1). А. Дружинин ссылается также и на коптский синаксарь, цитированный в кн.: Dionysii Magni quae supersunt / Ed. Simon de Magistris. Romae, 1796. P. CLVI. – Изд.

⁹⁶¹ - Точнее: «всякого рода» (πᾶν ὑκν ος). – Ред.

⁹⁶² - Часть рукописей Hist. eccl. Евсевия содержит чтение «Колону» (VI, 46.2), последнее принято и в новейшем критическом издании (SC 41. P. 162). – Ред.

⁹⁶³ - В пер. А. Дружинина: «Как будем мы требовать от Бога, чтобы Он исполнял определения нашего суда, а для себя не

будем считать их обязательными? Как будем обещать милосердие Господа, а в своем отказывать?». – Изд.

⁹⁶⁴ - Эти послания перечислены автором ниже, кроме «Послания Стефану и Дионисию», CPG 1555 (сир. фрагмент, подлинность спорна). Рус. пер.: ПС. 1900. Ч. 1. № 3. С. 241; Твор. С. 58 (с лат. по изд.: Pitra. *Analecta sacra* 4. P. 170 сир. текст, 413–414 лат. пер.). – Изд.

⁹⁶⁵ - CPG 1576. Рус. пер. С. Муретова: ПО. 1891. Т. 2. С. 34–46. Нов. пер. А. Дружинина: Твор. С. 1–19. – Изд.

⁹⁶⁶ - Очевидно, Н. И. Сагарда имеет в виду сочинение Эпикура (часть фрагментов, обнаруженных при раскопках Геркуланума, была опубликована J. C. Orelli в 1818 г.). – Ред.

⁹⁶⁷ - CPG 1575. Рус. пер.: Твор. С. 20–28. – Изд.

⁹⁶⁸ - В тексте Н. И. Сагарды: «сочинении Леонтия и Иоанна *Rerum sacrarum liber secundus*», что является очевидной ошибкой: фрагменты сохранены Евсевием. – Ред.

⁹⁶⁹ - CPG 1578 (лат. текст). – Изд.

⁹⁷⁰ - Очевидно, Н. И. Сагарда имеет в виду сочинение Эпикура (часть фрагментов, обнаруженных при раскопках Геркуланума, была опубликована J. C. Orelli в 1818 г.). – Ред.

⁹⁷¹ - Пропущено. – Ред.

⁹⁷² - CPGS 1584. Рус. пер.: Твор. С. 85–94. Благодаря новейшим открытиям количество дошедших фрагментов (новых или с более полным текстом) существенно увеличилось. – Изд.

⁹⁷³ - Напечатаны у Pitra [J. B.] *Spicilegium Solesmense*. Т. 1. [Parisiis, 1852. P.] 17.

⁹⁷⁴ - Ad 3.21, PG 87/1. Col. 221 B. – Изд.

⁹⁷⁵ - Фрагмент на Песн. 1: 4 и 8: 5 (Твор. С. 177–178. CPGS 1585) признается подложным (возможно авторство Дидима Александрийского). – Изд.

⁹⁷⁶ - CPG 1583 (с пометкой *dubia*). Рус. пер.: Твор. С. 95–102 (по изд.: Routh. *Reliquiae sacrae* 2. P. 395–409). – Изд.

⁹⁷⁷ - GPG 1586. Рус. пер.: Твор. С. 103–110. – Изд.

⁹⁷⁸ - CPGS [1590]. Рус. пер.: Твор. С. 110 (по изд.: Routh. *Reliquiae sacrae* 2. P 409; Cramer J. A. *Catenaе graecorum patrum*

in Novum testamentum. T. 3. Oxonii, 1844. P. 85, lin. 33 – p. 86, lin. 2 = TLG 4102/8). На самом деле фрагмент взят из «Комментариев на Екклесиаст» V, 4 (CPG 1584). – Изд.

⁹⁷⁹ - CPG 1591. Рус. пер.: Твор. С. 111 (по изд.: Routh. Reliquiae sacrae 2. P. 409. P 410; Cramer J. A. Catenaе graecorum patrum in Novum testamentum. T. 4. Oxonii, 1844. P. 418, lin. 22–23 = TLG 4102/11). – Изд.

⁹⁸⁰ - CPGS[1592]. Рус. пер.: Твор. С. 110–111 (по изд.: Simon de Magistris. Op. cit. P. 200 согласно cod. Vallicel., 9). Первый фрагмент принадлежит Оригену, второй подлинный, но взят из «Комментариев на Екклесиаст» IV, 4 (CPG 1584). – Изд.

⁹⁸¹ - CPG 1593. Возможно, принадлежит Пс.-Дионисию Ареопагиту. – Изд.

⁹⁸² - Существует еще ряд фрагментов сомнительной подлинности из неизвестных сочинений и посланий св. Дионисия (6 отрывков из Sacra Parallela Иоанна Дамаскина). CPG 1599. Рус. пер.: ПС. 1900. Ч. 1. № 5. С. 516–518 (ср. PG 96: фрагм. 3 = col. 524; 4 = 532; 5 = 537; 6 = 540); Твор. С. 83–84. Кроме того, в Твор. в разделе приписываемых св. Дионисию сочинений помещены: а) пять бесед, сохранившихся на арм. языке. Беседы 1 и 2 (Твор. С. 166–172) признаются подложными (CPGS 1612), беседы 3–5 (С. 172–175) – сомнительными (CPGS 1604); б) фрагмент с вопросами и ответами о рождении Сына Божия от Отца (Твор. С. 176–177 по изд.: Pitra. Analecta sacra 3. P. 598) – подложный (CPG 1610). – Изд.

⁹⁸³ - Ниже мы указываем рус. пер. А. Дружинина и для писем, сохранившихся в Hist. eccl. Евсевия, – не только потому, что этот перевод отличается от современного «литературного переложения» «Церковной истории» М. Е. Сергеенко большей точностью, но и поскольку он сопровождается полезными примечаниями. – Изд.

⁹⁸⁴ - CPG 1561. Рус. пер.: ПС. 1900. 4. 1. № 3. С. 240–241; Твор. С. 57–58 (по изд.: Pitra J.-B. Spicilegium Solesmense. T. 1. Parisiis, 1852. P. 15–17; Idem. Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta. T. 1. Romae, 1864. P. 546–547). – Изд.

⁹⁸⁵ - Еще два отрывка (один – подлинный) из посланий о покаянии см. в CPG 1562. – Изд.

⁹⁸⁶ - CPG 1552. Рус. пер.: ПС. 1900. 4. 1. № 2. С. 140–141; Твор. С. 48–49. – Изд.

⁹⁸⁷ - Т. е. Новациана. Так некоторые греческие авторы (а иногда и латинские – Дамас и Пруденций – в стихах, *metri causa*) передавали латинское имя. В данном месте в рукописях Hist. eccl. нет разночтений, тогда как выше (VI, 45) группы рукописей дают оба варианта. Иероним в De vir. ill. 69 поправляет чтение на «Новациана», Руфин же в переводе Hist. eccl. допускает ошибку, добавляя фразу: «То же написал он Новациану». Подробный историко-археологический комментарий см. в SC 41. Р. 161. – Изд., Ред.

⁹⁸⁸ - CPG 1550. Рус. пер.: ПС. 1900. 4. 1. № 2. С. 141–148; Твор. С. 49–56. – Изд.

⁹⁸⁹ - CPG 1553. Рус. пер.: Твор. С. 56. – Изд.

⁹⁹⁰ - Смысл употребленного здесь выражения *ἐπιστολὴ διακονικὴ* неясен, что и отмечено Н. И. Сагардой. PGL (s. v. *διακονικός*, А, р. 351) указывает несколько возможных интерпретаций: 1) «служебное» или «полезное» (т. е. содержащее практический совет) послание; 2) = *ἐπιστολὴ ζήτητική* (послание мира или общения); 3) «касающееся диаконов»; 4) «касающееся церковного управления» (ср. в лат. пер. Руфина: *de ministeriis*); 5) возможно, «отправленное через диакона» в качестве посыльного. – Ред., Изд.

⁹⁹¹ - CPG 1554 (1). Рус. пер.: ПС. 1900. 4. 1. № 3. С. 242; Твор. С. 58–59. Сирийский фрагмент (одно предложение дошло также на греч.) того же послания: CPG 1554 (2). Рус. пер.: Там же. С. 243–244; Твор. С. 59–60 (пер. с лат. по изд.: Pitra. *Analecta sacra* 4. Р 171 сир. текст, 414 лат. пер.; пер. с греч. по изд. Simon de Magistris. *Op. cit.* Р. 200). Армянский фрагмент: CPG 1554 (3). Рус. пер. нет, имеются англ. и нем. пер. – Изд.

⁹⁹² - CPG 1556, куда надо добавить ссылку на Euseb., Hist. eccl. VII, 6 (об учении савеллиан во втором письме о крещении). Рус. пер.: ПС. 1900. 4. 1. № 3. С. 244–245; Твор. С. 60–61. – Изд.

⁹⁹³ - CPG 1557. Рус. пер.: ПС. 1900. 4. 1. № 3. С. 245–246; Твор. С. 62–63. – Изд.

⁹⁹⁴ - CPG 1558. Рус. пер.: ПС. 1900. 4. 1. № 3. С. 247; Твор. С. 63. – Изд.

⁹⁹⁵ - CPG 1559. Рус. пер.: ПС. 1900. 4. 1. № 3. С. 247–248; Твор. С. 64. – Изд.

⁹⁹⁶ - По-видимому, речь идет о CPG 1560. Еще одно письмо к Сиксту, дошедшее на сирийском языке под именем Дионисия (Твор. 178–181, CPG 1611), неподлинно. – Изд.

⁹⁹⁷ - " CPGS 1563–1569. – Изд.

⁹⁹⁸ - CPG 1563. Рус. пер.: ПС. 1900. Ч. 1. № 2. С. 138–140; Твор. С. 46–48. – Изд.

⁹⁹⁹ - CPG 1565. Рус. пер.: ПС. 1900. Ч. 1. № 5. С. 510–513; Твор. С. 77–79. – Изд.

¹⁰⁰⁰ - CPG 1566. Рус. пер.: ПС. 1900. Ч. 1. № 5. С. 508–510; Твор. С. 75–76. г Изд.

¹⁰⁰¹ - CPG 1565 (см. выше). – Изд.

¹⁰⁰² - CPG 1564. Рус. пер.: ПС. 1900. Ч. 1. № 5. С. 504–508; Твор. С. 70–74 («КЭрмаммону»). – Изд.

¹⁰⁰³ - CPG 1568. Рус. пер.: ПС. 1900. Ч. 1. № 5. С. 514; Твор. С. 80–81. В *Sacra Parallela* имеется еще фрагмент из второго праздничного послания: CPG 1567. Рус. пер.: Там же. С. 513–514; Твор. С. 80 (по изд.: *Pitra. Analecta sacra* 2. P. XXXVII, согласно *Coisl.* 276, f. 170). – Изд.

¹⁰⁰⁴ - Два отдельных послания (Euseb., *Hist. eccl.* VII, 26.1: καὶ ἡ πρὸς Θεγεοφόρου καὶ ἡ πρὸς Εὐφράνορα). – Ред.

¹⁰⁰⁵ - Евсевий не указывает, какое именно из перечисленных посланий вызвало реакцию Дионисия Римского; св. Афанасий, как было сказано выше, называет послание «К Евфранору и Аммоню». – Ред.

¹⁰⁰⁶ - CPG 1578 (см. выше). – Изд.

¹⁰⁰⁷ - CPGS 1551. Рус. пер.: ПС. 1900. Ч. 1. № 4. С. 343–348; Твор. С. 65–70. – Изд.

¹⁰⁰⁸ - CPG 1569. Рус. пер. (с учетом разночтений по изд. Routh. *Reliquiae sacrae* 2. P. 412–423): ПС. 1900. № 1. С. 32–39;

Твор. С. 39–46. См. также: Правила святых отец. С. 1–9 (греч. и церковнослав. тексты), 9–12 (древние толкования); Правила Православной Церкви. С. 323–326 (рус. пер. с коммент.). Греч. текст и древнеслав. пер. см. в изд.: Бенешевич. Кормчая 1. С. 570–577. Схолии: Бенешевич. Канонический сборник. С. 54, № 485–491. См. также: Заозерский Н. А. Церковно-правообразующая деятельность святых Отцов: На каком основании составленное единолично св. отцом правило могло быть признано в силе правила церковного? [Жизнь и правила св. Дионисия Александрийского, ... св. Григория Неокесарийского, ... св. Петра Александрийского] // ПрТСО 48.1891.374–416. – Изд.

¹⁰⁰⁹ - Послание, переведенное в Твор. на с. 112–123 (CPG 1708), признается подложным (ср.: Твор. С. 112, примеч. 2). Фрагмент против Павла Самосатского, переведенный в Твор. на с. 175 по изданию Питры (Pitra. *Analecta sacra* 4. P. 175 текст, 417 пер.), CPG 1708 (сир. версия, фрагм. VIII) среди подложных сочинений Антиохийского собора 268 г., – неизвестного происхождения. – Изд.

¹⁰¹⁰ - CPG 1709. Рус. пер.: Твор. С. 123–166. – Изд.

¹⁰¹¹ - ' CPG 1595. Рус. иер.: ПС. 1900. 4. 1. № 5. С. 515–516; Твор. С. 81–82 (из послания к Афродисию, пер. по изд.: Mai A. *Scriptorum veterum nova collectio*. Т. 7. Romae, 1833. P. 96, 98, 99, 102, 170; первый фрагмент имеется также у Иоанна Дамаскина в *Sacra Parallela*). – Изд.

¹⁰¹² - CPG 1597. Рус. пер.: ПС. 1900. 4. 1. № 5. С. 516; Твор. С. 82 (фрагмент из второго послания «О браке», сохранился у Леонтия и Иоанна, пер. по изд.: Mai A. *Scriptorum veterum nova collectio*. Т. 7. Romae, 1833. P. 102). – Изд.

¹⁰¹³ - CPG 1596. Рус. пер.: ПС. 1900. 4. 1. № 5. С. 515; Твор. С. 81 (из послания «Об упражнении», сохранившегося у Леонтия и Иоанна, *Rerum sacrarum liber secundus*; пер. по изд.: Mai A. *Scriptorum veterum nova collectio*. Т. 7. Romae, 1833. P. 98). – Изд.

¹⁰¹⁴ - Τω штоке ιμβω, т. е. по субъекту. – Ред.

¹⁰¹⁵ - Новейшая литература и издания текстов: CPGS 1810–1821 (подлинные), 1825–1830 (подложные сочинения). В TLG сочинения Мефодия пока не включены (за исключением отрывков из «О воскресении» в «Панарии» св. Епифания Кипрского, LXIV, и изложения «О сотворенном» в «Библиотеке» патр. Фотия). Рус. пер. с греч. Е. Ловягина: Св. Мефодий, еп. и мученик. Отец Церкви 3-го века. Полное собрание его творений, переведенных с греч. СПб., 1877 (21905 без измен.). Репринт изд. 1905: Св. Григорий Чудотворец; Св. Мефодий Патарский. Творения. М., 1996 (Б-ка отцов и учителей Церкви, 4) (далее: Твор.). С. 1–287 второй пагинации. Рус. пер. архиеп. Михаила (Чуба) ряда творений свт. Мефодия со слав.: Извлечение из славянского сборника творений // БТ 2. 1961[1963]. С. 143–205 (переизд. с многочисл. опечатками в греч. текстах и с опущением фотографий славянских рукописей: Твор. С. 292–364). Перевод «О свободе воли» указан ниже. Литература на русском языке (ценный Крит, разбор: БТ 10. 1973. С. 54–58): [Аноним.] Краткое историческое сведение о жизни и писаниях Святого священномученика Мефодия, Епископа Патарского // ХЧ. 1837. Ч. 2. С. 3–7; [Модестов С. С.] Св. Мефодий, еп. Патарский // ПрТСО 16. 1857. С. 158–209; Барсов. История первобытной проповеди. С. 314–329 (гомилетика); [Аноним.] Сведения о жизни и творениях святого священномученика Мефодия. СПб., 1893; Сагарда Н. И., Бриллиантов А. И. [Отзывы о курсовом соч. студента СПб. дух. академии Л. Дмитриева на тему «Св. Мефодий Олимпийский и его богословие»] // ХЧ. 1911. Журналы заседаний Совета Академии. С. 462–466; Олейников Т. Учение св. Мефодия Патарского о девстве // Христианин. 1912. С. 331–351 (и отд.: Сергиев Посад, 1912); Троицкий. Очерки. С. 473–476 (экклезиология); Оксий. Эсхатология. С. 197–216; Керн. Антропология. С. 128–129; Михаил (Чуб), еп. Аграфы в творениях св. сщмч. Мефодия // ЖМП. 1954. № 6. С. 43–50; Он же. Святой сщмч. Мефодий и его богословие // БТ 10. 1973. С. 7–58; БТ 11. С. 5–54; Он же. К вопросу об источниках богословия св. сщмч. Мефодия: Священное Писание в творениях св. Мефодия // БТ 13. 1975. С. 172–180; Он же. Предание Церкви в богословии св. Мефодия //

БТ 14. 1975. С. 126–133; Он же. Греческая философия и литература в творениях св. Мефодия // БТ 14.1975. С. 134–143. На общем фоне диссертаций в духовных академиях по святым отцам в советский период капитальные исследования еп. Михаила (Чуба) являются редким исключением и заслуживали бы переиздания в полном объеме. – Изд.

¹⁰¹⁶ - Еп. Михаил (Чуб) после разбора доводов ученых считает, однако, наиболее вероятным, что епископской кафедрой Мефодия были Филиппы (в Македонии). См.: БТ 10. С. 16–19. – Изд.

¹⁰¹⁷ - Н. И. Сагарда пользовался первым изданием (1892) творений св. Мефодия, подготовленным Г. Н. Бонвечем с полным немецким переводом славянских текстов. Во втором (улучшенном) издании (1917) немецкий перевод оставлен только для тех текстов, где отсутствует греческий оригинал. Здесь и далее мы ссылаемся на второе издание. Нумерация книг и глав в обоих изданиях тождественна. – Изд.

¹⁰¹⁸ - Р. 377, Ип. 11–12 Bonwetsch. Рус. пер.: фрагм. 6 (Твор. С. 261). – Изд.

¹⁰¹⁹ - PG 86. Col. 1213 A, Ип. 7–8. CPGS 6823 (Пс.-Леонтий). – Изд.

¹⁰²⁰ - CPGS 1810. Рус. пер. «Пира» имеется в репринте с 1-го изд. Ловягина: М., 1996. Переизд. также в антологии: Отцы и учителя Церкви III века. Т. 2. М., 1996. С. 388–464 и в Твор. по 2-му изд. Ловягина, с. 25–139. Исследования на рус. яз.: Барсов Н. И. «Декамерон» и «Пир десяти дев» // Вестник Европы. Т. 5. 1893. № 10. С. 830–850 (переизд. в сб.: Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современности. СПб., 1899); [Аноним.] Отзыв о соч. студ. Ювалова Димитрия – на тему: «Учение св. Мефодия, еп. Патарского, о девстве» // ХЧ. 1910. № 3. С. 392–394; Михаил (Чуб), архиеп. «Пир десяти дев» св. Мефодия // ЖМП. 1974. № 9. С. 67–78; Миллер Т. А. Мефодий Олимпийский и традиция платоновского диалога // Античность и Византия. М., 1975. С. 175–194. – Изд.

¹⁰²¹ - СРГ 1811. Рус. пер.: 1) Твор . С. 171–191; 2) Диалог св. сщмч. Мефодия «О свободе воли» / Пер., излож., предисл. еп. Михаил (Чуб) // БТ 3. 1964 [1966]. С. 192–208 (Предисловие на с. 187–192). Переизд. (с опущением фотографий слав, рукописей): Твор. С. 365–368 (предисл.), 369–389 (перевод и изложение.) В переводе еп. Михаила греч. текст приводится лишь в кратком изложении (гл. 1–13), перевод (гл.14–21) делается только со славянского – даже там, где текст есть и на греч., но не переведен у Ловягина (это относится к фрагментам, сохранившимся в диалоге Пс.-Адамантия «О правой вере в Бога», в *Sacra Parallela* и других источниках). Слав, текст (вместе с греч. оригиналом или ретроверсией и фр. пер. со слав, и греч.) издан А. Вайяном (*Patrologia orientalis* XXII, 5. Paris, 1930; repr.: Turnhout, 1974, 1989). А. Вайян выполнил издание (с последующей сверкой *de visu*) по фотокопии ГПБ Q I 265 (основной манускрипт, сигл Sa) и по рукописной копии Г. Н. Бонвеча ГИМ 110v(496, сигл Sb). При подготовке русского перевода еп. Михаил использовал большее число рукописей, нежели А. Вайян, хотя разночтения оказались несущественными; в дополнение к слав, манускриптам, уже использовавшимся при переводе других слов Мефодия, еп. Михаил привлек и слав, рукопись № 310 Румынской академии наук. В издании А. Вайяна указаны только листы слав, рукописи, а внизу – страницы издания Г. Н. Бонвеча, без деления на книги и главы, что доставляет значительные неудобства при пользовании, во избежание которых мы указываем страницы изданий Г. Н. Бонвеча и А. Вайяна, а также Твор. Новый полный русский перевод со слав, и греч. сочинения «О свободе воли» был бы весьма желателен. – Изд.

¹⁰²² - Авторство «Максима» указано Евсевием или ошибочно, или даже преднамеренно. См.: БТ 10. С. 33–34. – Изд.

¹⁰²³ - Речь идет о выдержке из творений Оригена, составленной свв. Григорием Богословом и Василием Великим, гл. 24 (СРГС 1502). – Изд.

¹⁰²⁴ - СРГ 1813. Рус. пер. еп. Михаила (Чуба): О жизни и о разумной деятельности (слово второе «О житии и деянии

разумъне») // БТ 2. 1961[1963]. С. 154–159 (переизд.: Твор. С. 305–313). – Изд.

¹⁰²⁵ - CPGS 1812. Епифаний (CPG 3745. TLG 2021/2) сохранил греч. текст книг I, 20 – II, 8.10 (в слав. пер. дошли три книги, но II и III в сокращении; греч. и слав. тексты восполняют друг друга, так что реконструируемый текст приближается к полному). Рус. пер.: Епифаний Кипрский. Против ересей. Об Оригене, который зовется и адамантовым, 44 (64) ересь // Творения св. Епифания Кипрского. 4. 3 (= ТСО 46). М., 1872. С. 80–222. Е. Ловягин извлек из этого перевода текст Мефодия и переиздал (Твор. С. 192–271) с нарушением счета глав Епифания (глава 1 у Ловягина соответствует главе 12 Епифания; эту разницу, причем меняющуюся, необходимо учитывать для перехода от Епифания к изданию Ловягина и наоборот) и без учета слав. текста. В издании Бонвеча (где особая нумерация книг и глав, не совпадающая ни с Епифанием, ни с изданием Ловягина) слав. текст заменен нем. переводом там, где греч. текст не сохранился. При этом перевод Бонвеча, согласно наблюдениям еп. Михаила (Твор. С. 299, примеч. 10. Ср.: БТ 10. С. 43– 4446), основан, главным образом, на одной рукописи РНБ (Q I 265), тогда как еп. Михаил при переводе на рус. сверял слав. текст еще с рядом рукописей (варианты, правда, оказались незначительными; наиболее существенные отмечались еп. Михаилом в рус. переводе). К сожалению, новейшие переводы еп. Михаила со слав. в БТ не касаются трактата «О воскресении», за исключением заканчивающей его молитвы: Молитва / Пер. Михаил (Чуб), архиеп. (из сочинения «О воскресений») // БТ 2. 1961[1963]. С. 152–153 (переизд.: Твор. С. 302–304). Судя по CPGS, слав. текст трактата (как, впрочем, и других сочинений Мефодия, дошедших только на слав., за исключением «О свободе воли») до сих пор не издан. По мнению современных ученых (Н. Crouzel), сокращенный текст Епифания искажает мысль Оригена и само произведение Мефодия. Как было уже отмечено, существенная трудность использования пер. Е. Ловягина – несовпадение деления на книги и главы с Епифанием и обоими изданиями Г. Н. Бонвеча (при переиздании перевода в 1905 и в

1996 гг. это несовпадение не было оговорено ни переводчиком, ни современными редакторами). Для удобства русских читателей мы указываем, в дополнение к нумерации Бонвеча, использованной Н. И. Сагардой, главы и страницы по рус. пер. Е. Ловягина (значительные фрагменты – в основном дошедшие только на слав. – отсутствуют в этом пер.). Новый рус. пер. с греч. по современной нумерации с учетом всего слав. текста, а также издание последнего остаются важными задачами русской патрологической науки. – Изд.

¹⁰²⁶ - В славянском переводе, судя по изданию Г. Н. Бонвеча (Bonwetsch, p. 219, apparatus ad lin. 10), и у еп. Михаила (Чуба) имя передано как «Меммиан». – Изд.

¹⁰²⁷ - Или «О сотворенном». – Ред.

¹⁰²⁸ - 3 CPG 1817. Рус. пер.: Твор. С. 272–279. – Изд.

¹⁰²⁹ - CPG 1814. Рус. пер. еп. Михаила (Чуба): О различении яств и о телице, упоминаемой в книге Левит, пеплом которой окроплялись грешники (о разлучении яди и о юници менимеи в левитице еяже пепеломъ грешнии кропяхуся) // БТ 2.1961[1963]. С. 160–172 (переизд.: Твор. С. 314–334). – Изд.

¹⁰³⁰ - CPG 1815. Рус. пер. еп. Михаила (Чуба): К [С]истелию о прокаже (к Истелию о прокажении) // БТ 2. 1961[1963]. С. 173–183 (переизд.: Твор. С. 335–352). – Изд.

¹⁰³¹ - CPG 1816. Рус. пер. еп. Михаила (Чуба): О пиявице, о которой говорится в книге Притчей, и о (словах) «Небеса проповедуют славу Божию» (О пиявици сущии в притчах и о «Небеса исповедают славу Божию») // БТ 2. 1961[1963]. С. 184–205 (переизд.: Твор. С. 353–364). – Изд.

¹⁰³² - CPG 1818. – Изд.

¹⁰³³ - Сохранившиеся фрагменты комментария касаются только отдельных стихов в указанных главах. – Изд., Ред.

¹⁰³⁴ - CPGS 1819 (в Supplementum указано издание новых фрагментов на Иов 1:1 – 8: 22). – Изд.

¹⁰³⁵ - Eranist., dial. I, TLG 4089/2. P. 99, lin. 32 – p. 100, lin 5. – Ред.

¹⁰³⁶ - CPG 1820. – Изд.

¹⁰³⁷ - 7 Известен фрагмент из катен (CPG 1821). – Изд.

¹⁰³⁸ - 8 CPG 1827. Составлена, возможно, в V-VI вв. Рус. пер.: Твор. С. 141–160. – Изд.

¹⁰³⁹ - CPG 1828. Рус. пер.: 1) Мефодий Патарский, св. Слово в неделю Ваий // ХЧ. 1837. Ч. 2. С. 8–27; 2) Твор. С. 161–170. См. также: Бегунов Ю. К. Речь Моисея Выдубицкого как памятник торжественного красноречия XII в. // ТОДРЛ. Т. 28. 1974. С. 60–76 (Слово Мефодия Патарского как источник речи). – Изд.

¹⁰⁴⁰ - CPG 1829. – Изд.

¹⁰⁴¹ - CPGS 1830. См. также: Дмитриев Л. А. Откровение Мефодия Патарского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 283–285 (библиография); ПЭ 3. С. 36–39. Дополнительно см. Державин Н. С. Труды академика П. А. Лаврова в области древнеславянской письменности // Изв. АН СССР. VII серия. Отд. общ. наук. Л., 1931. № 2. С. 137–169 (обзор работ о происхождении письменности – деятельность Кирилла и Мефодия и др., по переводной литературе – «Откровение» Мефодия Патарского и др.); Пенкова П. О втором южнославянском влиянии на русскую летописную традицию // Scando-Slavica. Т. 20. 1974. Р. 105–116 («Откровение» Мефодия Патарского в летописном сборнике 1676 г. Копенгагенской Королевской библиотеки № 147); Кривое М. В. «Откровение Псевдо-Мефодия Патарского» – эсхатологический памятник VII в. // Мероэ. Страны Северо-Восточной Африки и Красноморского бассейна в древности и раннем средневековье. М., 1999. Вып. 5. С. 132–139; Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2000. 382 с. (историософия Древней Руси: митрополита Илариона, Серапиона Владимирского, еп. Мефодия Патарского и др.); Смирнов И. Откровение Иоанна IV // Знание – сила. М., 2001. № 5. С. 73–79 (о книге: Юрганов А. Опричнина и Страшный Суд // Отечественная история. 1997. № 3. По мнению автора, истоки опричнины – греческие эсхатологические труды, в частности «Откровение» еп. Мефодия Патарского). – Изд.

¹⁰⁴² - Имеется еще ряд произведений Мефодия, известных только по названию или неподлинных. См. в CPG, у архим.

Филарета (Гумилевского), Е. Ловягина (Твор. С. 21–22) или еп. Михаила (Чуба). – Изд., Ред.

¹⁰⁴³ - По второму изданию Бонвеча это fr. III, р. 521. Рус. пер.: Твор. С. 287. Фрагм. 10. – Изд.

¹⁰⁴⁴ - Была неточная ссылка на 22.1. См.: Р. 205, Ип. 16 Bonwetsch = Р. 830[106], lin. 4 слав. = Р. 831 [107], lin. 5 греч. Vaillant. Рус. пер.: гл. 21.9 Чуб (Твор. С. 388). – Изд.

¹⁰⁴⁵ - Р. 276, Ип. 2–3 Bonwetsch. Рус. пер.: гл. 16 (Твор. С. 212). – Изд.

¹⁰⁴⁶ - Р. 272, Ип. 3–4 Bonwetsch. Рус. пер.: гл. 14 (Твор. С. 210). – Изд.

¹⁰⁴⁷ - Р. 319, Ип. 6–9 Bonwetsch. Рус. пер.: гл. 38 (Твор. С. 238). – Изд.

¹⁰⁴⁸ - В тексте неточная ссылка: III, 17. – Ред.

¹⁰⁴⁹ - Р. 314, Ип. 9 sq. Bonwetsch. Рус. пер.: гл. 36 (Твор. С. 235). – Изд.

¹⁰⁵⁰ - Р. 190, Ип. 11–12 Bonwetsch (нем. пер.) = Р. 802[78], Ип. 3 слав. = Р. 803[79], Ип. 4–5 греч. Vaillant. Рус. пер.: Твор. С. 379. – Изд.

¹⁰⁵¹ - Р. 191, Ип. 22 sq. Bonwetsch (нем. пер.) = Р. 804 [80], lin. 11 сл. слав. = Р. 805[81], Ип. 11 sq. греч. Willant. Рус. пер.: Твор. С. 380. – Изд.

¹⁰⁵² - Р. 180, Ип. 5–7 Bonwetsch = Р. 782 [58], Ип. 7–8 слав. = Р. 783 [59], Ип. 7–8 греч. Vaillant. Рус. пер.: Твор. С. 189. – Изд.

¹⁰⁵³ - 1) Р. 336, Ип. 9–10 Bonwetsch. Рус. пер.: гл. 47 (Твор. С. 250). – Изд.

¹⁰⁵⁴ - Р. 283, Ип. 15–16 Bonwetsch. Рус. пер.: гл. 19 (Твор. С. 217). – Изд.

¹⁰⁵⁵ - Р. 280, Ип. 1 sq. Bonwetsch. Рус. пер.: гл. 18 (Твор. С. 214). – Изд.

¹⁰⁵⁶ - Р. 295, Ип. 7–8 Bonwetsch. Рус. пер.: гл. 25 (Твор. С. 223). – Изд.

¹⁰⁵⁷ - Р. 339, Ип. 17 Bonwetsch. Рус. пер.: гл. 49 (Твор. С. 253). – Изд.

- ¹⁰⁵⁸ - Р. 265, Ип. 20 – 266, 3 Bonwetsch. Рус. пер.: гл. 12 (Твор. С. 207). – Изд.
- ¹⁰⁵⁹ - Р. 368, lin. 16 sq. Bonwetsch. Рус. пер.: фрагм. 4 (Твор. С. 259). – Изд.
- ¹⁰⁶⁰ - Р. 289, Ип. 12 sq. Bonwetsch. Рус. пер.: гл. 23 (Твор. С. 220). – Изд.
- ¹⁰⁶¹ - Р. 344, Ип. 16 sq. Bonwetsch. Рус. пер.: гл. 51 (Твор. С. 255). – Изд.
- ¹⁰⁶² - Р. 400, lin. 14–16 Bonwetsch. Рус. пер. нет. – Изд.
- ¹⁰⁶³ - Р. 408, lin. 7 sq. Bonwetsch. Рус. пер. нет. – Изд.
- ¹⁰⁶⁴ - Р. 423, Ип. 12–13 Bonwetsch. Рус. пер. нет. – Изд.
- ¹⁰⁶⁵ - Р. 370, lin. 3–5 Bonwetsch. Рус. пер.: фрагм. 4 (Твор. С. 259). – Изд.
- ¹⁰⁶⁶ - Р. 380, Ип. 7–9 Bonwetsch. Рус. пер. нет (фрагм. 22 в Твор. на с. 271 без окончания). – Изд.
- ¹⁰⁶⁷ - Р. 420–422 Bonwetsch. Рус. пер. нет – Изд.
- ¹⁰⁶⁸ - Пропущено. – Ред.
- ¹⁰⁶⁹ - Новейшую литературу и издания см. в CPGS 2000–2005 (подлинные соч., для 2003 и 2005 рус. пер. нет), 2006–2012 (спорные), 2015–2017 (подложные), 2020–2021 (Appendix). Литература на рус. яз.: [Красносельский А. С.] Краткое историческое сведение об Александре, епископе Александрийском // ХЧ 22. 1826. С. 271–281; Лебедев Д., свящ. Св. Александр Александрийский и Ориген // ТКДА. 1915. № 10/11. С. 244–273; № 12. С. 387–414; Грацианский М. В., Луковникова Е. А. Александр, свт. // ПЭ 1. С. 472–473. – Изд.
- ¹⁰⁷⁰ - CPG 2002. Рус. пер.: Свт. Александр, еп. Александрийский. Письмо о ереси Ария и отлучении его от Церкви, к Александру, епископу Константинопольскому / Пер. А. С. Красносельский // ХЧ 22. 1826. С. 282–314. Другие пер.: Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М., 1993. С. 26–36 [TLG 4089/3]; Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. СПб., 1996. С. 18–29. – Изд.
- ¹⁰⁷¹ - CPG 2003. – Изд.

¹⁰⁷² - CPG 2000. Рус. пер.: Свт. Александр, еп. Александрийский. Письмо о ереси Ария и отлучении его от Церкви всем Епископам Вселенской Церкви / Пер. А. С. Красносельский // ХЧ 22. 1826. С. 315–327. Другой пер.: Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 10–13 [TLG 2057]. Это письмо имеется и в гл. 35.1–21 «Послания о том, что собор Никейский...» свт. Афанасия Александрийского (TLG 2035/3), однако в рус. пер. (Афанасий Великий. Творения. Т. 1. М., 1994. С. 399–444) главы 33–42 опущены. В 1988 г. К. Спадом было высказано мнение, что энциклика написана св. Афанасием Александрийским. – Изд.

¹⁰⁷³ - Например, Спасский. История. С. 145–149.

¹⁰⁷⁴ - Пропущено. – Ред.

¹⁰⁷⁵ - Например, Bardenhewer. GakL 3. S. 38.

¹⁰⁷⁶ - CPG 2001. TLG 2035/3 (сар. 34.1–4). Рус. пер.: Свт. Александр, еп. Александрийский. Низложение Ария и его последователей Александром, епископом Александрийским / Пер. А. С. Красносельский // ХЧ 22. 1826. С. 328–329. – Изд.

¹⁰⁷⁷ - PG 91. Col. 277, 280. – Ред.

¹⁰⁷⁸ - 5 CPG 2015. – Изд.

¹⁰⁷⁹ - CPG 2004 и 1093 (13). Гипотеза, что Александр Александрийский использовал в своей проповеди творение Мелитона, была высказана Г. Крюгером (1888) и В. Шнеемельхером (1957). Однако новейшие открытия показали, что не только в коптской, но и в грузинской и арабских версиях имеется надписание другим именем (также псевдоэпиграфичным) – Афанасия Александрийского. По нашему мнению, настаивать на авторстве Александра не представляется возможным. В любом случае, гомилия является переработкой мелитоновского творения, известного во множестве восточных версий (см. СДХА. С. 593–598). Русские переводы грузинской и сирийской версий и греческих реконструкций с аппаратом, учитывающим разночтения всех свидетелей текста, а также сопоставительную таблицу разных версий см. в СДХА (арабские и армянский фрагменты дополнительно рассмотрены в статье А. Г. Дунаева, изданной в

2002 г.). Рус. пер. коптской версии издал Д. Бумажнов.
Библиографию см. в разделе о Мелитоне. – Изд.

¹⁰⁸⁰ - CPG 2016. Рус. пер.: Александр Александрийский, архиеп. Похвальное слово //ЖМП. 1979. № 10. С. 71–75. – Изд.

¹⁰⁸¹ - Пропущено. – Ред.

¹⁰⁸² - Букв.: «ипостась Его». – Ред.

¹⁰⁸³ - О трех видах субординационизма см., например: Болотов. Учение Оригена. С. 43–45. – Ред.

¹⁰⁸⁴ - См. примеч. 1 и 5 на с. 310. – Изд.

¹⁰⁸⁵ - Новейшую литературу и издания текстов см. в CPG 2090–2165 (подлинные), 2171–2228 (сомнительные), 2230–2309 (подложные соч.), а также: [Коллектив авторов] Афанасий I Великий // ПЭ 4. С. 22–49. К русской литературе в ПЭ добавить: Владимир, архим. (Благодарумов К И.) Св. Афанасий Великий, его жизнь, учено-литературная и полемико-дошатическая деятельность. Кишинев, 1885; Терновский С. А. Св. Афанасий Александрийский. Выдержки из библиографического труда // ПС. 1885. 4. 1.С. 228–254; Никанор (Каменский), еп. Святой Афанасий Великий, архиеп. Александрийский, и его избранные творения. СПб., 1893; 2-е изд. Орел, 1899 (Церковные чтения. Чтение 9). 62 е.; Владимир, архим. (Благодарумов И. И.) Отец православия св. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский. СПб., 1901; Пономарев И И. Из истории Св. Предания. Учение о Священном Предании в период Вселенских соборов // ПС. 1903. № 1. С. 1–54; № 2. С. 233–248 (или в отд. изд.: Казань, 1908; анализируется преимущественно учение св. Афанасия); Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского (1904), переизд.: Попов. Труды. С. 49–116; Костров М. Из творений св. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского: (Выборка миссионерских мест для полемики с рарколом). СПб., 1914; Спасский. История. С. 175–196 (триадология); Антропология. С. 139– 144; [Аноним.] [1973.08.07: о делегации на празднование Александрийским Патриархатом 1600-летия кончины св. Афанасия Великого] // ЖМП. 1973. № 9. С. 4; Михаил, еп. Астраханский и Енотаевский. Истина Креста и Воскресения и ее отражение в творениях

святого Афанасия Александрийского // ЖМП. 1974. № 6. С. 53–58, 79; Пимен, Патриарх Московский и всея Руси. Послание Предстоятелю Александрийской Церкви в связи с 1600-летием кончины св. Афанасия Великого // ЖМП. 1974. № 9. С. 1–2; Канве М. [= Canvet M.] Святой Афанасий Великий и арианский кризис [Пер. с фр.] // Символ 8. 1982. С. 17–45; Бычков. Византия. С. 374–378, 440–442 (эстетика); Шенборн. Икона Христа. С. 14–20 (Гл. 1. Тринитарные основания. § 1. Предвечный образ. Св. Афанасий: Слово как единосущный образ). Научную роспись русских переводов подлинных (в основной массе) творений св. Афанасия (с указанием номеров TLG, CPG и столбцов PG) см.: БВ 3.2003. С. 324–331 (роспись), 332, 336–337, 343–344 (таблицы). Ниже для всех подлинных творений Афанасия указываем номера CPG (этого вполне достаточно для ориентации в росписи в БВ 3 и при необходимости уточнения номеров TLG, столбцов PG и страниц русского перевода), а для dubia и spuria, не расписанных подробно в БВ, дополнительно отмечаем номер TLG и имеющиеся русские переводы. – Изд.

¹⁰⁸⁶ - В тексте очевидная ошибка (возможно, пропуск строки или неправильный набор). Речь идет о соборе, который состоялся в Александрии в начале 339 года (или в конце 338-го), количество епископов на нем, как правильно пишет Н. И. Сагарда ниже (с. 576), было около ста. – Ред.

¹⁰⁸⁷ - Ἐν ἐγκαίνῳις – «на обновление», т. е. освящение «золотой» базилики в Антиохии. – Ред.

¹⁰⁸⁸ - Последователи Лукифера (Люцифера), еп. Каларисского. – Ред.

¹⁰⁸⁹ - Указаны годы жизни; трехтомное собрание творений св. Афанасия (подготовленное совместно с J. Lorrain 'ом, ум. 1693) было издано В. Montfaucon 'ом в Париже в 1698 г. – Ред.

¹⁰⁹⁰ - Pitra. Analecta sacra 5.

¹⁰⁹¹ - Mai A. Nova Patrum Bibliotheca. T. 2, 2. Roma, 1844. P. 357–382. [Ср. CPG 2141/9?] – Изд.

¹⁰⁹² - На самом деле ситуация с изданием Ж.-П. Миня обратна описываемой Н. И. Сагардой. В PG пропущены только

незначительные фрагменты из катен, изданные до Миня (CPG 2141/3–5, 8); напротив, ряд творений помещен в PG или впервые по рукописям, или по изданиям, восполняющим Монфокона. – Изд.

¹⁰⁹³ - Помимо уточнения атрибуций, новые открытия связаны в основном с публикацией восточных версий. – Изд.

¹⁰⁹⁴ - Не переведены, помимо нескольких небольших греческих фрагментов, творения Афанасия, сохранившиеся только на латинском языке. Из подложных сочинений в рус. пер. включены 4 сочинения, в т. ч. IV слово против ариан. Подробнее см. в таблицах в БВ 3. 2003 (например, с. 337). См. также: Спасский А. А. О новом издании творений св. Афанасия Александрийского в русском переводе // БВ. 1901. № 11. С. 567–581. – Изд.

¹⁰⁹⁵ - CPGS 2090. – Изд.

¹⁰⁹⁶ - CPGS 2091. Рус. пер. переиздан: Сет. Афанасий Александрийский. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // БТ 11. 1973[1974]. С. 129–161. – Изд.

¹⁰⁹⁷ - В последнее время было предложено отнести составление обоих произведений к 335–337 гг., однако это мнение вызвало полемику (статьи указаны в CPGS 2090). – Ред., Изд.

¹⁰⁹⁸ - CPGS 2092. – Изд.

¹⁰⁹⁹ - CPG 2129. – Изд.

¹¹⁰⁰ - CPGS 2123. – Изд.

¹¹⁰¹ - CPGS 2120. – Изд.

¹¹⁰² - Пропущено. – Ред.

¹¹⁰³ - CPG 2121. – Изд.

¹¹⁰⁴ - CPG 2132. – Изд.

¹¹⁰⁵ - CPGS 2092. – Изд.

¹¹⁰⁶ - CPG 2129. – Изд.

¹¹⁰⁷ - CPG 2122. – Изд.

¹¹⁰⁸ - CPG 2125. – Изд.

¹¹⁰⁹ - В тексте Н. И. Сагарды явный пропуск, так как Афанасий (1.1–2) говорит о трех просьбах своего корреспондента (ср. следующее предложение). – Ред.

¹¹¹⁰ - CPG 2126. – Изд. 5 CPGS 2127. – Изд.

¹¹¹¹ - CPGS 2093 (слова 1–3), 2230 (слово 4). – Изд.

¹¹¹² - Абсолютно всеми учеными ныне признается, что произведение не принадлежит св. Афанасию и должно относиться к разряду *spuria*. Однако подлинное авторство до сих пор не установлено, новейшая литература указана в CPGS 2230. – Изд.

¹¹¹³ - CPGS 2094. – Изд.

¹¹¹⁴ - Абсолютно всеми учеными ныне признается, что произведение не принадлежит св. Афанасию и должно относиться к разряду *spuria*. Однако подлинное авторство до сих пор не установлено, новейшая литература указана в CPGS 2230. – Изд.

¹¹¹⁵ - CPGS 2094. – Изд.

¹¹¹⁶ - ... Ἰδιότης τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα... το Πῦμα πρὸς τὸν Υἱόν. – Ред.

¹¹¹⁷ - В TLG главы 8–23 помещены отдельно под заглавием *In illud: Qui dixerit verbum in filium* (TLG 2035/44, CPG 2096). Роспись творений св. Афанасия в БВ ошибочно не указывает для TLG 2035/44 и CPG 2096 соответствия в русском переводе – под № 627 (Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе» // БВ 3. 2003. С. 332). – Ред., Изд.

¹¹¹⁸ - CPGS 2128. – Изд.

¹¹¹⁹ - CPGS 2134. – Изд.

¹¹²⁰ - CPGS 2135. – Изд.

¹¹²¹ - CPGS 2101. См. также новый рус. пер. Т. В. Поповой предисловия и гл. 77 // Пам. виз. литер. С. 39–44. Из работ на рус. яз.: Войтенко А. А. «Житие преп. Антония Великого» свт. Афанасия Александрийского и начало христианского монашества // БВ 60 (85). 2001. С. 83–98. Иностранная литература: Библиография исихазма / Под общ. ред. С. С.

Хоружего. М., 2004. Раздел 4 (сост. А. Г. Дунаев), № 416–443. – Изд.

¹¹²² - CPGS 2133. – Изд.

¹¹²³ - CPGS 2095. – Изд.

¹¹²⁴ - Очевидный пропуск строки; восстановлено по русскому переводу послания (Св.-Тр. Серг. лавра, 1903; репринт: М., 1994). – Ред.

¹¹²⁵ - CPGS 2098. – Изд.

¹¹²⁶ - CPGS 2100. – Изд.

¹¹²⁷ - CPGS 2102. – Изд.

¹¹²⁸ - См. также: Мецгер. Канон. С. 309. Помимо рус. пер., указанного в БВ 3 под № 644, см. также: Правила святых отец. С. 137–143 (греч. и церковнослав. тексты), 143–145 (древние толкования в рус. пер.); Правила Православной Церкви. С. 357–362 (рус. пер. с коммент.). Крит. изд. греч. и слав. текстов: Бенешевич. Кормчая 1. С. 556–559. – Изд.

¹¹²⁹ - В русском переводе: «Послание к подвижающимся в иноческой жизни». CPGS 2108, CPL 117/epist. 6(8). Подлание подлинно, но во многих местах интерполировано сторонниками Лукифера. – Ред., Изд.

¹¹³⁰ - CPG 2232, CPL 117/epist. 3(5) и 4(6). – Изд.

¹¹³¹ - CPGS 2107. Помимо рус. пер., указанного в БВ 3 под № 645, см. также: Правила святых отец. С. 127–132 (греч. и церковнослав. тексты), 132–136 (древние толкования в рус. пер.); Правила Православной Церкви. С. 363–365 (рус. пер. с коммент.). Крит. изд. греч. и слав. текстов: Бенешевич. Кормчая 1. С. 554–555. – Изд.

¹¹³² - CPG 2103 (рус. пер.: Хосроев А. Л. Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб.; Кишинев; Париж, 2004. С. 284) и 2104 (рус. пер.: там же, с. 286–288, слева – пер. с греч., справа – с копт.). – Изд.

¹¹³³ - CPG 2130. – Изд.

¹¹³⁴ - CPG 2131. – Изд.

¹¹³⁵ - CPG 2164. Адресат – Диодор Тирский. Отрывок сохранился у Факунда Гермианского (IV, 2: PL 67. Col. 612 BC).

Это сочинение на рус. не переведено полностью, отрывки см.: Доброклонский А. П. Сочинение Факунда, еп. Гермианского, в защиту трех глав. М., 1880. – Изд.

¹¹³⁶ - CPGS 2097. – Изд.

¹¹³⁷ - CPGS 2804 (Маркелл Анкирский). TLG 2041/4. – Изд.

¹¹³⁸ - Pro defensione trium capitulomm XI, 2 (PL 67. Col. 800–801). – Ред.

¹¹³⁹ - Пропущено. – Ред.

¹¹⁴⁰ - Имеется в виду символ, лежащий в основе «Изложения»; в самом произведении имена «Иисус» и «Иисус Христос» встречаются несколько раз. – Ред.

¹¹⁴¹ - CPGS 2803 (Маркелл Анкирский). – Изд.

¹¹⁴² - Вероятно, следует читать «признавали» (ранее), ввиду сказанного выше об «Изложении веры» и ниже о «Слове пространнейшем». – Ред.

¹¹⁴³ - CPL 1673 (PL Supplementum 3. Col. 763 sq.). Текст, введенный в научный оборот в 1905 г., был недоступен. – Изд.

¹¹⁴⁴ - CPGS 2233, CPL 105 (Евсевий Веркельский). PG 26. Col. 1191 sqq. (заключит, часть трактата), PL 62. Col. 237 sqq. (полностью). Об авторстве подробнее см. в CPL (там же библиография, литературу см. также в CPGS). – Изд.

¹¹⁴⁵ - CPGS 2231. TLG 2035/124 (sp.). Авторство Афанасия отстаивают лишь отдельные ученые. – Изд.

¹¹⁴⁶ - CPGS 2248. TLG 2035/29 (sp.). См.: Кудрявцев В. Сочинение св. Афанасия Великого «О девстве»: Исслед. и пер. // Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской духовной академии. Вып. 14. Киев, 1917. С. 147–266 (в пер. воспроизведен Крит, аппарат греч. издания). Переизд. пер.: Св. отца нашего Иоанна Постника... Послание к деве. Свт. Афанасия Великого наставления деве. М., 1996. С. 73–80. Переизд. пер. в редакции А. И. Сидорова: Афанасий Великий. О девстве, или О подвижничестве // АиО. 2000. № 2 (24). С. 110–135; О девстве, или О подвижничестве (Слово спасения к девственнице) // Сидоров А. И. У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М., 2002. С. 131–176. Во всех

переизданиях перевода В. Кудрявцева Крит, аппарат снят, новые разночтения не учтены. – Изд.

¹¹⁴⁷ - Λόγος σωτηρίας προς την ποφθένον (De virginitate): Eine echte Schrift des Athanasius. Leipzig, 1905 (TU 14, 2 [N. F. 29, 2a. – Изд.]).

¹¹⁴⁸ - Ibidem. S. 2–3.

¹¹⁴⁹ - Недавно обнаружен пока не изданный сирийский текст «О девстве» (CPGS 2219). D. Brakke, изучивший рукопись, пришел к выводу о подложности как сирийского, так и греческого текстов. Грузинский перевод до сих пор не издан. Те же тексты «О девстве», которые сохранились на других восточных языках и о которых подробно пишет И. Квастен (Patrology. Vol. 3. 1986. С. 45–47, разделы Ъ 1= CPG 2147], с 1= CPG 2145] и d [CPG 2146]), отличаются от CPG 2248 и являются подлинными (и, стало быть, к одному из них надо относить свидетельство Иеронима, ср.: CGPS 2147). – Изд.

¹¹⁵⁰ - Недавно обнаружен пока не изданный сирийский текст «О девстве» (CPGS 2219). D. Brakke, изучивший рукопись, пришел к выводу о подложности как сирийского, так и греческого текстов. Грузинский перевод до сих пор не издан. Те же тексты «О девстве», которые сохранились на других восточных языках и о которых подробно пишет И. Квастен (Patrology. Vol. 3. 1986. С. 45–47, разделы Ъ 1= CPG 2147], с 1= CPG 2145] и d [CPG 2146]), отличаются от CPG 2248 и являются подлинными (и, стало быть, к одному из них надо относить свидетельство Иеронима, ср.: CGPS 2147). – Изд.

¹¹⁵¹ - В изданиях Миня и Питры (и, следовательно, в русском переводе) в основном неподлинные тексты. Частично толкования Афанасия сохранились в катенах, значительная часть их опубликована впервые в 1978 и 1989 гг. Подробные указания на новейшие издания и состояние вопроса в CGPS 2140. – Изд.

¹¹⁵² - По-видимому, речь идет о PG 27. Col. 56–60, CPG 2238 (центон из творений Евсевия, Ипполита и др. авторов). TLG 2035/60 (Sp.). – Изд.

¹¹⁵³ - CPG 2141 (учтено гораздо больше текстов Писания, чем перечислено у Н. И. Сагарды). TLG 2035/57, 62, 116. – Изд.

¹¹⁵⁴ - CPG 2234. TLG 2035/X06 и 5000/1 (torn. 1.1.7, p. 66). Рус. пер. в «Деяниях Вселенских соборов» не найден. – Изд.

¹¹⁵⁵ - CPGS 2264. TLG 2035/118, 127. – Изд.

¹¹⁵⁶ - CPGS 2298. – Изд.

¹¹⁵⁷ - CPG 2295. CPL 167 (среди dubia Амвросия; там же литература). Греч, текст – перевод с лат., ср. PL 88. Col. 585–586. Церковнославянский перевод помещается в православной богослужебной Псалтири. Рус. пер. указан в росписи в БВ 3, № 668. См. также: Фаминский К. Н. Споры об употреблении Афанасиева Символа веры в богослужении Англиканской церкви // ХЧ. 1910. № 3. С. 401–411. – Изд., Ред.

¹¹⁵⁸ - Quicumque – «всякий, кто...» (хочет спастись). – Ред.

¹¹⁵⁹ - CPG 3738 (окружение Аполлинария). – Изд.

¹¹⁶⁰ - CPGS 5219. TLG 5000/1 (torn. 1.1.5, p. 65, lin. 27). Рус. пер. в «Деяниях Вселенских соборов» не найден. – Изд.

¹¹⁶¹ - CPGS 3737 (окружение Аполлинария). – Изд.

¹¹⁶² - CPGS 2302. – Изд.

¹¹⁶³ - Пропущено. – Ред.

¹¹⁶⁴ - Τοιαύτης δε τάξιν και φύσιν ἔχοντος του Πνεύματος προς τον Υἱόν, οἷαν ὁ Υἱός ἰ προς τον Πατέρα (текст: TLG 2035/43. Vol. 26, col. 580, lin. 24–26 = PG). – Ред.

¹¹⁶⁵ - Точнее: «Сыном Человеческим». – Ред.

¹¹⁶⁶ - Stülcken [A.] Athanasiana. [Leipzig, 1899. (TU 19, 4)] S. 90–106; Hoss K. Studien [über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius. Freiburg im Breisgau, 1899.] S. 76–79.

¹¹⁶⁷ - Ни в одном из указанных Н. И. Сагардой мест нет прямого употребления слова *kvavQp ὡπτησις*, впрочем, довольно частого у Афанасия (в указанных произведениях: *De incarnatione Verbi* – 10 раз, кроме заглавия и двух глагольных форм; *Contra Arianos* 1 – 3 раза; *Epist. ad Maximum* – ни одного). – Ред.

¹¹⁶⁸ - Пропущено. – Ред.

¹¹⁶⁹ - Пропущено. – Ред.

¹¹⁷⁰ - Пропущено. – Ред.

¹¹⁷¹ - Данное слово цитатой не является. – Ред.

¹¹⁷² - Пропущено. – Ред.

¹¹⁷³ - Marcellus (Ps.-Athanas.), *De incarnatione et contra Arianos* 8 (TLG 2041/5. Col. 996, lin. 4–7 = PG 26); cf. Athanas., *De incarnatione Verbi* 54.3. – Ред.

¹¹⁷⁴ - Новейшая литература и издания: CPG 2544–2564 (подлинные), 2570–2572 (сомнительные и подложные сочинения). TLG 2102. Русская литература по Двдиму отсутствует, за исключением специальной главы в «Патрологии» архим. Киприана (Керна): Золотой век святоотеческой письменности. Paris, 1967 (репринт: М., 1995). С. 124–133 (в отличие от более ранних патрологий на рус. яз., по возможности учтены открытия новых текстов), указанной ниже статьи А. А. Спасского и антологии: Восточные отцы и учителя Церкви IV века / Сост. иером. Иларион (Алфеев). В 3-х т. Т. 2. [М., 1999.] С. 11–15 (предисл.), 16–59 («О Святом Духе», переизд. дорев. пер.). – Изд.

¹¹⁷⁵ - Cf. Pallad., *Hist. Laus.* 4.1 Bartelink; Иероним в *De vir. ill.* 109 дает неточные сведения, что Дидиму в 392 г. было 83 года. – Ред.

¹¹⁷⁶ - TLG 2102/9. Cap. 7, sect. 8,13, lin. 11–12. – Ред.

¹¹⁷⁷ - Rufin., *Apol. in Hieronymum* II, 12, PL 21. Col. 594 BC. – Ред.

¹¹⁷⁸ - Hieron., *Epist.* 84, ad Pammachium, cap. 3; cf. *Epist.* 50, ad Domnionem, cap. 1; Comment, in *Osee*, Prol., PL 25. Col. 820 AB; Comment, in *Ephes.*, Prol., PL 26. Col. 440 B. – Ред.

¹¹⁷⁹ - Hieron., *Praefatio ad Paulinianum*, PL 23. Col. 104 A (предисловие к переводу «О Святом Духе» Дидима); Comment, in *Gal.*, Prol., PL 26. Col. 309 A; cf. Rufin., *Apol. in Hieronymum* II, 12; 25, PL 21. Col. 594 C, 604 BC. – Ред.

¹¹⁸⁰ - CPGS 2570. TLG 2102/8, 9, 42, 43. – Изд.

¹¹⁸¹ - Принадлежность Дидиму «Трех книг о Троице» вызывает у исследователей серьезные сомнения. В TLG произведение помещается (под именем Дидима) с пометкой

spurium. – Ред. Подробнее см.: Киприан (Керн), архим. Золотой век... С. 127–128. – Изд.

¹¹⁸² - CPGS 2544. В CLCLT 4 помещено как CPL 615 f (Additamentum). Рус. пер.: Иероним. Перевод книги Дидима о Святом Духе // ТКДА. 1870. № 12. С. 409–481 (и в собр. соч. Иеронима, ч. 5 = Творения святых отцов и учителей Церкви западных. 8). – Изд.

¹¹⁸³ - CPG 2545. TLG 2102/12. В самом начале трактата много интерполяций (см. CPG). – Изд.

¹¹⁸⁴ - По-видимому, автор имеет в виду небольшой трактат «Силлогизмы святых отцов», известный (в сокращении) также под именем св. Григория Нисского (CPGS 3220. TLG 2017/61), но подлинный автор которого – Иоанн Грамматик (Кесарийский) (CPG 6861. TLG 2816/8). – Изд.

¹¹⁸⁵ - CPG 2571 и TLG 2102/X02 (Дидим), CPG 2837 (Василий) и TLG 2040/19, CPGS 2837a. Большинство ученых склоняется к авторству Дидима, однако вопрос остается открытым. Принадлежность Василию Великому ГУ и V книг, имеющих в рус. пер. среди творений этого святого отца (см. роспись в БВ 3. 2003. С. 293. № 99), современной наукой отрицается. – Изд.

¹¹⁸⁶ - Спасский А. А. Кому принадлежат IV и V книги св. Василия Великого против Евномия. Библиографическая справка // БВ. 1900. Т. 1. С. 120–137. – Изд.

¹¹⁸⁷ - CPGS 3141 и TLG 2017/5 – в обоих указателях как подлинное творение Григория (но в CPGS оговорено отрицание авторства некоторыми учеными). – Изд.

¹¹⁸⁸ - В XX столетии в Туре было найдено среди папирусов много обширных толкований Дидима на ветхозаветные книги (рус. пер. нет). Эти находки оговорены ниже в примечаниях. – Изд.

¹¹⁸⁹ - CPGS 2550 (Турские папирусы, TLG 2102/16–20, 49: на Пс. 20–44 и 36), 2551 (из другого комментария в катенах, TLG 2102/21). – Изд.

¹¹⁹⁰ - 22. CPGS 2553 (комментарий найден полностью среди Турских папирусов). TLG 2102/1–4 (Тур. пап.), 14 (катены). –

Изд.

¹¹⁹¹ - 23. CPG 2552. TLG 2102/22. – Изд.

¹¹⁹² - 24. CPG 2547. TLG 2102/X06 (фрагменту Иоанна Дамаскина в «Священных параллелях»). – Изд.

¹¹⁹³ - CPG 2564 (2). TLG 2102/X03 (фрагменту Иоанна Дамаскина в «Священных параллелях»). – Изд.

¹¹⁹⁴ - 1905 Найден среди Турских папирусов (CPGS 2549. TLG 2102/10). – Изд.

¹¹⁹⁵ - 1906 Не указанные Н. И. Сагардой толкования: на Восьмикнижие и Цар. (CPGS 2546. TLG 2102/41, найдены среди Турских папирусов; незначит, фрагменты в катенах, TLG 2102/13), Иер. (CPG 2548, в катенах), Песн. (CPG 2554, в катенах), Еккл. (CPGS 2555, найдено среди Турских папирусов. TLG 2102/5–7, 11, 47), Дан. (CPG 2556, в катенах). – Изд.

¹¹⁹⁶ - 1907 CPGS 2557. TLG 2102/25 (в катенах). – Изд.

¹¹⁹⁷ - 1908 CPG 2561. В TLG см. под № 4102/8 (через поиск на Дидима или по страницам, указанным в CPG). – Изд.

¹¹⁹⁸ - 1909 Кроме перечисленных Н. И. Сагардой, еще известны из катен отрывки на толкования: Рим. (CPG 2558. TLG 2102/26), Евр. (TLG 2102/46, в CPG нет), Апок. (CPG 2563). – Изд.

¹¹⁹⁹ - CPG 2559. TLG 2102/27 (1 Кор.); CPG 2560. TLG 2102/28 (2 Кор.) (в катенах). – Изд.

¹²⁰⁰ - 12 Толкования на Гал. и Еф. в CPG и TLG отсутствуют. – Изд.

¹²⁰¹ - 13 CPG 2562 (с утверждением подлинности). TLG 2102/30. – Изд.

¹²⁰² - 14 De institutione divinarum litteramm 8.6, PL 70. Col. 1120 B. – Ред.

¹²⁰³ - 15 Литература по Каппадокийцам на рус. яз. (см. также ниже библиографию к отдельным авторам): [Аноним.] Жизнь вселенских учителей и святителей: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого, как пример борьбы с современным направлением в делах христианской веры и нравственности //Донские епархиальные ведомости, неоф.

часть. 1884. С. 804 сл., 839 сл., 938 сл.; Карпов С., свящ. Уроки из жизни великих Святителей: (Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста) // Воронежские епархиальные ведомости. 1888. № 6. С. 284–294; № 9. С. 435–450; Лосев С. Учение свв. Отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержение арианских заблуждений // Вир. 1898. № 6. С. 399–416; Рождественский Д., свящ. Элемент современности в словах и беседах Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. Сергиев Посад, 1907; А. С. Учение Каппадокийцев о единстве лиц Святой Троицы // Вир. 1911. № 15. С. 301–315; [Аноним.] 1600-летний юбилей рождения великих учителей и святителей Василия Великого и Григория Богослова // ЖМП. 1931. № 2. С. 4; Хроника церковной жизни [празднование 1600-летия со дня рождения святителей Василия Великого и Григория Богослова] // Там же. С. 7; Миллер Т. А. Образы моря в письмах каппадокийцев и Иоанна Златоуста (Опыт сопоставительного анализа) // Античность и современность. М., 1972. С. 360–369; Майоров. Латинская патристика. С. 150–163 (Гл. 5. Начало классической патристики. § 1. Христианская спекуляция и неоплатонизм: каппадокийцы); Лосский В. Н. Каппадокийцы // БТ 25. 1984. С. 161–168 (глава из книги, переизд.: Лосский В. Боговидение. М., 1995. С. 50–62); Смирнов Е. С. Каппадокийцы. Вильнюс, 1992; Чуковенков Ю. А. Антропология классической патристики (по сочинениям грекоязычных авторов) // Историко-философский ежегодник 1994. М., 1995. С. 34–50; Константин, еп. Новогрудский и Лидский, ректор Минской духовной семинарии. Речь на торжественном акте, посвященном дню Небесных покровителей семинарии вселенских учителей и святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста (12 февраля 1996 года) // ЖМП. 1996. № 4/5. С. 27–30; Бычков. Византия. Гл. 3. Всеобъемлющий символизм. (С. 316–348); Гл. 4. Парадигмы символического мышления. (С. 349–373); Гл. 5 Искусство в духовном свете. (С. 374–416); Афанасий (Евтич), еп. Каппадокийские отцы // АиО. 2003. № 2. С. 138–151. – Изд.

¹²⁰⁴ - В тексте несколько странное выражение: «оживлением подлинного Оригена». – Ред.

¹²⁰⁵ - Ссылки на послания св. Василия приводятся автором согласно общепринятой нумерации (Garnier/Maran; в русском переводе указана в скобках), используемой и в современных критических изданиях. Встречающиеся несколько раз в тексте (без определенной системы) ссылки или дополнения ссылок указанием на номер согласно русскому переводу были нами исправлены или удалены соответственно. Последовательность посланий в русском переводе соответствует общепринятой, так что трудностей при переходе от одной системы нумерации к другой не возникает, различие же нумерации вызвано пропуском в русском издании безусловно подложных посланий, а также адресованных самому св. Василию. – Ред.

¹²⁰⁶ - Новейшую литературу и библиографию см. в обширной статье коллектива авторов: Василий Великий // ПЭ 7. С. 131–191 (полезная, но не исчерпывающе проработанная сводка сокращений соч. Василия на с. 741–743). К сожалению, вследствие отсутствия патрологического отдела в энциклопедии (показательна, например, неверная расшифровка сокращения СРГ в этом и других томах ПЭ, несмотря на то что «Ключ греческих отцов» имеется в библиотеке Церковно-научного центра), не до конца продуманной технической подачи и недостаточной координации материала разных авторов статья не совсем удобна для научного использования (так, сокращения частично вынесены в конец, частично внедрены в библиографию, при чрезмерном объеме очень неудачно совмещающую хронологический и алфавитный принципы; отсутствует хотя бы краткий обзор древних переводов, рукописей и изданий творений Василия, вследствие чего в разделе о славянских переводах не использовано и. даже не упомянуто капитальное четырехтомное исследование П. Федуика, присутствующее, тем не менее, в общей библиографии). К рус. библиографии в ПЭ (далеко не полной, особенно в части дореволюционной литературы) следует добавить: [Аноним.] Жизнь святителя Василия Великого // ХЧ 9. 1823. С. 3–75, 121–181, 233–267; [Аноним.] Два друга [о св. Василии Великом и Григории Богослове] // ХЧ. 1838. Ч. 2. С. 94–110; Вадковский А. [В.] Св. Василий Великий, его жизнь и

проповеднические труды // ПС. 1872. № 5. С. 3–37; № 9. С. 121–141; 1873. № 3. С. 390–430; Агапит, архим. Жизнь святого Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, и его пастырская деятельность. СПб., 1873. 471 е.; [Аноним.] Св. Василий Великий – его жизнь, творения, красноречие // Ярославские епархиальные ведомости, неоф. часть. 1883. № 7. С. 49–55; № 8. С. 56–62; Стадницкий А. [Ю.] О посте по учению св. Василия Великого // Кишиневские епархиальные ведомости, неоф. часть. 1887. Ч. 4. С. 117–126; Ч. 5. С. 166–178; Четыркин Ф. В. Святой Василий Великий. СПб., 1889. 2-е изд. СПб., 1894; Благодарумов Н. [В.], прот. Святитель Василий Великий как богослов-естествоучитель // ЧОЛДП. 1891. Ч. 2. № 11/12. Отд. 1. С. 635–692 (и отд.: М., 1891); Тихое А. И. Пастырская деятельность святого Василия Великого. М., 1892; Фаррар Ф. В. Святой Василий Великий. СПб., 1892; С–в. И. О трудах Св. Василия Великого по устройству христианского Богослужения // Саратовские епархиальные ведомости, неоф. часть. 1893. № 19. С. 519–529; № 20. С. 564–576; № 22. С. 658–669; Никанор (Каменский), еп. Святой Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, его жизнь и избранные творения. СПб., 1894 (ср.: Никанор, еп. Жизнь святого Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской. 2-е изд. Орел, 1899. [Церковные чтения. Чтение 10]. 112 е.); Барсов Н. Представители практически-ораторского типа проповеди в IV в. в церкви Восточной // ВиР. 1895. Т. 1. 4. 1. С. 3–19, 81–95, 132–149 (о св. Василии Великом); Уханов В. П. Св. Василий Великий и Григорий Богослов. Вятка, 1898; Налимов Т. А. Причины разделений в Церкви по воззрению Василия Великого. (Речь, читанная на торж. акте СПб. Дух. Академии 10 февр. 1898 г.) // ХЧ 205. 1898. 4. 1. С. 344–364; Правила богоугодной жизни в новом пер. с греч. С прилож. краткого жизнеописания св. Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. СПб.: т.-л. Фроловой, 1898. 16, 152 е.; Борисовский П. Св. Василий Великий как пастырь церкви // ВиР 1901. № 1. Кн. 1. Отд. 1. С. 23–41; № 2. Кн. 2. Отд. 1. С. 82–106; см. также № 19, ср. рец.: Попов И. В. Древнецерковная жизнь и ее деятели в текущей духовной журналистике. (Обзор русских журналов) //

БВ. 1901. № 5. С. 181–194; Васильев М. Власть и положение римских епископов в церкви по учению Василия Великого // ПС. 1901. 4. % С. 343–356; Катанский. О благодати. С. 150–170; Щебедева] Е. А. Св. Василий Великий: (Очерк жизни и трудов его). СПб., 1902. 4, 216 е.; Попов И. В. Василий Великий (статья в ПБЭ, 1903). Переизд.: Попов. Труды. С. 190–202; Соболевский А. И. Жития святых по древнерусским спискам. СПб., 1903 (Пам-ки древней письм-ти и иск. 149). С. 17–57 (Житие св. Василия Великого); Пономарев П. И. Из истории Св. Предания. Учение о Св. Предании св. Василия Великого // ПС. 1904. № 2. С. 264–278; № 3. С. 318–338 (и в отд. изд.: Казань, 1908); Ефрем Сирин и Василий Великий. Как и чем монаху должно украшаться и быть совершенным / [Сост. не указан.] Одесса, 1906; О добродетелях и подвигах. По творениям святого Василия Великого / [Сост. не указан.] СПб., 1906. 166 е.; Смирнов П. [Ф.] Сущность зла, по учению св. Василия Великого // ХЧ. 1907. № 2. С. 238–249; Е. К. Взгляд Василия Великого на происхождение и развитие религиозных знаний в человеке // Таврические епархиальные ведомости. 1911. № 19–21; Айвазов И. Власть и положение римского епископа в Церкви по св. Василию Великому // ГЦ. 1912. № 9. С. 114–141; Круг-лов А. В. Василий Великий. Очерк жизни и деятельности. М., 1912; Платонов Н. Учение св. Василия Великого о Церкви // ГЦ. 1914. № 5. С. 61–73; Зарин С., проф. Учение св. Василия Великого о Святом Духе // Там же. 1915. № 4. С. 75–86; № 5. С. 72–82; № 6. С. 80–90; Перетц В. Сведения об античном мире в Древней Руси XI–XIV вв. // Гермес: Иллюстрированный научно-популярный вестник античного мира. Пг., 1917. № 13/14 (сент.). С. 205–210 (по материалам сочинений Василия Великого, известным на Руси. С. 206–207); [Аноним.] Св. Василий Великий (память 1/14 января) // ЖМП. 1955. № 1. С. 18–20; Иванов Н., канд. богосл. Великий столп Православия Святитель Василий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской // ЖМП. 1959. № 1. С. 40–50; Горфункель А. Х., Панченко А. М. Из дедовского короба // В мире книг. 1965. № 6. С. 46 сл. (о находке сборника постнических слов Василия Кесарийского в списке 1482 г.); Нефедов Г., студ. МДА. Святитель Василий Великий о

богопознании // ЖМП. 1972. № 3. С. 73–75; Павел (Гашко), иеродиак. О посте и молитве по творениям святого Василия Великого // ЖМП. 1973. № 2. С. 75–78; [Аноним.] К 1600-летию со дня преставления святителя Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской (379–1979) // ЖМП. 1979. № 1. С. 69; Майоров. Латинская патристика. С. 150–155; Скурат К. Е. у проф., д-р. Памяти святителя Василия Великого // ЖМП. 1980. № 1. С. 45–48; Стригунов С., протодиако., асп. МДА. Святитель Василий Великий о христианском миротворчестве // ЖМП. 1981. № 2. С. 74–76; Борисов Н. С. О некоторых литературных источниках «Жития Сергия Радонежского» // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 1989. № 5. С. 69–79 (учение Василия о монашестве и его житие как один из главных, источников жития преп. Сергия); Гайденко В. И, Смирнов Г. А. Символизм и логика: два полюса средневековой рациональности // Исторические типы рациональности. М., 1996. С. 113–139 (про Василия см. с. 116–125); Лебедев А., студ. МДА. Слово в день памяти Святителя Василия Великого // ЖМП. 1996. № 1. С. 64–65; Василий (Кривошей), архиеп. Экклезиология св. Василия Великого (1968). Переизд.: «Страницы. 1998. Т. 3. № 3. С. 338–358; Церковь Владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород, 2004. С. 220–245 (принципы публ. оговорены на с. 292–293); Бычков. Византия., С. 319–323, 349–373, 383–388 (эстетика); Бирюков Д. С. О внешнем и внутреннем. К пониманию единосущного образа // Христианство и мировая культура. Материалы конференции «Санкт-Петербургские христианские чтения» 21 мая 2004 г. СПб., 2004. С. 16–22 (о значении слова «характѣр»); Григорий (В. М. Лурье), иером. О совершенных христианах и духовном обрезании: Слово на Обрезание Господне и память святителя Василия Великого (1/14.01.2002) // Он же. Православие в пост-христианском мире. СПб., 2004. С. 23–28; Жильсон. Философия. С. 46–55. – Изд.

¹²⁰⁷ - Пропущено. – Ред.

¹²⁰⁸ - Точнее: «опытным (букв.: стоящим справа) помощником» (παράστατης δεξιός). – Ред.

¹²⁰⁹ - Пропущено. – Ред.

¹²¹⁰ - Заместитель – здесь: поставленный вместо кого-либо.
– Ред.

¹²¹¹ - Так в тексте; вероятно, имеется в виду необоснованность этих обвинений, либо же машинописный текст содержит опечатку и следует читать: «всевозможными». – Ред.

¹²¹² - Отметим некоторое несоответствие с тем, что излагается самим же Н. И. Сагардой ниже (с. 655), где он относит просьбу православных жителей Константинополя к началу 379 г. и к моменту уже после смерти св. Василия. – Ред.

¹²¹³ - Новейшие издания и литература: CPGS 2835–2908 (соч. разной степени достоверности), 2909–2914 (спорные), 2920–2963 (подложные), 2965–3008 (древние переводы). Основной рус. пер. был выполнен; в МДА и несколько раз переиздавался (с исправлением текстов). Творения св. Василия Великого на рус. яз. до сих пор не переизданы полностью, а имеющиеся репринты (письма св. Василия переизданы перенабором в Минске в 2003 г. без указания источника) сделаны с разных изданий вперемешку, так что пользование ими сильно затруднено. Научная роспись первого издания рус. пер. МДА (с указанием номеров TLG, CPG и столбцов PG) см.: БВ 3. 2003. С. 292–297, 307–308 (роспись), 333–334, 338–339, 345–346 (таблицы соответствий). Эта роспись помещена в интернете с дополнительной адресацией к имеющимся в сети электронным версиям русских переводов): <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Basilius.htm> . Ниже для всех подлинных творений Василия указываем лишь номера CPG (этого вполне достаточно для ориентации в росписи в БВ 3 и при необходимости уточнения номеров TLG, столбцов PG и страниц русского перевода), а для не расписанных, подробно в БВ *dubia* и *spuria*, равно как и для сочинений, не переведенных в серии ТСО, дополнительно отмечаем номер TLG. Отдельные рус. пер. указаны в библиографии в ПЭ (см. выше) и ниже в сносках. См. также: Василий Великий. Апокрифическое слово Василия Великого о судьях и властителях // ПС. 1864. Ч. 1. С. 365–374. Помимо очевидной необходимости новых переводов,

назрела потребность и в очередном переиздании творений св. Василия Великого с усиленным учетом современного патрологического уровня и новых критических публикаций. – Изд.

¹²¹⁴ - CPG 2837 (книги 1–3); CPGS 2837a (книги 4–5). См. также: Махлак К. А. Мышление и вера. Св. Василий Великий против Евномия // Начало: Журнал Института богословия и философии. № 8. СПб., 1999. С. 6–20. – Изд.

¹²¹⁵ - CPGS 3455. – Изд.

¹²¹⁶ - См. выше, с. 616–617. – Изд.

¹²¹⁷ - Την πατρότητα (II, 12), т. е. свойство быть Отцом. – Ред.

¹²¹⁸ - CPGS 2839. – Изд.

¹²¹⁹ - В русском переводе (М., 1846), который здесь цитируется автором, наблюдается определенная непоследовательность: в самой доксологии διὰ τοῦ Υἱοῦ передано буквально – «через Сына» (сар. 1), но ниже, в объяснении св. Василием этих слов (сар. 7), конструкция с предлогом заменена творительным падежом: δι' αὐτοῦ – «Им» (должно быть: «через Него»). Это же замечание касается и продолжения цитаты. – Ред.

¹²²⁰ - Пропущено. – Ред.

¹²²¹ - В тексте Н. И. Сагарды: «Климента и Дионисия Александрийских». В действительности ни сам Климент Александрийский, ни какие-либо его сочинения в 29 главе (и вообще во всем рассматриваемом произведении св. Василия) не упоминаются (SC 17 bis, впрочем, критический аппарат далеко не полный). В 29.72 рядом стоят имена «Дионисий Римский и Дионисий Александрийский», а ниже Климент Римский цитируется св. Василием просто как «Климент»; вероятно, одной из этих причин и вызвана ошибка Н. И. Сагарды. – Ред.

¹²²² - Отметим, что в главе 29.73 св. Василий достаточно ясно отличает гимн, из которого приводит строчку «хвалим Отца и Сына и Святого Духа Божия» (αἰνοῦμεν Πατέρα καὶ Υἱόν καὶ αὐτόν Πῦμα Θεοῦ), не называя имени его составителя («и не

можем сказать, кто автор (πατήρ) сих речений светильничного благодарения»), от гимна сщмч. Афиногена («а если кому известна и песнь Афиногена...»), из которого, напротив, не приводит ни одного слова. Несмотря на это, гимн «Свете тихий» (одна из строк которого почти дословно совпадает с цитатой у Василия) в результате неправильного понимания данного места стал впоследствии приписываться именно сщмч. Афиногену Севастийскому. – Ред.

¹²²³ - Епископа Кесарийского. – Ред.

¹²²⁴ - Епископа в Понте (SC 17 bis. P. 513, not. 4; cf. Euseb., Hist. eccl. VII, 32.26–28). Дополнительно отметим, что среди различных цитат в 29 главе сохранились также фрагменты утерянных сочинений Юлия Африкана и Евсевия Кесарийского. – Ред.

¹²²⁵ - PL 70. Col. 1107 D – 1108 A. Св. Василий упомянут здесь в ряду других греческих писателей, которые, по словам Кассиодора, изъяснили все Писание Ветхого и Нового Завета «от самого начала и до конца». Контекст, впрочем, допускает, что Кассиодор имел в виду толкования этих отцов вместе взятые. – Ред.

¹²²⁶ - CPGS 2835. См. также новые рус. пер.: 1) И. А. Фрейберг отрывков из бесед 1; 2 (гл. 3); 8 (гл. 6) // Пам. виз. литер. С. 47–50; 2) Василий Великий. Гомилии 1 и 2 на Шестоднев / Пер. О. Нестеровой // Символ 36. 1996. Гомилия 1. С. 193–205 (пер.), 205–229 (примеч.); Гомилия 2. С. 230–241 (пер.), 241–262 (примеч.). Литература: Гайденко В. П. Природа в религиозном мировосприятии // Вопросы философии. 1995. № 3. (<http://www.philosophy.ru/library/vopros/13.html>). – Изд.

¹²²⁷ - 1 CPGS 3215–3216. TLG 2017/34, 35. Критически изданы в серии «Христианские источники» под именем св. Василия Великого как 10 и 11 гомилии на Шестоднев. См.: Basile de Cesaree. Sur l'origine de l'homme (Horn. X et XI de l'Hexaemeron) / Intr., texte critique, traduction et notes par A. Smets, M. Van Esbroeck. Paris, 1970 (SC 160). P. 116–126 (о принадлежности св. Василию); P. 162221 (10 гомилия), 224–279 (11 гомилия) (греч. текст и фр. пер.). – Изд.

1228 - CPG 3217. TLG 2017/36. Все три произведения помещены в CPG среди *spuria* Григория Нисского. Принадлежность 10 и 11 гомилий Василию или Григорию не разрешена окончательно, хотя научное мнение склоняется в пользу Василия. Считается также (см. примечание в CPG 3217), что гомилии 10 и 11, с одной стороны, и «О рае» – с другой, были составлены (точнее, переработаны) разными лицами. Таким образом, с учетом атрибуции обеих гомилий «О сотворении человека» Василию авторство Григория Нисского для «О рае» вполне вероятно. На рус. яз. эти три произведения не переведены. – Изд.

1229 - CPGS 2836. Новый рус. пер. Т. А. Миллер фрагм. из гомилии на Пс. 1 (гл. 2) // Пам. виз. литер. С. 50–53. – Изд.

1230 - Pitra. *Analecta sacra* 5. P. 75–101 [фрагменты из катен. – Изд.].

1231 - CPGS 2911. – Изд.

1232 - CPGS 2888. – Изд.

1233 - CPGS 2889. – Изд.

1234 - CPGS 2890. – Изд.

1235 - CPGS 2885. – Изд.

1236 - CPGS 2886. – Изд.

1237 - CPGS 2877. – Изд.

1238 - CPGS 2875. – Изд.

1239 - CPGS 2876. – Изд.

1240 - На основании исследований Ж. Грибомона для №№ 2888 и 2890 в «Ключе греческих отцов» сделаны оговорки о сомнительной подлинности, для 2889 указана подложность. В TLG все три произведения отнесены к разряду *dubia*. – Изд.

1241 - CPGS 2883 (согласно Ж. Грибомону, может принадлежать Василию или его ученику, однако Д. Аманд де Мендьета считает произведение подложным), 2891 (с пометкой *dubium*). В TLG 2040/46, 44 оба творения помечены как *dubia*. – Изд.

1242 - CPGS 2895 (с примеч. о подложности). – Изд.

¹²⁴³ - CPGS 2897. Рус. пер.: Древние иноческие уставы... собранные еп. Феофаном [Затворником]. М., 1892 (репринт: Рига, 1995). С. 476–477, № 1–11 (= CPG 2897/1. TLG 2040/65 [dub.]); С. 477–481, № 12–60 (= CPG 2897/3. TLG 2040/67 [sp.]. Подложны); С. 490–492, № 1–19 (= CPG 2897/2. TLG 2040/66 [dub.]. Ж. Грибомон допускает принадлежность Василию). – Изд.

¹²⁴⁴ - Помимо перечисленных Н. И. Сагардой аскетико-канонических текстов, принадлежащих или приписываемых св. Василию Великому, в составе славянской «Кормчей» есть выборка из сочинений Василия, происхождение которых требует дальнейших разысканий. 1) «Правила святого Василия положена яже достойть чернцем хранити» // Бенешевич. Кормчая 2. С. 67–71 (только слав, текст, 54 правила; по основному списку, 326г–328г, с вариантами из Новгородской кормчей, 547–549v). Текст несомненно подложный. 2) «Святого Василия о неродящих о епитимиях рекше о запрещении» // Там же. С. 100. Слав, текст – по основному списку, 312w, с вариантами из Новгородской Кормчей, 363w, и печатной Кормчей, гл. 24, 253–254. Греч, текст – в обратном переводе Бенешевича, ср. издание: Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων... Έκδ. ὑπὸ Γ. Ράλλη, Μ. Πότλη. Τ. 4. Ἀθήναι, 1854. Σ. 415, и рукопись ГПБ, греч. 208 (старой нумерации), 173v. Текст идентичен 288 письму Василия и почти полностью совпадает с фрагментом из TLG 2040/75 = PG 32. Col. 1144, lin. 5–21. 3) «Правила святых отец заповеде святого и великаго Василия всем нам» // Там же. С. 122–123 (25 правил, только слав, текст по основному списку, 350v–351Г) – один из образцов «покаянных номоканонов», анонимные составители которых часто именовали себя «учениками святого Василия». 4) «Святого Василия толкование священническаго чину что есть иереи, и почему глаголется священник, и что острижение главы его» // Там же. С. 128–129 (только слав, текст по осн. списку, 354–355г, с вариантами из Новгородской кормчей, 588–589v). Бенешевич дает ссылку на изд. греч. текста (не приводя сам текст): Roma e POriente. 1911. Т. 2. Р. 144 sq., 219 sq., 286 sq.,

346 sq. (там же ссылки на старые изд.). С подлинными текстами Василия не имеет ничего общего. – Изд.

¹²⁴⁵ - CPGS 2905/1 (recensiobreviorvetusta) [= TLG 2040/71], 2 (recensiolongiorbyzantina). Имеется обширная специальная литература и переводы, в т. ч. на рус. яз. (указываем лишь самую важную): Дмитриевский А. А., проф. Рецензия на книгу прот. В. Нечаева «Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого». Москва, 1883 // Богословский библиографический листок. 1884. № 10. С. 1–17; Он же. О стихире «Видехом свет истинный» в чинах литургий св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого // Руководство для сельских пастырей. 1886. № 10. С. 265–278; Он же. Отзыв о сочинении М. М. Орлова «Литургия св. Василия Великого». Вводные сведения. 1. Греческие и славянские тексты. 2. Заамвонные молитвы. 3. Особенности литургии св. Иоанна Златоуста. С изображением св. Василия Великого и четырьмя снимками с рукописей. Первое критическое издание. СПб., 1909 г. // Сборник отчетов о премиях и наградах, присуждаемых императорской Академией наук. Отчеты за 1909 г. СПб., 1912. С. 176–347; Болотов В. В., проф. Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого (Письмо архиепископу Антонию Финляндскому) // ХЧ. 1914. № 3. С. 281–298; Успенский Н. Д., проф. Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине православной литургии) // БТ 2. М., 1961[1963]. С. 63–76; Деснов Н., прот. Еще несколько слов об известных расхождениях между русскими и греками в литургиях святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста // БТ 31. М., 1992. С. 86–96. – Изд.

¹²⁴⁶ - Приведено нами по русскому переводу творений св. Григория Богослова (СПб., 1910; выше Н. И. Сагарда цитирует: «благоукрашение»). Отметим, что слово εὐκοσμία имеет также значения: «порядок, дисциплина» (Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М., 1958, s. v.), «good order, harmony in worship» (PGL, s. v.); SC 384 переводит эту часть фразы: «Г ordre mis dans la tribune» (Р. 201). – Ред.

¹²⁴⁷ - Слова патр. Фотия приведены Н. И. Сагардой в свободном переизложении. – Ред.

1248 - Homil. XXVII. CPGS 2913. Рус. пер. и коммент. А. Р. Фокина: Св. Василий Великий. Гомилия на св. Рождество Христово // БСб ПСТБИ. № 5. 2000. С. 104–117. См. также: Петровский М. Беседа на Рождество Христово, приписываемая Василию Великому. По сербской рукописи XV в. // ПС. 1889. Ч. 3. С. 509–530, и древнерусский перевод в «Великих Четиих Минеях» митр. Макария под 25 декабря. – Изд.

1249 - Homil. XXIX. CPGS 2914. – Изд.

1250 - CPGS 2859. – Изд.

1251 - I CPGS 2860. – Изд.

1252 - В тексте Н. И. Сагарды: «евномиан». – Ред.

1253 - CPGS [2243], [2869], 3674. В росписи в БВ 3 см. под № 125. В TLG пометки ср. нет, так как переатрибуция сравнительно недавняя. Подлинный автор беседы – Аполлинарий Лаодикийский. – Изд.

1254 - CPGS 2853. – Изд.

1255 - CPGS 2856. – Изд.

1256 - 1918 CPGS 2852. – Изд.

1257 - CPGS 2854. – Изд.

1258 - 1911. CPGS 2855. – Изд.

1259 - CPGS 2858. – Изд.

1260 - 1912. CPGS 2865. – Изд.

1261 - CPGS 2845, 2846. – Изд.

1262 - CPGS 2847. – Изд.

1263 - CPGS 2848. – Изд.

1264 - CPGS 2849. – Изд.

1265 - CPGS 2857. – Изд.

1266 - CPGS 2867. Новый рус. пер. Л. А. Фрейберг // Пам. виз. литер. С. 54–65 (по изд.: Paris, 1935). Ср. также: [Аноним.] О беседе св. Василия Великого: De legendis libris gentilium; содержание и план беседы // Ярославские епархиальные ведомости, неоф. часть. 1883. № 8. С. 62–64. – Изд.

1267 - CPGS 2862. – Изд.

1268 - CPGS 2863. – Изд.

¹²⁶⁹ - CPGS 2868. – Изд.

¹²⁷⁰ - CPGS 2861. В настоящее время всеми учеными признается не принадлежащим св. Василию, подлинное авторство не выяснено (возможно, Златоуст, как и указывает Н. И. Сагарда). – Изд.

¹²⁷¹ - CPGS 2900. О нумерации писем см. выше, примеч. 2 на с. 619. Новый рус. пер. Т. А. Миллер писем № 1, 3, 4, 12, 14, 19, 20 // Пам. виз. литер. С. 65–69. См. также: Иванченко А. В., Михайловский А. В. К публикации 38 письма св. Василия Великого // Историко-философский ежегодник 1995. М., 1996. С. 281–283. – Изд.

¹²⁷² - См. ниже, с. 672 и примеч. 1. – Ред.

¹²⁷³ - Сравнительно недавно предложено считать письмо 81 подлинным, но адресованным Фаустину Иконийскому. – Изд.

¹²⁷⁴ - Перечень неподлинных писем на с. 146 ПЭ дает устаревшие либо неверные сведения без каких-нибудь уточнений, довольствуясь простой отсылкой к работе 1981 г., хотя в общей библиографии указаны и новейшие исследования по этому вопросу. Согласно CPG и CPGS, подложны следующие письма (в круглых скобках указываем сомнительное авторство): 8, 10, 16, 38–45, 47, 50, (81), 90, (92), 93, 124, (150), 166–167, 169–171, 189, 197/§2, 321, (335–359), 360, 365, 366. В перечне ПЭ неподлинными считаются еще письма 65, 66, 246–248. – Изд.

¹²⁷⁵ - Многие современные исследователи атрибуируют это послание самому Григорию Нисскому. – Ред.

¹²⁷⁶ - Пример образцового разбора догматического содержания одного из писем св. Василия см. в работе В. В. Болотова «К вопросу о Filioque» (СПб., 1914, отд. оттиск из ХЧ). – Изд.

¹²⁷⁷ - « 3 См.: Правила святых отец. С. 146–444 (греч. и церковнослав. тексты, а также древние толкования в рус. пер.); Правила Православной Церкви. С. 366–480 (рус. пер. с коммент.). Крит. изд. греч. и слав. текстов: Бенешевич. Кормчая 1. С. 460–531. Схолии: Бенешевич. Канонический сборник. С. 57–73, № 519–672. Крит. изд. схолий из «Синагоги» (более

древнего сборника, чем «Синтаγμα» и «Номоканон XIV титулов») к правилам Василия из 2 и 3 его посланий к Амфилохию // Бенешевич В. Н. Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914. С. 263–266, № 72–92. – Изд.

1278 - Похожую классификацию писем с указанием их номеров см.: ПЭ 7. С. 146. – Изд.

1279 - В настоящее время установлено авторство Евагрия Понтийского. – Ред.

1280 - TLG 2040/39. Vol. 31, col. 616, lin. 37–38 (= PG). – Ред.

1281 - Окончание цитаты немного изменено автором. – Ред.

1282 - Окончание цитаты немного изменено автором. – Ред.

1283 - TLG 2040/39. Vol. 31, col. 605, lin. 23–27 (= PG). – Ред.

1284 - Пропущено. – Ред.

1285 - TLG 2040/39. Vol. 31, col. 605, lin. 11–12, 13–22 (= PG). – Ред.

1286 - Русский перевод, цитируемый Н. И. Сагардой, здесь богословски некорректен, так как διάκρισις в подобном контексте следует переводить «различение» и ни в коем случае не «разделение»; cf. PGL, s. v., A 2 (ad loc. cit.): «of distinction of Persons within Godhead». Это примечание целиком относится и к следующему предложению текста, в котором автор также цитирует (без кавычек) русский перевод Epist. 38. – Ред.

1287 - ὡς αὐτὴν τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν. – Ред.

1288 - TLG 2040/39. Vol. 31, col. 609, lin. 19–21 (= PG). – Ред.

1289 - Ὁ γὰρ κατ' οὐσίαν Θεός τω κατ' οὐσίαν Θεῷ ὁμοούσιος ἐστίν («Ибо Тот, Кто по сущности – Бог, единосущен Тому, Кто (также) по сущности – Бог»). – Ред.

1290 - TLG 2040/39. Vol. 31, col. 608, lin. 4–5 (= PG). – Ред.

1291 - Добавлено согласно тексту De Spiritu Sancto. – Ред.

1292 - TLG (2040/4. Epist. 236, sect. 6, lin. 18 / Ed. Y. Courtonne, 1966) предпочитает чтение «Божественного» (θαιον). – Ред.

1293 - Новейшие издания и литература: CPGS 3010–3052 (подлинные сочинения), 3055–3057 (сомнительные), 3059–3128

(подложные, а также восточные версии). Поиск соответствий русских переводов CPG и TLG теперь не представляет затруднений благодаря росписи в БВ 3 (уточнения к росписи см. ниже в примеч. 3 на с. 660–661). Интернет-ресурс: Центр изучения наследия Григория Назианзина, <http://nazianzos.fltr.ucl.ac.be/> (по состоянию на июнь 2004 г. сводная библиография насчитывала 1690 описаний на разных языках). Неполная библиография работ на русском языке (см. также ниже в примечаниях): Салмин М. Жизнь св. Григория Богослова // ПрТСО 1.

¹²⁹⁴ - [Rufinus. Interpretatio orationum Gregorii Nazianzeni / Ed. A. Engelbrecht] // Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Bd. 46. Vindobonae, 1910. S. 5.

¹²⁹⁵ - Здесь и далее ссылки на стихотворные произведения св. Григория, приводимые Н. И. Сагардой по неустановленному изданию (и без указания названий), заменены (а также местами дополнены) ссылками согласно TLG. – Ред.

¹²⁹⁶ - De vita sua, lin. 239. – Изд.

¹²⁹⁷ - Первое число соответствует номеру послания согласно наиболее распространенной системе нумерации PG; TLG = Gallay, 1964, 1967, 1974), принятой и в новейших изданиях, второе (после дроби; может отсутствовать) – согласно русскому переводу. Четыре «догматических» послания (101, 102, 202, 243, последнее подложно) в русском переводе помещены отдельно, со своей нумерацией. Изредка встречающиеся в тексте Н. И. Сагарды дополнительные номера по изданию Billius'a (в русском переводе – в скобках) были нами удалены. В примечаниях ссылки на послания св. Григория приводятся нами также по нумерации новейших изданий; таблицу соответствий с русским переводом см. в БВ 3. С. 311–313. – Ред.

¹²⁹⁸ - De vita sua, lin. 345. – Изд.

¹²⁹⁹ - Так и в русском переводе; согласно TLG: «К Филагрию». – Ред.

¹³⁰⁰ - Правило 4. – Ред.

¹³⁰¹ - Правило 15. – Ред.

¹³⁰² - СРГС ЗОЮ. Схолии к словам: 3011–3031. Ср.: 13 слов Григория Богослова / Пер. еп. Иринея (Клементьевского). М., 1798; 13 слов Григория Богослова (Порук. Имп. Публ. Библ. XIXв.) / Критич. изд. А. С. Будиловича. СПб., 1875. XII, 285 с. (замечания в адрес издания А. Будиловича: Фалев И. А. Заметки о «13 Словах Григория Назианзина», рукописи XI века // Сборник статей в честь А. И. Соболевского ... / Под ред. В. Н. Перетца. Л., 1928 (Сб. Отдел, рус. яз. и словесности АН СССР. Т. 1. № 3). С. 394–397). Исследования: Будилович А. С. Исследование языка древнеславянского перевода 13 слов Григория Богослова по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века. СПб., 1871; Вялкина Л. В. Греческие параллели сложных слов в древнерусском языке XI–XIVвв. // Лексикография и словообразование древнерусского языка. М., 1966. С. 154–188 (в словах Григория Богослова); Пуцко В. Г. Античные мотивы в гомилиях Григория Назианзина и их отзвуки в византийской иллюстрации // Античность и Византия. М., 1975. С. 326–339; Буланин Д. М. Комментарии Максима Грека к словам Григория Богослова // ТОДРЛ. Т. 32. 1977. С. 275–289; Рыбаков Б. А. Трактат, написанный на корабле // История и культура античного мира. М.: АН СССР (Ин-т археологии), 1977. С. 185–188 («Слово на Богоявление» св. Григория Богослова как основа для создания древнерусских памятников XII в.); Кочева Е. Древнерусский апограф славянского перевода 13 слов Григория Богослова // Векове. 1977. № 6/3. С. 17–24; Она же. Древнейший кириллический апограф слов Григория Богослова // Българско средновековие. Сборник И. Дуйчев. София, 1980. С. 240–252; Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству // Поэтика русского фольклора. Ин-т русск. лит-ры АН СССР / Отв. ред. А. А. Горелов. JL., 1981 (Русский фольклор. Т. 21). С. 87–98 (на с. 87–90 комментарий к переводу 13 слов Григория Богослова, словам Ефрема Сирина, Кирилла Иерусалимского и др.); Петрова Л. Я. Редуцированные гласные в русской рукописи XI века // Вестник ЛГУ. Ист., яз., лит. Вып. 2. № 9. Д., 1985. С. 77–81 (язык списка слов Григория Богослова: ГПБ. Q. п. 1.16); Она же. Лингвотекстологическое исследование рукописи XII–XIII вв. слов Григория Богослова

(ГПБ. Q. п. 1. 16): Автореферат диссерт. ... канд. филол. наук. ЛГУ, 1985. 16 е.; Она же. Семантические различия лексических вариантов как средство определения древности первых славянских переводов // Проблемы исторического языкознания. Л., 1986. Вып. 3. С. 109–115 («Слово на Рождество» и «Слово на Пасху» из сборника 13 слов Григория Богослова, XI в.); Баранкова Г. С. Отрывок из слова Григория Богослова против Юлиана в Изборнике Святослава 1073 года и Хронике Георгия Амартола // История русского языка и лингвистическое источниковедение. М., 1987. С. 20–28; Дегтев С. В. Замечания о двух переводах в составе сочинения Григория Назианзина «Тринадцать слов» // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 36–41; Баранкова Г. С. Антиязыческие мотивы в словах Григория Богослова (на материале древнерусских памятников письменности) // Переводные памятники философской мысли в Древней Руси. М., 1992. С. 20–36; Дегтев С. В., Максимович К. А. К интерпретации теологофилософского фрагмента Григория Богослова // Там же. С. 36–43 (с публикацией фрагмента из «Слова на Рождество»); Св. Григорий Богослов. О началах [= слово 1] / Перев., коммент. Т. Сидаша // Вестник Русского христианского гуманитарного института. № 1. 1997. С. 167–176; Долгушина Л. В. К истории перевода гомилий Святителя Григория Богослова на славянский язык // Сибирь на перекрестке мировых религий. Новосибирск, 2002. С. 230–232. – Изд.

¹³⁰³ - XXXV слово в настоящее время признается неподлинным (CPGS 3010/35). – Ред.

¹³⁰⁴ - См. также новый рус. пер. Т. В. Поповой «Из надгробной речи Василию Великому» (отрывок, гл. 5) // Пам. виз. литер. С. 77–81. – Изд.

¹³⁰⁵ - Фрагмент из 2-й речи против Юлиана, гл. 11, переведен также Т. В. Поповой // Пам. виз. литер. С. 81–83. – Изд.

¹³⁰⁶ - Уничтожения урожая градом. – Ред.

¹³⁰⁷ - Norden [E. Die antike Kunstprosa. Bd. 2. [Leipzig, 1898.] S. 572 ff.

¹³⁰⁸ - CPGS 3032. Всего известно 249 писем, однако письмо 241 принадлежит Василию Великому, 249 – Григорию Нисскому, 243 подложно. О нумерации писем см. выше, примеч. 1 на с. 654. Письмо 4 (в PG – это № 5) см. также в новом рус. пер. Т. А. Миллер // Пам. виз. литер, с. 75–77. – Изд.

¹³⁰⁹ - В TLG и PG помещается в качестве подложного послания св. Григория Нисского (TLG 2017/70 = PG 46. Col. 1101–1108; соответствующая отсылка дана и в PG 37 вместо опущенного текста послания 243). Указание «в PG отсутствует» в росписи сочинений св. Григория Богослова в БВ 3 (С. 289, примеч. 22), не дающее и адреса TLG, ошибочно. Отметим также, что другое неподлинное послание св. Григория Богослова – 236 по нумерации русского перевода, для которого в той же росписи указано: «греческий текст письма не установлен» (БВ 3. С. 313, примеч. 40), в действительности совпадает с 208 посланием св. Василия Великого (TLG 2040/4. Epist. 208; в русском переводе – 200). Подавляющее большинство стихотворных произведений св. Григория, для которых в росписи не указаны соответствующие им греческие тексты, также легко обнаружить в TLG (и PG): «добавлению» к стихотворению № 177 (здесь и далее – номера по росписи «Богословского вестника»; БВ 3. С. 298, примеч. 25: «греческий прототип которого не установлен») соответствует окончание Carmina de se ipso 26 (TLG 2022/61. Col. 1286, lin. 1–2 = PG 37); «первой половине» стихотворения № 179 (БВ 3. С. 298, примеч. 26: «в TLG не найдена») соответствует Carmina de se ipso 86 (TLG 2022/61. Col. 1432, lin. 12 – col. 1433, lin. 5 = PG 37); стихотворению № 230 (БВ 3. С. 301, примеч. 28: «греческий текст не установлен»; там же, с. 343, примеч. 93: «не нашлось соответствий ни в PG, ни в TLG, ни в CPG») соответствует Carmina moralia 39 (TLG 2022/60. Col. 967, lin. 10 – col. 968, lin. 3 = PG 37 [Sp.]); «отрывок», якобы добавленный в русском переводе к оригинальному тексту эпитафамы № 342 (БВ 3. С. 306, примеч. 30: «происхождение которого не установлено»), находится в TLG на своем месте (TLG 2022/57. Lib. 8, epigr. 192,

lin. 3–4); стихотворение № 390 «О своей жизни» (De vita sua), имеющее в TLG адрес 2022/4, помещено в росписи в числе стихотворений «О себе самом» и под адресом 2022/61 (тогда как для текста TLG 2022/4 отмечено отсутствие русского перевода (!), см.: БВ 3. С. 332); наконец, русский перевод не указан также и для TLG 2022/12 (Там же), в действительности дублирующего текст Carmina moralia 8 (TLG 2022/60. Col. 649, lin. 3 – col. 667, lin. 3 = PG 37) и соответствующего № 238 росписи. – Ред.

¹³¹⁰ - CPGS 3034–3041 (стихи, классифицированные по темам и жанрам), 3042–3051 (схолии позднейших авторов к стихам). См. также новые рус. пер.: 1) С. С. Аверинцева (Эпиграммы, Гимн Христу, Жалобы, Молитва h болезни, Плач, На Максима) // Пам. виз. литер. С. 71–75; 2) Григорий Богослов. О человеческом естестве / Стих. пер. и примеч. свящ. Леонида Лутковского // ЖМП. 1989. № 11. С. 67–71 (стихотв. переложение по подстрочнику в «Творениях». Т. 4. М., 1844. С. 258–263). Литература на рус. яз.: Порфирий (Попов), архим. О стихотворениях св. Григория Богослова // ТКДА. 1863. № 4. С. 400–430; Говоров А. Св. Григорий Богослов как христианский поэт // ПС. 1886. Прилож. Ч. 1. С 1–96; 4. 2. С. 97–288; 4. 3. С. 289–320, 1– XII (отд.: Казань, 1886); Мень А., диак. Поэзия св. Григория Богослова // ЖМП. 1959. № 3. С. 62–68; Фрейберг Л. А. Византийская поэзия IV–X вв. и античные традиции // Византийская литература. М., 1974. С. 24–76 (о Григории Богослове см. с. 28–39). – Изд.

¹³¹¹ - Помимо рус. пер., указанного в БВ 3 под № 208, см. также: Правила святых отец. С. 504–506 (греч. и церковнослав. тексты), 506–507 (древние толкования в рус. пер.); Правила Православной Церкви. С. 490–491 (рус. пер. с коммент.); Мецгер. Канон. С. 209, 310 (перевод). Крит. изд. греч. и слав. текстов: Бенешевич. Кормчая 1. С. 632–633. – Изд.

¹³¹² - CPG 3038. Новые стихотворные рус. пер. см.: Эпиграммы греческой антологии. М., 1999. С. 285–288. – Изд.

¹³¹³ - Версификация – стихосложение (от лат. versus – стих). – Ред.

1314 - CPGS 3059. – Изд.

1315 - Непринадлежность этого произведения св. Григорию Богослову окончательно еще не доказана. – Ред.

См. на рус. яз.: [Павский Г. П., прот.] Святого отца нашего Григория Богослова догматическое учение: Предварительные замечания // ХЧ 31. 1828. С. 134–149; Учение о Боге и опровержение Евномия и его последователей // Там же. С. 149–174; Учение о Троице // Там же. С. 254–343; Учение о соединении во Иисусе Христе Божеского и человеческого естества. Опровержение аполлинаристов // ХЧ 32. 1828. С. 60–84; Учение о человеке и спасении человека // Там же. С. 160–250; Учение о мире и Ангелах, о бессмертии и судьбе по смерти // Там же. С. 268–289; Виноградов Н. П. Догматическое учение св. Григория Богослова. Казань, 1887; Борисовский П. Догматические основы христианской морали по творениям св. Григория Богослова // ВуР. 1894. Т. 1.4. 1. С. 443–557, 509–525; Катанский. О благодати. С. 170–185; Пономарев П. Из истории Св. Предания. Учение о Св. Предании св. Григория Богослова // ПС. 1904. № 9. С. 363–376 (и в отд. изд.: Казань, 1908); Пантелеймон (Успенский), иером. Три богослова: св. ап. Иоанн Богослов, св. Григорий Богослов и преп. Симеон Новый Богослов: (Общие черты их учения вообще и теории богопознания в частности) // БВ. 1913. № 1. 77–103 (и отд.: Сергиев Посад, 1913); Спасский. История. С. 478–483, 490–563 (триадология); Оксюк. Эсхатология. С. 238–257; Бог и природа. Доказательство бытия Божия из рассматривания мира (теологическое) / В изложении св. Григория Богослова [составитель не указан]. Пг., 1915 (Материалы для реф. по Закону Божию в сред. и высш. шк.; 1). 32 е.; Керн. Антропология. С. 148–152; Елевферий (Диденко), иером., студ. МДЛ. О двух естествах Богочеловека (из христологии святого Григория Богослова) // ЖМП. 1973. № 4. С. 72–74; Павел (Гашко), иеродиак. Учение о Святой Троице святителя Григория Богослова // ЖМП. 1973. № 4. С. 68–72; Зяблицев Г., диак. Аритмология в святоотеческом богословии // ЦиВ. 1992. № 3. С. 77–80 (о символике чисел 1, 2, 3 у Ямвлиха, Пс.-Дионисия Ареопагита, свт. Иринея Лионского и

свт. Григория Богослова); Хорьков М. Антропологические мотивы в творениях Григория Назианзина // *Философские науки*. М., 1994. № 4/6. С. 83–87 (на с. 87–90 стих. пер. «О человеческой природе» из *Poemata moralia*); Насонов М. Ю. Взаимосвязь космологии и антропологии в учении Св. Григория Богослова /х/ *Начало: Журнал Института богословия и философии*. СПб., 1996. № 3/4. С. 54–62 (<http://ibif.nm.ru/nachalo34/34-04.pdf>); Иларион (Алфеев), иером. Святитель Григорий Богослов и преподобный Симеон Новый Богослов: Сравнит, анализ учения о Боге: [Гл. из докт. дис. «Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание». Оксфорд, 1995] / Пер. с англ. Е. Л. Майданович // *ЦиВ*. 1998. № 2 (5). С. 128–147. – Изд.

¹³¹⁷ - Автор несколько неточен. В то время как первый термин действительно ни разу не употреблен в сохранившихся текстах св. Григория, второй мы находим в целом ряде его произведений: Orat. XXV, 16; XXXI, 9; XXXIV, 10; XL, 13, причем во всех указанных местах, кроме последнего, он используется именно для обозначения отличительного признака Сына по отношению к Отцу и Св. Духу. – Ред.

¹³¹⁸ - Перевод второго слова условен; πρόβλημα буквально означает «брошенное (или бросок) вперед», в русском переводе Orat. XXIX, 2: «изведенное». – Ред.

¹³¹⁹ - В русском переводе: «исходность». – ред.

¹³²⁰ - «Ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο та ἐξ ὧν ὁ Σωτήρ. – Ред.

¹³²¹ - Новейшую литературу и издания текстов см. в CPGS 3135–3207 (подлинные), 3214–3226 (подложные соч.). Научную роспись всех имеющихся русских переводов (кроме некоторых переизданий, а также за исключением антологии: Памятники византийской литературы IV-IX вв. М., 1968, где имеются новые переводы небольших фрагментов) с указанием номеров TLG, CPG и столбцов PG см.: БВ 4. 2004. С. 446–457, №№ 934–961, 997–1006, 1033–1066. Ниже указываем только номера CPG (этого вполне достаточно для ориентации в росписи в БВ 4 и при необходимости уточнения номеров TLG, столбцов PG и страниц русского перевода). Редкие случаи, когда русские переводы упомянутых Н. И. Сагардой творений св. Григория

отсутствуют, оговариваем специально. Литература на русском языке (неполная): [Аноним.] Краткое сведение о св. Григории, епископе Нисском // ХЧ. 4. 23. 1826. С. 3–8; Порфирий (Попов), архим. Святой Григорий, епископ Нисский // ПрТСО 20. 1861. 1–99; Барсов Н. И. Св. Григорий Нисский как проповедник // ХЧ. 1887. 4. 2. № 9/10. С. 312–347; Попов И. Григорий Нисский // ПБЭ 4. Стлб. 633–643 (переизд.: Попов. Труды. С. 211–218); Николай (Ярушевич), иером. Путь ко спасению по св. Григорию Нисскому // ГЦ. 1916. № 3. С. 67–71; № 6/7. С. 55–63; № 8/9. С. 37–49; № 10. С. 33–40; № 11/12. С. 46–57; Малков П. Ю. Две пещеры: Из истории античного философского символа: Платон и свт. Григорий Нисский // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ: Материалы / ПСТБИ. М., 1997. С. 55–60; Даниелу Ж. Помазание елеем и крещение у свт. Григория Нисского / Пер. с фр. и коммент. М. Тищенко // БСб. 1999. № 4. С. 208–224; Бычков. Византия. С. 324–335, 349–373, 393–395, 432–436, 444–447 (эстетика); Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология / Сост. иером. Иларион (Алфеев). В 3-х т. Т. 2. [М., 1999.] С. 60–76 (предисл., библиогр.), 77–403 (переизд. нескольких дорев. пер.); Доде Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 161–167. Литература о богословии св. Григория Нисского приведена ниже. – Изд.

¹³²² - Имеется в виду «Послание о жизни св. Макрины» (*Vita sanctae Macrinae*). В рукописях имя адресата указывается неодинаково («к Евпрепию епископу», «к Иерию», «к Евтропию епископу», «к Олимпию подвижнику») или вообще отсутствует (SC 178. P. 136). – Ред.

¹³²³ - Это имя Н. И. Сагарда передает здесь и ниже в транслитерации с латинского (*Flaccilla*). Традиционный русский перевод (с греческого варианта произношения) – Плакилла. – Изд.

¹³²⁴ - В настоящее время близится к завершению критическое издание творений св. Григория Нисского (*Gregorii Nysseni opera*), начатое в 1921 г. и продолженное под руководством В. Йегера с 1952 г. – Изд.

¹³²⁵ - Очевидно, разумеются представители антиохийской школы.

- 1326 - Очевидный пропуск строки. Восстановлено по русскому переводу (М., 1862). – Ред.
- 1327 - Р. 4, Ип. 10 – р. 5, Ип. 6 / Ed. H. Langerbeck, 1960 (TLG 2017/32 = GNO 6). – Ред.
- 1328 - Р. 6, Ип. 13 – р. 7, lin. 1. – Ред.
- 1329 - Р. 9, Ип. 18 – р. 10, Ип. 4. – Ред.
- 1330 - Р. 12, Ип. 1–14. – Ред.
- 1331 - 5 CPGS 3154. – Изд.
- 1332 - 6 CPGS 3153. – Изд.
- 1333 - CPGS 3159. См. также: Десницкий А. Экзегеза святителя Григория Нисского («О жизни Моисея»): заметки на полях // АиО. 2003. № 2. С. 78–90. – Изд.
- 1334 - CPGS 3155. Толкование к надписанию псалмов (о смысле музыки) переведено также С. С. Аверинцевым // Пам. виз. литер. С. 85–87. – Изд.
- 1335 - CPGS 3156. – Изд.
- 1336 - CPGS 3157. – Изд.
- 1337 - CPGS 3158. – Изд.
- 1338 - CPGS 3146. – Изд.
- 1339 - CPGS 3161. – Изд.
- 1340 - CPGS 3160. – Изд.
- 1341 - CPGS 3150. – Изд.
- 1342 - CPGS 3135, 3136. – Изд.
- 1343 - Именно так располагаются книги этого произведения и в новейших изданиях: вторая (по русскому переводу) – как отдельное сочинение *Refutatio confessionis Eunomii* (TLG 2017/31 = GNO 2; CPG 3136), остальные – как три книги, из которых последняя делится на 10 глав (TLG 2017/30 = GNO 1–2; CPG 3135). Н. И. Сагарда приводит ссылки на данное сочинение согласно с порядком книг в русском переводе (М., 1863–1864). Мы указываем дополнительную ссылку (после дроби) согласно новейшим изданиям (и TLG). Наглядная табличка соответствия книг в PG и TLG имеется в росписи в БВ 4. – Ред., Изд.
- 1344 - CPG 3144. – Изд.
- 1345 - CPGS 3143. – Изд.

- 1346 - CPG 3652. – Изд.
- 1347 - CPGS 3139. – Изд.
- 1348 - CPG 3138. – Изд.
- 1349 - CPGS 3140. – Изд.
- 1350 - CPGS 3137. Рус. пер. только среди писем св. Василия Великого. – Изд.
- 1351 - CPG 3142. – Изд.
- 1352 - CPGS 3141 и TLG 2017/5. В новейших исследованиях авторство св. Григория Нисского продолжает оспариваться; см. также выше, с. 617 и примеч. 2. – Изд.
- 1353 - CPGS 3149. – Изд.
- 1354 - CPGS 3152. – Изд.
- 1355 - CPGS 3145. – Изд.
- 1356 - CPGS 3163. – Изд.
- 1357 - CPG 3164. – Изд.
- 1358 - CPGS 3162. Новый перевод А. И. Сидорова указан в росписи в БВ 4. На самом деле данное произведение является переработкой «Великого послания» Макария/Симеона (рус. пер. см.: Прп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic, граес. 694) / Изд. подг. А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 373–414. Другие рус. пер. перечислены на с. 341). Мнение о первичности «О цели жизни» по отношению к «Великому посланию», некогда защищавшееся В. Йегером, ныне оставлено, и исходным вариантом признается текст Макария/Симеона. В настоящее время у ученых (кроме Р. Штаатса) нет уверенности, что переработка «Великого послания» сделана именно Григорием Нисским. Наметившаяся в самые последние годы робкая тенденция приписывать «Великое послание» не Макарию/Симеону, а его ученикам не имеет под собой, по нашему мнению, сколько-нибудь твердых оснований. – Изд.
- 1359 - CPGS 3190. – Изд.
- 1360 - CPGS 3165. – Изд.
- 1361 - CPGS 3192. – Изд.
- 1362 - CPGS 3179. – Изд.
- 1363 - CPG 3171. – Изд.

- 1364 - CPGS 3169. – Изд.
1365 - CPGS 3147. – Изд.
1366 - CPGS 3168. – Изд.
1367 - CPG 3172. – Изд.
1368 - CPG 3173. – Изд.
1369 - CPGS 3175. – Изд.
1370 - CPGS 3174. – Изд.
1371 - CPG 3176. – Изд.
1372 - CPGS 7035, homilia 77 (Севир Антиохийский;
приписывание гомилии Исихию Иерусалимскому ошибочно).
Рус. пер. нет. – Изд.
1373 - CPG 3177. Сочинение подложно; написано, возможно,
Амфилохием Иконийским. Рус. пер. нет. – Изд.
1374 - CPG 3178. – Изд.
1375 - 16 CPGS 3191. – Изд.
1376 - CPGS 3194 (подлинность вне сомнений). Рус. пер.
нет. – Изд.
1377 - CPGS 3186. – Изд.
1378 - Согласно русскому переводу и старым изданиям. В
современных изданиях первые два слова составляют одно
(CPGS 3188), а третье является вторым (CPGS 3189). – Изд.
1379 - CPGS 3183. – Изд.
1380 - 1927 CPGS 3185. – Изд.
1381 - CPGS 3193 (подлинность сомнительна). – Изд.
1382 - CPGS 3180. – Изд.
1383 - 26 CPGS 3181. – Изд.
1384 - 27 CPG 3182. Ср. выше, с. 669, примеч. 1. – Изд.
1385 - CPGS 3184. – Изд.
1386 - CPGS 3166. – Изд.
1387 - CPGS 3167. – Изд.
1388 - Современные критические издания включают 30
писем св. Григория (считая и 30-е письмо Петра Севастийского к
своему брату); необходимые уточнения и дополнения (124-е

письмо св. Василия Великого Принадлежит Григорию Нисскому) см. в CPG и CPGS. – Изд.

¹³⁸⁹ - Известно также как 243-е послание св. Григория Богослова, среди сочинений которого и помещено в русском переводе («Послание 1, к монаху Евагрию, о Божестве»). См. выше, с. 660–661 и примеч. 3. – Ред.

¹³⁹⁰ - CPGS 3148. Помещается (без номера) отдельно от корпуса посланий св. Григория. Помимо рус. пер., указанного в росписи в БВ 4 под № 1065, см. также: Правила святых отец. С. 445–503 (греч. и церковнослав. тексты, а также древние толкования в рус. пер.); Правила Православной Церкви. С. 495–509 (рус. пер. с коммент.). Крит. изд. греч. и слав. текстов: Бенешевич. Кормчая 1. С. 612–631. Схолии: Бенешевич. Канонический сборник. С. 73–76, № 673–716. – Изд.

¹³⁹¹ - Скворцов И. М., прот. Христианское употребление философии или философия св. Григория Нисского // ТКДА. 1863. № 10. С. 129–160; Скворцов Е. Учение св. Григория Нисского о достоинстве природы человеческой // ТКДА. 1865. № 10. С. 159–184; Мартынов А. В. Эсхатология св. Григория Нисского // ПрТСО 32. 1883. 86–197 (и отд.: М., 1883); Он же. Антропология св. Григория Нисского: (Опыт исследования в области христианской философии IV века) // ПрТСО 37. 1886. С. 1–154, 505–629; Он же. Учение св. Григория Нисского о природе человека (Опыт исследования в области христианской философии IV века). М., 1886. 386 с. (объединяет две предыдущие публикации); Тихомиров Д. И. Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев-на-Днепре, 1886; Гусев Д. [Ä] Отзыв о курсовом сочинении студента В. Несмелова «Догматическая система св. Григория Нисского» // Протоколы Совета Киевской духовной академии за 1887. С. 180–202; Несмелое В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. 635, XV с. (частично опубл. также в приложениях к ПС); репринт: СПб., 2000; Тихомиров Д. И. Задачи христианской этиологии и значение св. Григория Нисского в истории христианского правосознания: (Речь, произнесенная 7 июня 1888 г. перед защитой магистерской диссертации «Святой Григорий Нисский

как моралист. Этико-историческое исследование») // ХЧ. 1888. Ч. 2. № 11/12. С. 682–693; Он же. Задачи христианской этиологии и значение св. Григория Нисского в истории христианского правосознания. СПб., 1888; Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях двух катехизаторов IV в. – св. Григория Нисского и св. Кирилла Иерусалимского. Новочеркасск, 1898; Катанский. О благодати С. 185–207; Пономарев И. И. Из истории Св. Предания. Учение о Св. Предании св. Григория Нисского // ПС. 1904. № 7/8. С. 97–130 (и в отд. изд.: Казань, 1908); Таланкин В. Святоотеческое воззрение на смерть: (Опыт систематизации религиозно-философского учения св. Григория Нисского о смерти) // ВиР. 1908. № 10. С. 488–507; № 11. С. 631–652; № 13. С. 81–92; Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники // Церковные ведомости. 1913. № 37. С. 1659–1674; № 38. С. 1706–1715; № 39. С. 1771–1779; № 40. С. 1809–1822; № 41. С. 1862–1870; № 42. С. 1919–1930; № 43. С. 1973–1980; № 44. С. 2000–2017; № 45. С. 2077–2080; № 46. С. 2132–2140; № 47. С. 2169–2173; № 48. С. 2223–2231; № 49. С. 2281–2290; № 50. С. 2331–2340; № 51/52. С. 2391–2407; Оксюк. Эсхатология. С. 258–591; Подлуцкий И. Эсхатология св. Григория Нисского // ВиР. 1914. № 17. С. 664–686; Спасский. История. С. 478–483, 490–563 (триадология); Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914 (на с. 1–46 обзор учения свт. Григория Нисского, на с. 47–151 сравнение учения святителя с теорией имяславцев); Он же. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и «относительное» поклонение. СПб., 1914. 16 е.; Платонов Н., свящ. Эсхатология св. Григория Нисского // ГЦ. 1915. № 1. С. 96–114; № 2. С. 62–75; Керн. Антропология. С. 152–166; Зябли-цев Ю. Платонизм и богословие св. Григория Нисского // Выбор. М., 1990. № 8. С. 80–94; Сырцова Е. Н. Идеи апокатастасиса в эсхатологии Григория Нисского // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. Киев, 1991. С. 146–158; Лосев А. Ф. Учение св. Григория Нисского о Боге [доклад 13 декабря 1922 г.] // Начала. 1995. № 1/4 (переизд.: Он же. Имя: Сочинения и переводы. СПб., 1997. С. 36–38); Шенборн. Икона Христа. С.

23–45. (Гл. 1. Тринитарные основания. § 2. На пути к новому пониманию лица-ипостаси); Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Смеем ли мы надеяться на спасение всех? Ориген, Григорий Нисский, Исаак Ниневийский / Пер. с англ. А. Курт // Страницы. Т. 5. № 1. 2000. С. 16–36; Лурье В. М. Послесловие // Григорий Нисский, св. Об устройении человека / Пер., послесл. и примеч. В. М. Лурье. Изд. 2. СПб., 2000. С. 183–220; Хорьков М. Л. Учение Григория Нисского о времени // Историко-философский ежегодник 1998. М., 2000. С. 65–76; Петров В. В. Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // IX Рождественские образовательные чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сб-к докладов конференции... М., 2001. С. 22–58; Шмалий В., свящ. Проблема «воцерковления философии» на примере трудов св. Григория Нисского // Там же. С. 59–87; Малков П. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных отцов Церкви // БСб ПСТБИ. № 10. 2002. С. 88–113, о св. Григории Нисском см. с. 92–102 (переизд. в сб.: Православное учение о человеке. Избранные статьи. М., 2004. С. 100–120, см. с. 102–111); Василий (Кривошей), архиеп. Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому [фр. оригинал 1975] / Пер. с фр. Т. А. Угримовой // Церковь владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород, 2004. С. 258–285 (редакц. примеч. на с. 297–298). – Изд.

¹³⁹² - Contra Eunomium I, 8 / I, 1.74; In Basilium fratrem 8; 23. – Ред., Изд.

¹³⁹³ - Apol. in Hexaemeron, TLG 2017/78. Col. 68, lin. 27–33 (= PG 44). – Ред.

¹³⁹⁴ - PG 44. Col. 1268–1269. – Ред.

¹³⁹⁵ - Пропуск строки. Восстановлено по русскому переводу (М., 1862). – Ред.

¹³⁹⁶ - P. 333, lin. 13 – p. 335, lin. 1. – Ред.

¹³⁹⁷ - Пропущено. – Ред.

¹³⁹⁸ - В тексте Н. И. Сагарды: «и тому подобные отблески». Исправлено по русскому переводу и в соответствии с TLG

2017/53 (= PG 44). – Ред.

1399 - PG 44. Col. 1269–1272. – Ред.

1400 - Р. 179, Ип. 21 – р. 180, lin. 7. – Ред.

1401 - Р. 32, lin. 5–8. – Ред.

1402 - Р. 181, lin. 8–10. – Ред.

1403 - Р. 323, lin. 1–7. – Ред.

1404 - Р. 41, Ип. 2–7, 10–12 / Ed. F. Müller, 1958 (TLG 2017/3 = GNO 3.1). – Ред.

1405 - Р. 41, Ип. 13–14, 15–16, 18 – р. 42, lin. 3. – Ред.

1406 - Р. 47, lin. 21 – р. 48, lin. 8. – Ред.

1407 - Р. 48, lin. 20 – р. 49, lin. 1. – Ред.

1408 - Р. 50, lin. 13 – р. 51, lin. 9. – Ред.

1409 - Р. 55, Ип. 24 – р. 56, Ип. 14. – Ред.

1410 - Пропущено. – Ред.

1411 - Пропущено. – Ред.

1412 - Το μέσον («расстояние», «преграда»). – Ред.

1413 - Точнее: «не посвященные» (αμύητοι), как читается и в русском переводе (М., 1862). – Ред.

1414 - PG 46. Col. 152. – Ред.

1415 - PG 46. Col. 160. – Ред.

1416 - Новые издания и литература указаны в CPGS 3585–3588 (подлинные, но с оговорками), 3590–3594 (подложные), 3598–3618 (древние переводы, в т. ч. древнеслав. и древнерус., в основном подложные). Русские переводы сочинений св. Кирилла делались дважды. Первый (менее надежный, местами очень неточный и вольный) перевод был сделан в Ярославской духовной семинарии (СПб. и М., 1822 и неоднократные переиздания), репринт (с изд.: М., 1900) вышел в Джорданвилле в 1976 г. и в Москве в 1991 г. (Св. Кирилл, архиеп. Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991 [= Твор.]). Второй (более надежный) перевод, в котором деление текста соответствует PG, выполнен в МДА в 1855 г. (роспись с отсылками к CPG, TLG и PG см. в БВ 4. 2004. № 760–785), переиздан в Сергиевом Посаде в 1893 г. и в Санкт-Петербурге в 1913 г., а также в ЖМП.

«Огласительные слова» переизданы в сокращении (по изд. 1893 г.) // ЖМП. 1986. № 1 (= 6 Огласит.), 2 (= 7–9), 3 (= 10), 4–5 (= 11), 6 (= 12), 7–8 (= 13), 9 (= 14), 10 (= 15), 11 (= 16), 12 (= 17); 1987. № 1 (= 17, оконч.), 2–3 (= 18). «Тайноводственные слова» в переводе МДА переизданы полностью (кроме 2-го) // ЖМП. 1987. № 4 (= 1 Тайнов.), 5 (= 3), 6 (= 4), 7–8 (= 5). Литература на русском языке: Порфирий (Попов), архим. Св. Кирилл, архиеп. Иерусалимский // ПрТСО 14. 1855. С. 89–138; Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях двух катехизаторов IV в. – св. Григория Нисского и св. Кирилла Иерусалимского. Новочеркасск, 1898; Голосов А. Учение святого Кирилла Иерусалимского о таинствах. Самарканд, 1901; Катанский. О благодати. С. 137–150; Пономарев П. И. Из истории Св. Предания. Учение о Священном Предании в период Вселенских соборов // ПС. 1903. № 1. С. 1–54 (или в отд. изд.: Казань, 1908; в начале статьи на с. 1–15 анализируется учение св. Кирилла, далее – св. Афанасия Александрийского); Потелешенко И., прот., преподав. ОДС. Огласительные слова святителя Кирилла Иерусалимского как образец святоотеческой проповеди // ЖМП. 1978. № 11. С. 66–68; Гаврилюк. История катехизации. С. 152–176. – Изд.

¹⁴¹⁷ - Автор, вероятно, ссылается на следующее место: «Созерцаешь ли... чтение писаний, присутствие причтенных к клиру (κανονικῶν τῶν ἁγίων), последовательность поучения (διδασκαλία ἀκολουθία)?»; в русском переводе передано очень неточно: «созерцаешь ли... чтение писаний? присутствие Священнослужителей и непрерывность поучений?» (Твор. С. 3). Во-первых, «канониками» в древней Церкви назывались все, чьи имена были внесены в список (канон) клира местной Церкви, включая диаконов, девственников, вдов и аскетов (ср. Basil. Caesar., Epist. 188, cap. 6 = правило 6 св. Василия Великого), а не только священнослужители в нынешнем значении этого слова. Таким образом, вероятно, что Кирилл Иерусалимский отличает указанными словами себя от всех клириков ниже епископа. Во-вторых, фраза «последовательность поучения», по всей видимости, указывает на обычай, согласно которому после чтения Евангелия один за

другим проповедовали несколько пресвитеров, а «после них – епископ, который подобен кормчему» (Const, apost. II, 57.9, SC 320. Р. 314). Возможно, что св. Кирилл указывает на свое епископское право – проповедовать после пресвитеров. – Ред.

¹⁴¹⁸ - В указанном месте св. Кирилл готовит своих слушателей к внимательному запоминанию Символа, который намеревается произнести (так наз. *traditio symboli* – «передача символа»). Характерные выражения ἡ Πίστις и τὰ τῆς Πίστεως, обозначающие Символ, переданы в русском переводе очень расплывчато: «истины веры» (Твор. С. 70–71). В древней Церкви объяснение Символа обычно составляло прерогативу епископа (см.: Гаврилюк. История катехизации. С. 165). В дополнение отметим, что именно епископ обычно проводил предварительное собеседование с желающими креститься, а впоследствии излагал новопросвещенным смысл таинств (Там же. С. 154, 163, со ссылками на Эгерию, которая описывает иерусалимскую практику). – Ред., Изд.

¹⁴¹⁹ - PL 27. Col. 683; p. 237, lin. 3 Helm. – Ред., Изд.

¹⁴²⁰ - В «Хронике» Иероним причисляет св. Кирилла к арианам и отзывается о нем крайне резко. – Ред.

¹⁴²¹ - CPGS 3585/1. – Изд.

¹⁴²² - CPGS 3585/2. – Изд.

¹⁴²³ - CPGS 3586, CPG 3622. – Изд.

¹⁴²⁴ - Разбивка текста «Огласительных слов» на главы в TLG 2110/3 (и современных западных изданиях) местами не совпадает с принятой в русском переводе (Твор.): заключительная часть II оглашения (от слов: «Итак, братие, видя многие примеры...»; гл. 19 по рус. пер.) в TLG составляет отдельную двадцатую главу; текст III оглашения разделен в русском переводе на 12 глав, в TLG – на 16. Ниже при ссылке на III оглашение мы дополнительно указываем после дроби номер главы по TLG. – Ред.

¹⁴²⁵ - Из второканонических упомянуты две: пророка Варуха и Послание Иеремии (Cateches. IV, 35). Эти же книги причисляются к каноническим 60 правилом Лаодикийского Собора, свв. Афанасием Александрийским и Епифанием

Кипрским, в отличие от канонов свв. Григория Богослова и Амфилохия Иконийского. Подробнее см.: Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. Книга 1. Общее историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. М., 2003. С. 122–127. – Ред., Изд.

¹⁴²⁶ - Ср.: Мецгер. Канон. С. 206–207, 307 (перевод). – Изд.

¹⁴²⁷ - Текст Символа не включен *in extenso* ни в одно из оглашений. – Ред.

¹⁴²⁸ - "Ομοιος kv πα οιν (XI, 4; 18); ὁμοιος κατά πάντα (IV, 7). – Ред.

¹⁴²⁹ - Новейшая литература по данной проблеме указана в CPGS 3586. Согласно приложению I в SC 126 bis (1988), автором «Тайноводственных слов», окончательная редакция которых приходится на время после 380 г., вероятнее всего, был Кирилл, а Иоанн использовал и обрабатывал уже готовый материал. Пометка *sp.* в TLG поэтому неправильна (допустимо было бы *dub.*). – Изд.

¹⁴³⁰ - CPG 3588. – Изд.

¹⁴³¹ - CPGS 3587. – Изд.

¹⁴³² - По русскому переводу (Твор. С. 357, заключение послания); в TLG 2110/13 (= E. Bihain, 1973) эти слова опущены. – Ред.

¹⁴³³ - Ввиду наличия современного критического издания и ряда древних переводов утверждение Н. И. Сагарды нуждается в специальной проверке. – Изд.

¹⁴³⁴ - CPG 3590. TLG 2110/8 (*sp.*). Рус. пер. нет. – Изд.

¹⁴³⁵ - CPG 3591. TLG 2110/9 (*sp.*). Фрагмент из гомилии, толкующей Ин. 14:12. Рус. пер. нет. – Изд.

¹⁴³⁶ - По-видимому, неточность Н. И. Сагарды, подразумевавшего, вероятно, ту же самую гомилику на Ин. 14:12, поскольку специальной беседы на Ин. 17:5 среди известных творений (или их фрагментов) Кирилла Иерусалимского нет. – Изд.

¹⁴³⁷ - CPGS 3592. TLG 2110/7 (*sp.*). Рус. пер.: Твор. С. 358–366. – Изд.

- 1438 - CPG 3593. TLG 2110/10 (sp.). Рус. пер. нет. – Изд.
- 1439 - CPG 3594. CPL 367 (nota). Подложное соч. XII в. Рус. пер. нет. – Изд.
- 1440 - Οὐκ 4ξ ἀνθρώπων (TLG 2110/3. Catech. 11, cap. 1, lin. 6 / Ed. W. C. Reischl, J. Rupp, 1848, 1860, repr. 1967); Твор. С. 136: «не из числа людей». – Ред.
- 1441 - Пропущено. – Ред.
- 1442 - TLG (2110/3. Catech. 11, cap. 4, lin. 15) вместо «из ничего» дает чтение «из начала» (4ξ ἀρχῆς), также и в Твор., с. 138 («от начала»). Вероятно, в тексте машинописи опечатка. – Ред.
- 1443 - Пропущено. – Ред.
- 1444 - Перевод Ярославской семинарии (Твор. С. 142) вопреки греч. тексту здесь утверждает прямо противоположное: «Как Он Его родил, о сем обещаю сказать, а что родил Его не так, сие вновь подтверждаю». – Ред.
- 1445 - Текст критического издания (иная пунктуация, чем в цитации Н. И. Сагарды и в Твор., с. 326, допускающая разные трактовки): ... ἄλλα Χρίστου χάρισμα, καὶ Πνεύματος ἁγίου παρουσίας [: παρουσία I] της αὐτοῦ θιότητος ἐνεργητικόν γινόμενον (SC 126 bis. P. 124). – Ред.
- 1446 - В критическом издании чтение «Христовы» отсутствует (SC 126 bis. P. 138; cf. apparatus ad lin. 2). – Ред.